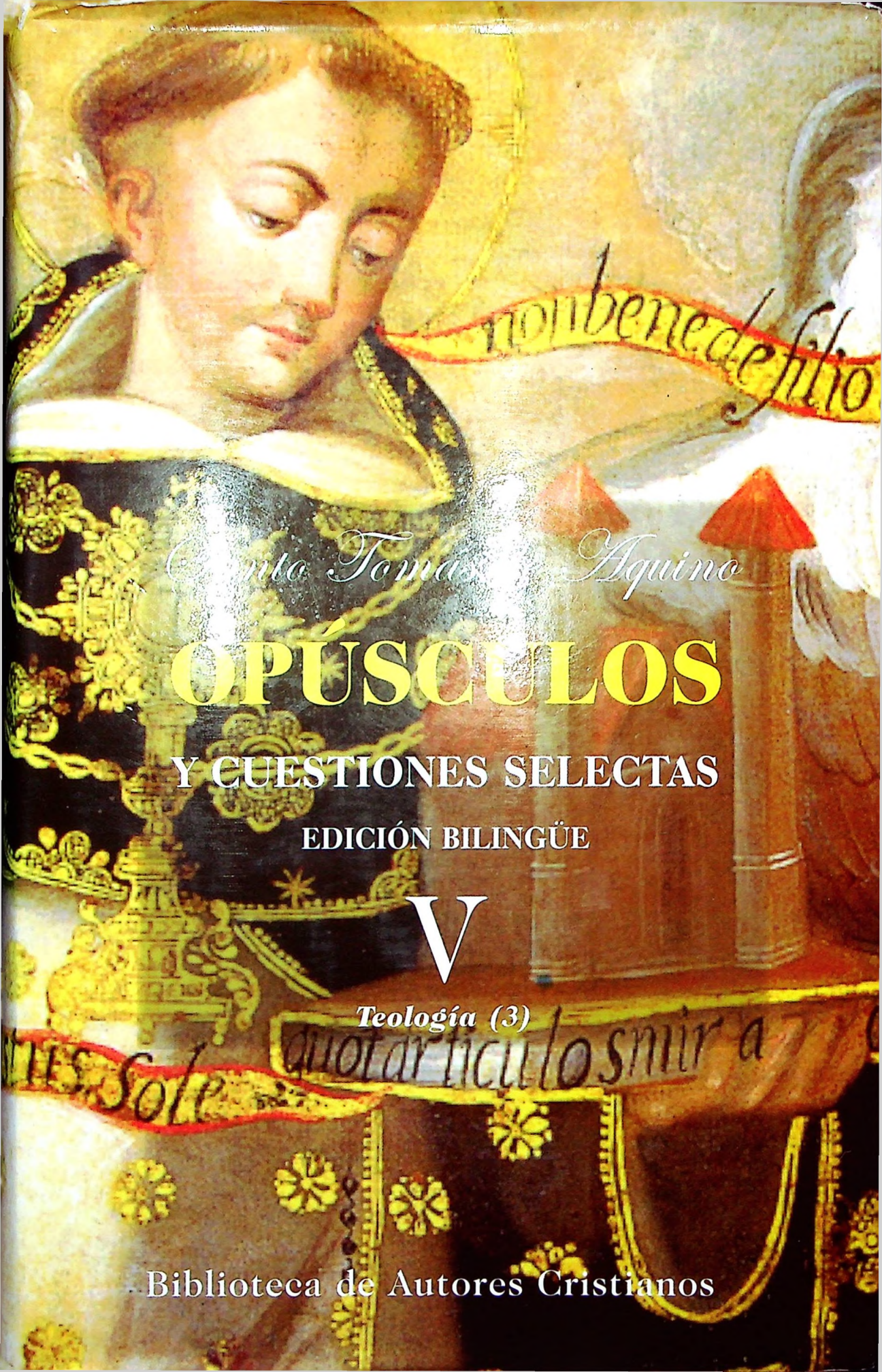

Santo Tomás de Aquino

OPÚSCULOS

Y CUESTIONES SELECTAS

EDICIÓN BILINGÜE

V

Teología (3)

Biblioteca de Autores Cristianos

SANTO TOMÁS DE AQUINO

OPÚSCULOS Y CUESTIONES SELECTAS

EDICIÓN PROMOVIDA POR LOS SUPERIORES PROVINCIALES DOMINICOS DE LAS PROVINCIAS DE ESPAÑA

COORDINADOR DE LA OBRA
ANTONIO OSUNA FERNÁNDEZ-LARGO

BAC Maior - Serie Biblioteca Clásica

SANTO TOMÁS DE AQUINO

OPÚSCULOS Y CUESTIONES SELECTAS

EDICIÓN BILINGÜE

V

Teología (3)

Compendio de Teología * Cuestión sobre la fe * Cuestión sobre la esperanza * Cuestión sobre la caridad * Tratado contra los errores de los griegos * Tratado sobre las razones de la fe * Cuestión sobre los sentidos de la Escritura * Cuestión sobre la profecía * Cuestión sobre los demonios

COLABORADORES DEL VOLUMEN:

PEDRO ARENILLAS SANGRADOR • GREGORIO CELADA LUENGO • ELISEO RODRÍGUEZ GUTIÉRREZ • ALBERTO ESCALLADA TIJERO • MARTÍN GELABERT BALLESTER • LUIS LÓPEZ DE LAS HERAS (†) • ÁNGEL MARTÍNEZ CASADO • ANTONIO OSUNA FERNÁNDEZ-LARGO • JESÚS VILLA PÉREZ

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

MADRID • MMVIII

ÍNDICE GENERAL

Págs.

PRESENTACIÓN DEL QUINTO VOLUMEN XXI
SIGLAS DE LAS OBRAS DE SANTO TOMÁS XXV
SIGLAS DE LAS FUENTES DE SANTO TOMÁS XXIX

COMPENDIO DE TEOLOGÍA

INTRODUCCIÓN 3

I. La fe

Capítulo 1. Intención de la obra 19
Capítulo 2. Orden de la exposición sobre la fe 20
Capítulo 3. Dios existe 21
Capítulo 4. Dios es inmóvil 22
Capítulo 5. Dios es eterno 23
Capítulo 6. Es necesario que Dios exista por sí mismo 23
Capítulo 7. Dios existe siempre 24
Capítulo 8. En Dios no hay sucesión temporal 25
Capítulo 9. Dios es simple 26
Capítulo 10. Dios es su propia esencia 26
Capítulo 11. La esencia de Dios es su propio existir 27
Capítulo 12. Dios no está en ningún género 28
Capítulo 13. Dios no es género 28
Capítulo 14. Dios no es especie que se predique de muchos 29
Capítulo 15. Es necesario que Dios sea uno 30
Capítulo 16. Es imposible que Dios sea cuerpo 31
Capítulo 17. Es imposible que Dios sea forma de un cuerpo 31
Capítulo 18. Dios es infinito por esencia 32
Capítulo 19. Dios es de virtud infinita 33
Capítulo 20. La infinitud de Dios no supone imperfección 34
Capítulo 21. En Dios están todas las perfecciones que hay en las cosas, y de un modo más eminente 34
Capítulo 22. En Dios, todas las perfecciones son una sola cosa 35
Capítulo 23. En Dios no hay accidentes 36
Capítulo 24. Los distintos nombres divinos no destruyen su simplicidad 37
Capítulo 25. Los diversos nombres que damos a Dios no son sinónimos 38
Capítulo 26. Con las definiciones de estos nombres no podemos definir lo que hay en Dios 38
Capítulo 27. Los nombres que damos a Dios y a las cosas no son del todo unívocos ni equívocos 39
Capítulo 28. Dios es inteligente 40
Capítulo 29. En Dios sólo hay entendimiento en acto, no en potencia ni en hábito 41

Págs.

Capítulo 30. Dios no entiende mediante especies distintas de su esencia 41
Capítulo 31. Dios es su mismo entender 42
Capítulo 32. Es necesario que Dios tenga voluntad 43
Capítulo 33. Es necesario que la voluntad divina se identifique con su entendimiento 43
Capítulo 34. La voluntad divina es su propio querer 44
Capítulo 35. Todo lo dicho se compendia en un solo artículo de fe. 44
Capítulo 36. Todo lo dicho ha sido afirmado por los filósofos 45
Capítulo 37. Cómo afirmamos la Palabra en Dios 46
Capítulo 38. La Palabra en Dios se llama concepción 46
Capítulo 39. La relación de la Palabra con el Padre 47
Capítulo 40. Cómo se entiende la generación en Dios 47
Capítulo 41. La Palabra, que es el Hijo de Dios, tiene el mismo ser y la misma esencia que el Padre 48
Capítulo 42. La fe católica enseña esto mismo 48
Capítulo 43. En Dios, la Palabra no se diferencia del Padre ni en el tiempo, ni en la especie, ni en la naturaleza 49
Capítulo 44. Conclusión 51
Capítulo 45. Dios está en sí mismo como lo amado en quien ama 51
Capítulo 46. Llamamos Espíritu al amor que hay en Dios 52
Capítulo 47. El Espíritu que está en Dios es Santo 52
Capítulo 48. El amor en Dios no es accidental 53
Capítulo 49. El Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo 54
Capítulo 50. La trinidad de personas no se opone a la unidad de la esencia en Dios 54
Capítulo 51. Parece incorrecto poner números en Dios 55
Capítulo 52. Respuesta a estos argumentos. En Dios sólo hay distinción según las relaciones 56
Capítulo 53. Las relaciones por las que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo se distinguen, son reales y no solamente de razón. 59
Capítulo 54. Estas relaciones no son accidentalmente inherentes 60
Capítulo 55. Estas relaciones establecen en Dios la distinción de personas 60
Capítulo 56. Es imposible que haya más de tres personas en Dios 60
Capítulo 57. Las propiedades o nociones divinas en el Padre 62
Capítulo 58. Las propiedades del Hijo y del Espíritu Santo 63
Capítulo 59. Por qué llamamos nociones a estas propiedades 63
Capítulo 60. Aunque en Dios haya cuatro relaciones subsistentes, sólo hay tres personas 65
Capítulo 61. Desaparecen las hipóstasis, si suponemos que no hay propiedades personales 67
Capítulo 62. Cómo permanece la esencia divina, si retiramos mentalmente las propiedades personales 67
Capítulo 63. La relación de los actos personales con las propiedades personales 68
Capítulo 64. El significado de la filiación en relación con el Padre y con el Hijo 69
Capítulo 65. Los actos nocionales sólo se distinguen de las personas según la razón 70
Capítulo 66. Las propiedades relativas son la esencia divina misma ... 70
Capítulo 67. Las relaciones no se establecen desde el exterior, como afirman los porretanos 71

		Págs.
Capítulo 68.	Los efectos de la divinidad. En primer lugar, el ser	72
Capítulo 69.	Dios no necesita una materia previa para crear las cosas.	73
Capítulo 70.	Crear sólo corresponde a Dios	74
Capítulo 71.	La diversidad de la materia no es la causa de la diversidad de las cosas	74
Capítulo 72.	La causa de la diversidad de las cosas	75
Capítulo 73.	Diversidad, grado y orden de las cosas	76
Capítulo 74.	Unas cosas creadas tienen más potencia que acto, y otras, más acto que potencia	77
Capítulo 75.	Hay sustancias inteligentes inmateriales	78
Capítulo 76.	Las sustancias inteligentes son libres	79
Capítulo 77.	La perfección de su naturaleza establece en ellas orden y grado	80
Capítulo 78.	Los grados de las sustancias inteligentes	81
Capítulo 79.	La inteligencia humana es la menor de las sustancias inteligentes	81
Capítulo 80.	Diferencias en el modo de entender	83
Capítulo 81.	El entendimiento posible recibe de las cosas sensibles las formas inteligibles	83
Capítulo 82.	El hombre necesita potencias sensitivas para entender.	84
Capítulo 83.	Es necesario que haya entendimiento agente	85
Capítulo 84.	El alma humana es incorruptible	86
Capítulo 85.	No hay un único entendimiento posible para todos los hombres	87
Capítulo 86.	No hay un único entendimiento agente en todos	92
Capítulo 87.	El entendimiento posible y el agente radican en la esencia única del alma	93
Capítulo 88.	Cómo están estas dos potencias en la esencia única del alma	94
Capítulo 89.	Todas las potencias radican en la esencia del alma	95
Capítulo 90.	Sólo hay un alma en cada cuerpo	96
Capítulo 91.	Argumentos que parecen probar que en el hombre hay pluralidad de almas	97
Capítulo 92.	Respuesta a estos argumentos	98
Capítulo 93.	El alma racional no es producida por escisión	101
Capítulo 94.	El alma racional no procede de la sustancia de Dios	103
Capítulo 95.	Dios crea cosas inmediatamente	103
Capítulo 96.	Dios da el ser a las cosas voluntariamente, no por necesidad natural	104
Capítulo 97.	Dios es inmutable en su acción	105
Capítulo 98.	Argumento a favor de la eternidad del movimiento. Y su refutación	106
Capítulo 99.	Argumentos a favor de la preexistencia de una materia eterna. Y su refutación	108
Capítulo 100.	Dios lo hace todo por un fin	111
Capítulo 101.	El fin último de todas las cosas es la bondad divina	111
Capítulo 102.	La asimilación a Dios es la causa de la diversidad en las cosas	112
Capítulo 103.	La bondad divina es la causa de las cosas y también la de todo movimiento y de toda operación	114
Capítulo 104.	El fin último de la criatura inteligente es ver a Dios en su esencia	116
Capítulo 105.	Cómo puede ver el entendimiento creado la esencia divina	118

Págs.

Capítulo 106. Cómo descansa nuestro deseo natural con la visión de Dios por esencia. En esta visión consiste la bienaventuranza 119
Capítulo 107. El movimiento hacia Dios para conseguir la bienaventuranza es semejante al movimiento natural 120
Capítulo 108. Error de quienes ponen la felicidad en las criaturas 121
Capítulo 109. Sólo Dios es bueno por esencia, las criaturas lo son por participación 122
Capítulo 110. Dios no puede perder su bondad 123
Capítulo 111. La criatura puede perder su bondad 123
Capítulo 112. Cómo pierden bondad con sus operaciones 124
Capítulo 113. En las sustancias espirituales creadas puede haber deficiencia de la acción voluntaria 125
Capítulo 114. Qué entendemos por bien y mal en las cosas 126
Capítulo 115. Es imposible que el mal sea una naturaleza 126
Capítulo 116. Cómo el bien y el mal son diferencias del ente, son contrarios y géneros de cosas contrarias 127
Capítulo 117. Nada puede ser esencial ni sumamente mal, sino que el mal es la corrupción de un bien 129
Capítulo 118. El bien es el sujeto en que se fundamenta el mal 130
Capítulo 119. Los dos géneros de mal 130
Capítulo 120. Los tres géneros de acción, y el mal de culpa 131
Capítulo 121. Algún mal tiene razón de pena y no de culpa 132
Capítulo 122. Todas las penas no contrarían igual a la voluntad 132
Capítulo 123. La providencia divina gobierna todo 133
Capítulo 124. Dios dirige las criaturas inferiores mediante las superiores 134
Capítulo 125. Las sustancias inteligentes superiores dirigen a las inferiores 136
Capítulo 126. Grados y órdenes de los ángeles 136
Capítulo 127. Los cuerpos superiores ordenan los cuerpos inferiores, pero no al entendimiento humano 139
Capítulo 128. Cómo está subordinado el entendimiento humano a los cuerpos celestes 140
Capítulo 129. Sólo Dios mueve la voluntad del hombre, no las cosas creadas 141
Capítulo 130. Dios está en todas las cosas y su providencia lo abarca todo 143
Capítulo 131. Dios dispone todo inmediatamente 145
Capítulo 132. Argumentos que parecen demostrar que Dios no tiene providencia de las cosas particulares 145
Capítulo 133. Respuesta a estos argumentos 146
Capítulo 134. Únicamente Dios conoce las cosas singulares futuras contingentes 148
Capítulo 135. Dios está presente en todas las cosas por potencia, esencia y presencia, y ordena todo inmediatamente 149
Capítulo 136. Sólo es propio de Dios hacer milagros 149
Capítulo 137. Decimos que hay algo casual y fortuito 151
Capítulo 138. Si el destino es una naturaleza, y qué es 152
Capítulo 139. No ocurre todo por necesidad 153
Capítulo 140. Hay muchas cosas contingentes, y hay providencia 154
Capítulo 141. La certeza de la providencia divina no excluye el mal en las cosas 155

		Págs.
Capítulo 142.	Permitir males no merma la bondad de Dios	156
Capítulo 143.	Dios es especialmente providente con el hombre mediante la gracia	157
Capítulo 144.	Dios perdona los pecados con los dones gratuitos	158
Capítulo 145.	Los pecados se pueden perdonar	160
Capítulo 146.	Únicamente Dios puede perdonar los pecados	160
Capítulo 147.	Artículos de la fe tomados de los efectos del gobierno divino	161
Capítulo 148.	Todo ha sido hecho para el hombre	162
Capítulo 149.	El fin último del hombre	163
Capítulo 150.	Cómo llega el hombre a la eternidad	164
Capítulo 151.	Para su perfecta bienaventuranza el alma necesita reunirse con el cuerpo	164
Capítulo 152.	Cómo es compatible y contraria a la naturaleza la separación de alma y cuerpo	165
Capítulo 153.	El alma vuelve a tomar un cuerpo completamente idéntico	166
Capítulo 154.	Vuelve a tomar un cuerpo numéricamente idéntico sólo por el poder de Dios	167
Capítulo 155.	Los hombres resucitarán a un estado de vida incorruptible	171
Capítulo 156.	Después de la resurrección no habrá alimentación ni generación	172
Capítulo 157.	Resucitarán todos los miembros	173
Capítulo 158.	No resucitarán con defectos	174
Capítulo 159.	Resucitará sólo lo que pertenece de verdad a la naturaleza	174
Capítulo 160.	Dios completará las deficiencias materiales	175
Capítulo 161.	Respuesta a las objeciones	176
Capítulo 162.	La resurrección de los muertos se expresa en los artículos de la fe	177
Capítulo 163.	La operación de los resucitados	178
Capítulo 164.	Verán a Dios por esencia, no por semejanza	179
Capítulo 165.	Ver a Dios es la suma perfección y delectación	179
Capítulo 166.	El alma que ve a Dios tiene la voluntad afirmada en él.	180
Capítulo 167.	Los cuerpos obedecerán en todo al alma	181
Capítulo 168.	Dotes de los cuerpos glorificados	182
Capítulo 169.	La criatura corpórea recibirá un estado distinto	183
Capítulo 170.	Qué criaturas se renovarán y cuáles permanecerán	184
Capítulo 171.	Los cuerpos celestes dejarán de moverse	186
Capítulo 172.	Retribución del hombre según sus obras	188
Capítulo 173.	El hombre tiene después de esta vida premio o castigo.	189
Capítulo 174.	La desdicha del hombre en cuanto pena de daño	190
Capítulo 175.	Los pecados mortales no se perdonan después de esta vida. Los veniales sí	192
Capítulo 176.	Los cuerpos de los condenados serán pasibles, pero íntegros y sin dones	193
Capítulo 177.	Los cuerpos de los condenados serán incorruptibles, aunque sean pasibles	194
Capítulo 178.	Antes de la resurrección unas almas tendrán felicidad y otras vivirán en la desdicha	195
Capítulo 179.	La pena de los condenados consiste en males espirituales y corporales	196

		Págs.
Capítulo 180.	Si el alma puede padecer con fuego corpóreo	197
Capítulo 181.	Después de esta vida hay penas purgatorias no eternas.	198
Capítulo 182.	Hay penas purgatorias también de los pecados veniales.	199
Capítulo 183.	Si padecer una pena eterna es incompatible con la justicia divina, pues la culpa fue temporal	199
Capítulo 184.	Lo dicho es aplicable a las otras sustancias espirituales.	200
Capítulo 185.	Segundo tratado de la fe: la humanidad de Cristo	201
Capítulo 186.	La perfección del hombre en su primera constitución	202
Capítulo 187.	Este estado perfecto se llama justicia original	204
Capítulo 188.	El primer precepto dado al hombre acerca del árbol de la ciencia del bien y del mal	204
Capítulo 189.	La seducción de Eva por el diablo	205
Capítulo 190.	Qué sedujo a la mujer	205
Capítulo 191.	Cómo llegó el pecado al varón	206
Capítulo 192.	Rebelión de las potencias inferiores a la razón	206
Capítulo 193.	La posibilidad y la necesidad de morir	207
Capítulo 194.	Otros defectos que se siguieron	207
Capítulo 195.	Estos defectos pasaron a los descendientes	208
Capítulo 196.	Si la falta de la justicia original tiene carácter de culpa en los descendientes	209
Capítulo 197.	No todos los pecados se transmiten a los hijos	210
Capítulo 198.	El mérito de Adán no sirvió de reparación a sus descendientes	210
Capítulo 199.	La reparación de la naturaleza humana por Cristo	211
Capítulo 200.	La naturaleza humana debió ser reparada sólo por Dios, y hecho carne	212
Capítulo 201.	Las otras causas de la encarnación del Hijo de Dios	213
Capítulo 202.	Error de Fotino acerca de la encarnación del Hijo de Dios	214
Capítulo 203.	Error de Nestorio acerca de la encarnación y su refutación	215
Capítulo 204.	El error de Arrio acerca de la encarnación y su refutación	216
Capítulo 205.	Error de Apolinar acerca de la encarnación y su refutación	218
Capítulo 206.	Error de Eutiques que afirmaba unión de naturaleza	219
Capítulo 207.	Contra el error de Manes, que afirmaba que Cristo no tuvo un cuerpo verdadero sino uno aparente	221
Capítulo 208.	Cristo tuvo un cuerpo verdadero, no uno celeste, contra Valentín	222
Capítulo 209.	Sentencia de la fe sobre la encarnación	223
Capítulo 210.	En Cristo no hay dos supuestos	225
Capítulo 211.	En Cristo sólo hay un supuesto y una persona	227
Capítulo 212.	Qué es único y qué es múltiple en Cristo	231
Capítulo 213.	Fue necesario que Cristo fuera perfecto en gracia y en conocimiento de la verdad	234
Capítulo 214.	La plenitud de gracia de Cristo	235
Capítulo 215.	La gracia infinita de Cristo	240
Capítulo 216.	Plenitud de la sabiduría de Cristo	242
Capítulo 217.	La materia del cuerpo de Cristo	248
Capítulo 218.	La formación del cuerpo de Cristo no procede de semen	249
Capítulo 219.	Causa de la formación del cuerpo de Cristo	250

Págs.

Capítulo 220. Explicación del artículo del Símbolo sobre la concepción y el nacimiento de Cristo 251
Capítulo 221. Fue conveniente que Cristo naciera de una virgen 252
Capítulo 222. La Virgen bienaventurada es la madre de Cristo 254
Capítulo 223. El Espíritu Santo no es el padre de Cristo 255
Capítulo 224. La santificación de la madre de Cristo 256
Capítulo 225. La virginidad perpetua de la madre de Cristo 259
Capítulo 226. Las carencias asumidas por Cristo 261
Capítulo 227. Por qué quiso morir Cristo 264
Capítulo 228. La muerte de cruz 266
Capítulo 229. La muerte de Cristo 267
Capítulo 230. La muerte de Cristo fue voluntaria 268
Capítulo 231. La pasión de Cristo en cuanto al cuerpo 269
Capítulo 232. La pasibilidad del alma de Cristo 272
Capítulo 233. La oración de Cristo 275
Capítulo 234. La sepultura de Cristo 276
Capítulo 235. El descenso de Cristo a los infiernos 276
Capítulo 236. La resurrección de Cristo y el momento de la resurrección 277
Capítulo 237. Cualidades de Cristo resucitado 280
Capítulo 238. Demostración de la resurrección de Cristo 281
Capítulo 239. Poder de la resurrección del Señor 283
Capítulo 240. El doble premio de la humillación: la resurrección y la ascensión 285
Capítulo 241. Cristo juzgará según la naturaleza humana 286
Capítulo 242. El Padre, que conoce la hora del juicio, cedió todo el juicio al Hijo 288
Capítulo 243. Si serán todos juzgados o no 292
Capítulo 244. Modo y lugar del juicio 294
Capítulo 245. Los santos juzgarán 296
Capítulo 246. Clasificación de los artículos de la fe 298

II. **La esperanza**

Capítulo 1. La virtud de la esperanza es necesaria para la perfección de la vida cristiana 299
Capítulo 2. Necesidad de la oración para obtener de Dios lo que se espera. Diferencia entre la súplica a Dios y a un hombre. 300
Capítulo 3. Para completar nuestra esperanza, fue conveniente que Cristo nos diera la forma de orar 302
Capítulo 4. La razón de pedir a Dios con la oración lo que debemos esperar de él 302
Capítulo 5. Debemos llamar a Dios Padre nuestro y no Padre mío, cuando le pedimos lo que esperamos 305
Capítulo 6. Cuando dirigimos nuestra oración a nuestro Padre Dios, señalamos su poder para conceder lo que esperamos, al decir que estás en los cielos 307
Capítulo 7. Qué podemos esperar de Dios y la razón de la esperanza 309
Capítulo 8. La primera petición nos enseña a desear que se perfeccione en nosotros el conocimiento inicial de Dios que ya tenemos, y que esto es posible 311

Págs.

Capítulo 9. La segunda petición: que nos haga partícipes de la gloria 314
Capítulo 10. Es posible alcanzar el reino 328

CUESTIONES DISPUTADAS SOBRE LAS VIRTUDES TEOLOGALES

Cuestión sobre la fe

INTRODUCCIÓN 333
Artículo 1. ¿Qué es creer? 345
Artículo 2. ¿Qué es la fe? 355
Artículo 3. ¿Es virtud la fe? 367
Artículo 4. ¿Cuál es el sujeto de la fe? 375
Artículo 5. ¿La caridad es la forma de la fe? 381
Artículo 6. ¿Es virtud la fe informe? 390
Artículo 7. ¿Es el mismo hábito el de la fe informe y el de la fe formada? 393
Artículo 8. ¿El objeto propio de la fe es la verdad primera? 398
Artículo 9. ¿La fe puede tratar de cosas de la ciencia? 406
Artículo 10. ¿Es necesario que el hombre tenga fe? 413
Artículo 11. ¿Es necesario creer algo explícitamente? 422
Artículo 12. ¿Es la misma fe la de los modernos y la de los antiguos? 431

Cuestión sobre la esperanza

INTRODUCCIÓN 437
Artículo 1. ¿La esperanza es virtud? 447
Artículo 2. ¿La esperanza está en la voluntad como en su sujeto? 460
Artículo 3. ¿La esperanza es anterior a la caridad? 463
Artículo 4. ¿La esperanza se da solamente en los viadores? 470

Cuestión sobre la caridad

INTRODUCCIÓN 483
Artículo 1. ¿La caridad es algo creado en el alma o es el propio Espíritu Santo? 495
Artículo 2. ¿La caridad es una virtud? 508
Artículo 3. ¿La caridad es forma de las virtudes? 518
Artículo 4. ¿La caridad es una sola virtud? 527
Artículo 5. ¿Es la caridad una virtud especial distinta de las demás virtudes, o no? 534
Artículo 6. ¿Puede coexistir la caridad con el pecado mortal? 540
Artículo 7. ¿La naturaleza racional es objeto digno de ser amado por caridad? 549
Artículo 8. ¿Se incluye en la perfección de consejo amar a los enemigos? 559
Artículo 9. ¿Hay un orden dentro de la caridad? 571
Artículo 10. ¿Es posible que la caridad sea perfecta en esta vida? 579
Artículo 11. ¿Están todos obligados a tener la caridad perfecta? 587

Págs.

Artículo 12. ¿Puede perderse la caridad una vez poseída? 597
Artículo 13. ¿Se pierde la caridad por un solo acto de pecado mortal? 613

TRATADO CONTRA LOS ERRORES DE LOS GRIEGOS

INTRODUCCIÓN 621

Primera parte

Prólogo 639
Capítulo 1. Cómo se entiende cuando se dice que el Hijo tiene del Padre como lo causado de la causa 641
Capítulo 2. Cómo se entiende cuando se dice que el Hijo es segundo respecto al Padre, y el Espíritu Santo tercero 644
Capítulo 3. Cómo se entiende que el Espíritu Santo es tercera luz ... 645
Capítulo 4. Cómo se entiende que la esencia es engendrada en el Hijo y exhalada en el Espíritu Santo 646
Capítulo 5. De qué manera se entiende que Jesús es llamado Hijo de la esencia paterna 649
Capítulo 6. De qué manera se entiende que lo que es propio naturalmente del Padre es propio del Hijo 650
Capítulo 7. Cómo se entiende que el Padre no necesita ni al Hijo ni al Espíritu Santo para su perfección 651
Capítulo 8. Cómo se entiende que al Espíritu Santo se le llame ingénito 652
Capítulo 9. Cómo se entiende que el Espíritu Santo se llama medio entre el Padre y el Hijo 653
Capítulo 10. Cómo se entiende cuando se dice que el Espíritu Santo es imagen del Hijo 654
Capítulo 11. Cómo se entiende que el Hijo esté en el Padre como en su imagen 657
Capítulo 12. Cómo se entiende que al Espíritu Santo se le llame Verbo del Hijo 657
Capítulo 13. Cómo se explica que se diga que con el nombre de Cristo se entiende el Espíritu Santo 658
Capítulo 14. Cómo se entiende cuando se dice que el Espíritu Santo no envía al Hijo 659
Capítulo 15. Cómo se entiende cuando se dice que el Espíritu Santo verdaderamente obra por el Hijo 662
Capítulo 16. Cómo se entiende que Dios no habría habitado por la gracia en los hombres antes de la encarnación de Cristo. 662
Capítulo 17. Cómo se entiende que la esencia divina fue concebida y nació 663
Capítulo 18. Cómo se entiende cuando se dice «la divinidad hecha hombre» 664
Capítulo 19. Cómo se entiende que el Hijo de Dios asumió la naturaleza humana en su esencia 665
Capítulo 20. Cómo se entiende cuando se dice que el hombre fue asumido 666
Capítulo 21. Cómo se entiende cuando se dice que Dios hizo al hombre Dios 667
Capítulo 22. Cómo se entiende que haya sido borrada por Cristo la imagen de los primeros padres 668

Págs.

Capítulo 23. Cómo se entiende cuando se dice que la creatura no puede cooperar con el Creador 669
Capítulo 24. Cómo se entiende lo que se dice que la creatura no es propia del Creador 670
Capítulo 25. Cómo se entiende cuando decimos que en los ángeles en cuanto a la naturaleza no hay segundo y tercero 670
Capítulo 26. Cómo se entiende cuando se dice que según enseña Pablo también los serafines aprenden 671
Capítulo 27. Cómo se entiende cuando se dice que el soplo que Dios exhaló en el rostro del hombre no es el alma racional sino la efusión del Espíritu Santo 672
Capítulo 28. Cómo se entiende que quien una vez blasfema es imposible que deje de blasfemar 673
Capítulo 29. Cómo se entiende cuando se dice que la fe no es predicable 674
Capítulo 30. Cómo se entiende cuando se dice que la fe no nos es dada por los ángeles 674
Capítulo 31. Cómo se entiende cuando se dice que incluso la letra del Nuevo Testamento mata 675
Capítulo 32. Cómo se entiende que en la sola definición del concilio Niceno está la única y verdadera posesión de los fieles. 676

Segunda parte

Prólogo 676
Capítulo 1. Que el Espíritu Santo es el Espíritu del Hijo 678
Capítulo 2. El Hijo envía al Espíritu Santo 681
Capítulo 3. El Espíritu Santo recibe del Hijo lo que es de él 684
Capítulo 4. Que el Hijo obra por el Espíritu Santo 685
Capítulo 5. Que el Espíritu Santo es la imagen del Hijo 687
Capítulo 6. Y que es el carácter del Hijo 688
Capítulo 7. Y que es el sello del Hijo 689
Capítulo 8. El Espíritu Santo procede del Padre por el Hijo 690
Capítulo 9. Que el Espíritu Santo procede del Hijo 691
Capítulo 10. Que procede a un mismo tiempo del Padre y del Hijo. 692
Capítulo 11. Que procede de uno y otro desde la eternidad 692
Capítulo 12. Que es una Persona que procede de Personas 693
Capítulo 13. Que es de la esencia del Padre y del Hijo 693
Capítulo 14. Que procede naturalmente del Hijo 694
Capítulo 15. El Hijo exhala al Espíritu Santo 695
Capítulo 16. Lo que el Hijo exhala es propio a su persona 695
Capítulo 17. Por la misma razón es exhalado por el Padre y el Hijo. 696
Capítulo 18. Es exhalado eternamente por el Hijo 696
Capítulo 19. El Espíritu Santo es exhalado de la esencia del Hijo 697
Capítulo 20. El Espíritu Santo emana del Hijo 698
Capítulo 21. El Espíritu Santo fluye del Hijo y eternamente 698
Capítulo 22. El Hijo da origen al Espíritu Santo 699
Capítulo 23. El Hijo es autor del Espíritu Santo 699
Capítulo 24. El Hijo es principio del Espíritu Santo 700
Capítulo 25. El Hijo es la fuente del Espíritu Santo 700
Capítulo 26. La conclusión general es que el Espíritu procede del Hijo 701
Capítulo 27. En las Personas divinas es lo mismo fluir y proceder ... 702

Págs.

Capítulo 28. Los doctores griegos y latinos usan las mismas razones para enseñar la procesión del Espíritu Santo 704
Capítulo 29. El Espíritu Santo se distingue del Hijo porque procede de él 706
Capítulo 30. La distinción de personas debe ser según un orden de naturaleza 707
Capítulo 31. Creer que el Espíritu Santo procede del Hijo es doctrina necesaria para la salvación 709
Capítulo 32. El Pontífice Romano es el primero y máximo entre los obispos 710
Capítulo 33. Ese Pontífice tiene la prelatura universal en toda la Iglesia de Cristo 711
Capítulo 34. Y tiene la plenitud de la potestad en la Iglesia 712
Capítulo 35. Su potestad es la misma que Cristo otorgó a Pedro 713
Capítulo 36. Es su competencia determinar las cosas de fe 714
Capítulo 37. Él ejerce de prelado de los demás patriarcas 714
Capítulo 38. La sumisión al Romano Pontífice es necesaria para la salvación 715
Capítulo 39. Contra quienes niegan que se pueda consagrar con pan ázimo 715
Capítulo 40. Existe un purgatorio en el que las almas se purgan de los pecados no purgados en la vida presente 718
Epílogo 719

TRATADO SOBRE LAS RAZONES DE LA FE

Introducción 723
Capítulo 1. Intención del autor 729
Capítulo 2. Cómo hay que disputar con los infieles 731
Capítulo 3. Cómo hay que entender la generación en Dios 732
Capítulo 4. Cómo debe entenderse que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo 735
Capítulo 5. La causa de la encarnación del Hijo 738
Capítulo 6. Cómo se debe entender que Dios se hizo hombre 742
Capítulo 7. Cómo hay que entender que la Palabra de Dios ha padecido y muerto. Y que de esto no se sigue ningún inconveniente 749
Capítulo 8. Cómo hay que entender que los fieles comen el cuerpo de Cristo. Y que de ello no se sigue ningún inconveniente 756
Capítulo 9. Hay un lugar especial donde son purificadas las almas antes de llegar al paraíso 758
Capítulo 10. La predestinación divina no pone necesidad en los actos humanos. Modo de proceder en esta cuestión 765

CUESTIÓN SOBRE LOS SENTIDOS DE LA SAGRADA ESCRITURA

Introducción 771
Artículo 1. ¿En la sagrada Escritura hay otros sentidos, además de los literales? 777

Págs.

Artículo 2. ¿Existen cuatro sentidos en la sagrada Escritura? 781
Artículo 3. ¿Estos sentidos se encuentran también en otros escritos? 786

CUESTIÓN SOBRE LA PROFECÍA

INTRODUCCIÓN 791
Artículo 1. ¿La profecía, es un hábito o un acto? 804
Artículo 2. ¿Son las conclusiones demostrables objeto de la profecía? 816
Artículo 3. ¿Es la profecía un fenómeno natural? 822
Artículo 4. ¿Se requiere una disposición natural para la profecía? 840
Artículo 5. ¿Requiere la profecía santidad de vida? 846
Artículo 6. ¿Ven los profetas en el espejo de eternidad? 851
Artículo 7. ¿En la revelación profética, son impresas sobrenaturalmente en la mente del profeta nuevas especies de las cosas o sólo una luz intelectual? 862
Artículo 8. ¿Se realiza toda revelación profética por medio de ángeles? 871
Artículo 9. ¿El profeta se ve enajenado de los sentidos siempre que es tocado por el espíritu de profecía? 875
Artículo 10. ¿Es adecuada la división de la profecía en profecía de predestinación, presciencia y conminación? 881
Artículo 11. ¿Se da en la profecía una verdad inmutable? 892
Artículo 12. ¿La profecía que se da sólo con visión intelectual, es superior a la que se produce con visión intelectual al mismo tiempo que con visión imaginativa? 898
Artículo 13. ¿Los grados de la profecía se diferencian por la visión de la imaginación? 909
Artículo 14. ¿Es Moisés superior a los demás profetas? 917

CUESTIÓN SOBRE LOS DEMONIOS

INTRODUCCIÓN..... 925
Artículo 1. ¿Tienen los demonios un cuerpo unido a sí mismos por naturaleza? 936
Artículo 2. ¿Los demonios son malos por naturaleza o por su voluntad? 953
Artículo 3. ¿El diablo al pecar apeteció ser igual a Dios? 968
Artículo 4. ¿Pecó o pudo pecar el diablo en el primer instante de su creación? 980
Artículo 5. ¿Puede el libre albedrío de los demonios volver al bien después del pecado? 996
Artículo 6. ¿Se oscureció el entendimiento del diablo después del pecado hasta el punto de poder incurrir en error o decepción? 1010
Artículo 7. ¿Conocen los demonios las cosas futuras? 1025
Artículo 8. ¿Conocen los demonios nuestros pensamientos internos? 1040
Artículo 9. ¿Pueden los demonios transformar formalmente los cuerpos?..... 1051
Artículo 10. ¿Pueden los demonios mover localmente los cuerpos? 1061
Artículo 11. ¿Pueden los demonios alterar el conocimiento del alma en su capacidad sensitiva interior y exterior? 1066
Artículo 12. ¿Pueden los demonios alterar el entendimiento humano? 1076

Págs.

APÉNDICE: **Sinopsis de los escritos seleccionados en esta edición** 1087

ÍNDICES DE LOS VOLÚMENES DE TEOLOGÍA:
Índice general de los volúmenes de Teología 1115
Índice bíblico 1117
Índice de autores y obras citados por Santo Tomás 1139
Índice de materias doctrinales 1171

PRESENTACIÓN DEL QUINTO VOLUMEN

En este volumen se recogen escritos de suma importancia en la teología de Santo Tomás e imprescindibles para profundizar temas tratados en las dos grandes Sumas Teológicas que él escribió. Se abre el volumen con un Compendio de Teología abreviado y que intencionadamente soslaya los temas de discusión académica para obtener un manual elemental de teología cristiana. Este *Compendium theologiae* apenas fue objeto de atención en la enseñanza académica de la teología de Santo Tomás, pero hoy se le presta singular atención, como lo comprueban las abundantes traducciones y su interés catequético y pastoral, si bien con el lamento de que la obra quedara inacabada, al igual que sucedió con la Suma de Teología. La exposición que nos ha llegado comprende, en primer lugar, el tratado de la fe o lo que se debe creer para tener la vida divina; en segundo lugar, lo que es legítimo esperar o el contenido de toda oración cristiana, apenas iniciado; falta, en tercer lugar, la exposición de la virtud suprema de la caridad. En conjunto, es una exposición teológica que recuerda el *Enquiridion* de San Agustín por sintetizar la teología en torno a la vida teologal del alma humana.

Entender la vida cristiana como un ejercicio de virtudes teologales, entendidas como facultades para realizar actos entitativamente sobrenaturales, es un elemento peculiar de la teología tomasiana. Por eso, las tres virtudes teologales fueron también seleccionadas en su magisterio como cuestiones dignas de disputas académicas del más alto nivel. Estas tres cuestiones disputadas acerca de la fe, esperanza y caridad, aunque redactadas en tiempos distintos y dadas a luz en colecciones distintas, han sido recogidas en este volumen y el lector percibirá en su lectura su gran densidad teológica y su valor señero en toda la tradición teológica hasta nuestros días. En su conjunto, constituyen un tratado teológico de la vida cristiana.

Entre los opúsculos de Santo Tomás hay dos que, sin ser tratados sistemáticos, se pronuncian sobre errores concretos de cristianos orientales y sobre los que el santo tuvo que pronunciarse a petición de Urbano IV o de hermanos en religión que vivían en contacto con aquellos cristianos. Se trata, por tanto, de pareceres teológicos sobre doctrinas entonces vigentes en el oriente cristiano. Son los opúsculos *Contra errores graecorum* y *De rationibus fidei,* que aquí hemos incluido por su relevancia teológica, aunque se trate de escritos circunstanciales. No olvidemos que algunos de los temas aquí tratados iban a ser objeto de disputa en el Concilio ecuménico al que había sido convocado Santo Tomás y en cuyo viaje le sorprendió la muerte.

Como los temas referentes al conocimiento fueron los más socorridos y dilucidados en los escritos y la docencia del Aquinatense, les dedicó varias cuestiones académicas. Entre ellas hay una dedicada al conocimiento profético, que fue dictada en su primera docencia parisina y donde

abordaba los principales problemas de este conocimiento: su naturaleza, su contenido, la potencia que perfecciona, sus formas y su atributo de veraz, así como su calidad de don divino carismático. Todo ello es un esbozo de lo que después expondrá en la Suma de Teología, donde la profecía es abordada como una gracia no santificante o carisma singular de algunos miembros del pueblo de Dios. También, y por el mismo motivo, se recoge una cuestión *de quolibet* acerca de los Sentidos de la Sagrada Escritura, donde, aun sin plantear lo que hoy es un tema muy candente, se expresa el pensamiento tomista sobre una cuestión que nunca más trató directamente.

Es conocido el puesto importante que en los escritos de Santo Tomás ocupa su angelología, a la que están dedicadas muchas cuestiones en las dos grandes Sumas. Aquí se recoge una cuestión disputada sobre los demonios, que, no obstante el título, es un resumen ilustrativo de toda su angelología. De ahí la desacostumbrada extensión de la cuestión disputada, que una vez más nos confirma que fuera impensable que su exposición se hiciera en una sola sesión académica. En ella se recogen los grandes problemas abordados por el doctor en sus escritos: la naturaleza plenamente espiritual de los ángeles, su conocimiento y libertad, la condición de su pecado y su reversibilidad y los poderes que tienen sobre los hombres. No podíamos dejar fuera de nuestra colección una cuestión que se enfrenta con un tema al que dedicó gran parte de su excepcional inteligencia. La cuestión complementa teológicamente lo que había expuesto, desde un punto de vista predominantemente filosófico, en el tratado *De substantiis separatis* que el lector puede consultar en el volumen IV de esta edición.

Aunque la presente edición no pretende ser un comentario ni una exposición de la doctrina de los escritos de Santo Tomás, se ha procurado encomendar la traducción, introducción y notas doctrinales a peritos en el pensamiento del santo doctor con suficiente aval en sus publicaciones o enseñanza. El *Compendio de Teología* ha sido traducido por Ángel Martínez Casado, profesor de Historia de la Iglesia en la Universidad Pontificia de Salamanca y especialista en el pensamiento medieval. La introducción se debe a Gregorio Celada Luengo, profesor en la Facultad de Teología de San Esteban y autor de importantes escritos sobre la vida y obras de Santo Tomás. Las cuestiones disputadas sobre las virtudes teologales han sido traducidas por Pedro Arenillas Sangrador, colaborador de otros volúmenes de esta edición, y Jesús Villa Pérez. Las introducciones y notas doctrinales son obra de Martín Gelabert Ballester, catedrático en la Facultad de Teología de Valencia y autor de rigurosos trabajos sobre la vida teologal. El opúsculo *Contra errores graecorum* ha sido preparado por Alberto Escallada Tijero, doctor en Ciencias Eclesiásticas Orientales y profesor emérito de la Facultad de San Esteban. El siguiente opúsculo de tipo controversia, que es el *Tratado sobre las razones de la fe*, es introducido por Antonio Osuna Fernández-Largo y traducido por Ángel Martínez Casado, cuya labor de traducción se hace también presente en éste y en otros volúmenes de la edición. Las cuestiones disputadas sobre la profecía y sobre los sentidos de la Escritura son fruto de esmerada investigación de Eliseo Rodríguez Gutiérrez, profesor de Introducción a la Escritura y Antiguo Testamento en la Facultad de San Esteban e investigador de los temas de la inspiración bíblica y de la profecía. La cuestión

sobre los demonios, que al igual que las demás cuestiones contenidas en este volumen son traducidas por primera vez al español, está editada por Luis López de las Heras, profesor largos años de exégesis y benemérito colaborador en otros volúmenes de esta colección y cuya reciente muerte, antes de la publicación de este volumen, lamentamos por perder un religioso ejemplar y un estudioso asiduo de Santo Tomás. Esta traducción es el último escrito de este docto profesor y abundante publicista.

Al final de este volumen se ofrece el elenco completo de los Opúsculos y de las Cuestiones Disputadas de Santo Tomás de Aquino. En ellas el lector puede confrontar la referencia a los Opúsculos y Cuestiones que han sido publicados en los cinco volúmenes de esta edición y su localización en los diversos tomos. En la sinopsis se podrá apreciar que se ha publicado una parte muy significativa de la totalidad de esos escritos, así como los motivos de la selección realizada, que ofrece lo más valioso y perdurable de los Opúsculos y Cuestiones que han llegado hasta nosotros.

Con este volumen damos término al proyecto de hace años de presentar al público de habla española los Opúsculos y una selección importante de las más valiosas y perdurables Cuestiones Disputadas de Santo Tomás, que nunca habían sido traducidas hasta ahora o, si lo fueron, no habían ido acompañadas de introducciones y notas clarificadoras para un provechoso estudio de las doctrinas que contienen. La edición es bilingüe y se sirve del texto de sumo valor crítico de la edición Leonina en los tratados y cuestiones ya publicados por ella.

Queremos dar testimonio de nuestro agradecimiento a la Biblioteca de Autores Cristianos por el asesoramiento técnico prestado a la edición de los cinco volúmenes y la inversión financiera efectuada, sin los cuales no podría haber visto la luz esta obra. Es una honra de la Biblioteca de Autores Cristianos haber llevado a cabo tamaño servicio a la difusión del pensamiento cristiano y del conocimiento de la filosofía y la teología de Santo Tomás de Aquino.

También reiteramos nuestro reconocimiento a la Comisión Leonina para las obras de Santo Tomás por habernos permitido usar el texto fijado por ellos tras el estudio y confrontación de todos los códices existentes. Hemos usado su texto en las cuestiones y opúsculos que han sido publicados por ella. Y también hemos aprovechado el valioso aparato histórico y de citas implícitas que ofrecen los tomos de la Leonina y que tanto agradecerán en adelante los estudiosos de Santo Tomás. Gracias por su inestimable contribución a la permanencia vigente del pensamiento del gran Doctor de Aquino.

ANTONIO OSUNA

En la fiesta de Santo Tomás de 2008

SIGLAS DE LAS OBRAS DE SANTO TOMÁS

Cat. Aur. Super Mt. Mc. Lc. Io.	Catena aurea super quatuor Evangelia
Compend. Theol.	Compendium Theologiae seu Brevis Compilatio Theologiae ad Fratrem Raynaldum
Cont. errores graec.	Contra errores graecorum ad Urbanum IV Papam
Cont. Gent.	Summa contra Gentiles seu de veritate catholicae fidei [l.3 (libro) c.6 (capítulo)]
Cont. impugn. relig.	Contra impugnantes Dei cultum et religionem
Cont. retrahent.	Contra pestiferam doctrinam retrahentium homines a Religionis ingressu
De aeternit. mundi	De aeternitate mundi contra murmurantes
De angelis	De angelis seu de substantiis separatis ad Fratrem Raynaldum de Piperno
De anima	Q.D. De anima
De art. fid.	De articulis fidei et Ecclesiae sacramentis
De carit.	Q.D. De caritate
De correct. fra.	Q.D. De correctione fraterna
De demonstr.	De demonstratione
De different. verb.	De differentia verbi divini et humani
De duob. praecept.	De duobus praeceptis caritatis et decem legis praeceptis
De ente et ess.	De ente et essentia
De fallaciis	De fallaciis ad quosdam nobiles artistas
De forma absol.	De forma absolutionis sacramentalis
De instant.	De instantibus
De iudic. astror.	De iudiciis astrorum
De malo	Q.D. De malo
De mixt. element.	De mixtione elementorum ad Magistrum Philippum de Castrocaeli
De motu cord.	De motu cordis ad Magistrum Philippum de Castrocaeli
De natur. accident.	De natura accidentis
De natur. gener.	De natura generis
De natur. mater.	De natura materiae et dimensionibus interminatis
De natur. verb. intellect.	De natura verbi intellectus
De operat. occult.	De operationibus occultis naturae ad quemdam militem ultramontanum
De perfec. vitae spirit.	De perfectione vitae spiritualis
De pot.	Q.D. De potentia Dei
De princ. indiv.	De principio individuationis
De princ. natur.	De principiis naturae ad Fratrem Sylvestrum
De prop. modal.	De propositionibus modalibus
De quatuor oppos.	De quatuor oppositis
De rat. fid.	De rationibus fidei ad cantorem Antiochenum
De regim. iudaeor.	De regimine iudaeorum Epistola ad Ducissam Brabantiae
De regim. princ.	De regno seu de regimine principum ad Regem Cypri

De secr.	De secreto
De sortibus	De sortibus ad Dominum Iacobum de Burgo
De spe	Q.D. De spe
De spirit. creat.	Q.D. De spiritualibus creaturis
De un. Verbi	Q.D. De unione Verbi Incarnati
De unit. intell.	De unitate intellectus contra Averroistas Parisienses
De verit.	Q.D. De veritate
De virt. card.	Q.D. De virtutibus cardinalibus
De virtut.	Q.D. De virtutibus in communi
Decret. 1	In Decretalem Primam
Decret. 2	In Decretalem Alteram Expositio
Ep. Ad Bernardum	Epistola ad Bernardum, abbatem Casinensem
Ep. De modo stud.	Epistola de modo studendi
Exposit. Ave Maria	Expositio in salutationem angelicam, videlicet Ave Maria
Exposit. In duo praec.	Expositio in duo praecepta caritatis et in decem legis praecepta
Exposit. In Symbolum	Expositio In Symbolum Apostolorum, scilicet «Credo»
Exposit. Pater Noster	Expositio devotissima orationis Dominicae, videlicet Pater Noster
In Boet. De Trin.	Expositio super Boethii De Trinitate
In De anima	In Aristotelis Librum De Anima Commentarium
In De caelo	In libros Aristotelis De caelo et mundo Commentaria
In De causis	Expositio super Librum De causis
In De div. nom.	Expositio super Dyonisii De divinis nominibus
In De generat. et corrupt.	In Librum primum Aristotelis De generatione et corruptione Commentarium
In De hebdom.	Expositio super Boethii De hebdomadibus
In De mem. et reminisc.	In Aristotelis Librum de memoria et reminiscentia
In De sensu et sens.	In Aristotelis Librum De sensu et sensato Commentarium
In Ethic.	In decem Libros Ethicorum Aristotelis Ad Nichomachum Expositio
In Ier.	In Ieremiam Prophetam Expositio
In Io.	In Evangelium S. Ioannis Commentarium
In Iob	Expositio super Iob ad litteram
In Is.	In Isaiam prophetam Expositio
In Metaphys.	In Metaphysicam Aristotelis Commentaria
In Meteorol.	In Libros Aristotelis Meteorologicorum Commentaria
In Mt.	In Evangelia S. Matthaei Commentaria
In Periherm.	In Aristotelis Libros Peri Hermenias Commentaria
In Physic.	In octo Libros Physicorum Aristotelis Commentaria
In Polit.	In octo Libros Politicorum Aristotelis Expositio
In Post. Analyt.	In Aristotelis Libros Posteriorum Analyticorum Commentaria
In Ps.	In Psalmos Davidis Expositio
In Rom.-In 1 Cor.-In 2 Cor.-In Gal.-In Eph.-In Phil.-	

In Col.-In I Thess.-In 2 Thess.-In 1 Tim.-In 2 Tim.-In Tit.-In Philem.-In Hebr.	Super Epistolas S. Pauli Expositio [2 (capítulo) lect.1 (lección)]
In Sent.	Scriptum Super quatuor Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi [1-2-3-4 (libros) d.3 (distinciones) q.2 (cuestiones) a.2 (solución) qa.2 (cuestiúnculas) obi.1 (objeciones) sed c.1 (argumentos sed contra) ad 2 (respuestas a las objeciones)]
In Thren.	In Threnos Ieremiae Prophetae Expositio
Off. De fest. Corp. Christi	Officium de festo Corporis Christi ad mandatum Urbani Papae IV dictum festum instituentis
Piae preces	Piae preces
Princ. Hic est	Principium: Hic est liber. De commendatione et partitione Sacrae Scripturae
Princ. Rigans Mont.	Principium: Rigans Montes. De commendatione Sacrae Scripturae
Quodl.	Quaestiones quodlibetales
Resp. de art. 6	Responsio de 6 articulis ad Lectorem Bisuntinum
Resp. de art. 36	Responsio de 36 articulis ad Lectorem Venetum
Resp. de art. 43	Responsio de 43 articulis
Resp. de art. 108	Responsio ad Fratrem Ioannem Vercellensem Generalem Magistrum Ordinis Praedicatorum de articulis 108 sumptis ex opere Petri de Tarantasia
Resp. super mater. vendit.	De emptione et venditione ad tempus ad Fratrem Iacobum Viterbiensem, Lectorem Florentinum
Summa	Summa Theologiae [1 - 1-2 - 2-2 - 3 (partes) q.3 (cuestiones) a.2 (solución del artículo) obi.2 (objeciones) sed c.2 (argumentos sed contra) ad 2 (respuestas a las objeciones)]
Suppl.	Supplementum Summae Theologiae

SIGLAS DE LAS FUENTES DE SANTO TOMÁS *

AL	*Aristoteles latinus*. Corpus Philosophorum Medii Aevi Academiarum consociatarum auspiciis et consilio editum.
Alonso	PEDRO HISPANO, *Obras filosóficas*. II: *Comentario al «De anima» de Aristóteles*. III: *Expositio libri De anima*. Ed. de M. Alonso (Instituto de Filosofía Luis Vives, serie A n.3-4; CSIC Madrid 1944 y 1952).
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos (Madrid).
Baeumker	ADAM PULCHRE MULIERIS (Adam de Puteorum Villa), LIBER DE INTELLIGENTIIS, en Cl. Baeumker, *Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des XIII. Jahrhunderts* (Aschendorff, Münster i. W. 1908) 1-71. Y también *Avencebrolis* (Ibn Gebirol) *Fons Vitae*. Ex arabico in latinum translatum ab Iohanne Hispano et Dominico Gundissalino, edidit C. Baeumker (Münster 1892-1895).
B(e)t.	*John Damascene, De Fide Orthodoxa*. Versions of Burgundio and Cebanus, E. M. Buytaert, edit. (St. Bonaventure, Lovaina-Paderborn 1955).
BK	*Aristoteles Graece* ex recensione Immanuelis Bekkeri edidit Academia regia Borussica (Berolini 1831. Editio altera quam curavit O. Gigon, Berolini apud W. De Gruyter et socios 1960).
Borgnet	ALBERTO MAGNO, *Opera omnia* cura et labore A. Borgnet, 38 vols. (París 1890-1899).
CC	*Corpus Christianorum seu nova Patrum collectio. Series latina* (Brepols, Turnhout - París 1953ss).
Colon.	ALBERTO MAGNO, *Opera omnia...*, curavit Institutum Alberti Magni Coloniense (Monasterii Westfalorum 1951ss).
Crawford	AVERROES, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros* (a Michaele Scoto transl.) recensuit F. S. Crawford. Tom. VI/1 (The Mediaeval Academy of America, Cambridge, Mass. 1953).
CSEL	*Corpus Scriptorum ecclesiasticorum latinorum* editum consilio et impensis Academiae Litterarum Vindobonensis (Vindobonae-Lipsiae 1866ss).
Dion.	*Dionysiaca*. Recueil donnant l'ensemble des traductions latines des oeuvres attribués au Denys l'Aréopagite..., 2 vols. (Desclée de Brouwer, Bruges 1937).
Dz	*Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, quod primum edidit Henricus Denzinger et quod funditus retractavit, auxit, notulis ornavit A. Schönmetzer* (Herder, Barcinone - Friburgi B. - Romae - Neo-Eboraci ^{36}1976).

* La lista completa de las fuentes usadas por Santo Tomás en sus obras se encuentra en el volumen I p.XXXIX-XLIV. Aquí sólo se recogen las siglas de las fuentes citadas en el presente volumen.

Friedberg	*Corpus Iuris Canonici.* Editio Lipsiensis post Ae. L. Richteri curas... recognovit et adnotatione critica instruxit Aemilius Friedberg (Lipsiae 1879. Reimpresión fotomecánica: Graz 1959).
Govi	*L'Ottica di Claudio Tolomeo da Eugenio...,* pubbl. da G-Govi (Torino 1885).
Guill. Altiss.	GUILLELMUS ALTISSIODORENSIS, *Summa aurea,* J. Ribaillier edit. (Specilegium Bonaventurianum 17, Liber Secundus t.I; Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Grottaferrata-París 1982).
Halm	*Rhetores latini minores...* Marius Victorinus, *Explanationes in Ciceronis Rhetoricam* (Leipzig 1863).
Krueger-Mommsen	*Corpus Iuris civilis.* I. *Institutiones* recognovit P. Krueger (Berolini 1893). *Digesta* recognovit Th. Mommsen (Berolini 1893). II. *Codex Iustinianus* recognovit P. Krueger (Berolini 1892).
Leclercq	S. BERNARDUS, *Opera* ad fidem codicum recensuerunt J. Leclercq, C. H. Talbot, H. M. Rochais, 7 vols. (Romae 1957-1971).
Leonina	*Sancti Thomae Aquinatis doctoris Angelici Opera Omnia iussu Leonis XIII P. M. edita,* cura et studio fratrum Ordinis Praedicatorum (Roma 1882ss, en curso de publicación).
Lib.	*Liber de fide Trinitatis ex diversis auctoribus sanctorum graecorum confectus contra graecos,* en Sancti Thomae de Aquino Opera omnia, tomus XL pars A (Romae, ad sanctae Sabinae 1967) p.97-151.
MG	MIGNE, J.-P., *Patrologiae Cursus completus. Series graeca,* 166 vols. (París 1857-1886).
Minio-Paluello	*Aristoteles latinus. Categoriae vel Praedicamenta* (AL I 1-5), Translatio Boethii, editio composita, edidit L. Minio-Paluello (Bruges-París 1961).
ML	MIGNE, J.-P., *Patrologiae Cursus completus. Series latina,* 218 vols. y 4 vols. de índices (París 1844-1864).
Mommsen	Véase Krueger-Mommsen.
Muckle	*Algazel's Metaphysics. A medieval Translation*, ed. by J. T. Muckle (St. Michael's College, Toronto 1933). Y ISAAC ISRAELI, *Liber de definitionibus,* J. T. Muckle edit.: AHDLMA 11 (1937-38) 299-340.
Ribaillier	Véase Guill. Altiss.
Schmitt	S. ANSELMUS CANTUARENSIS, *Opera omnia,* rec. Fr. S. Schmitt, 6 vols. (Edimburgo 1946-1961. Neudruck Stuttgart-Bad Cannstadt 1938-1961, reprint 1968).
Scoto	ARISTÓTELES, *Metaphysica Nova.* Translatio ex arabico in latino sermone a Scoto. Exstat in editione operum Averrois, t.8 (Venetiis apud Iunctas 1562).
Steele	ARISTÓTELES, *Metaphysica.* Translatio vetustissima, en R. Steele, *Opera hactenus inedita Rogeri Baconi,* fasc. XI, *Questiones altere supra libros prime philosophie Aristotelis* (Metaphysica I-IV) (Oxoni 1932).
Summa fr. Alexandri	ALEXANDER DE HALES, *Summa Theologica seu sic ab origine dicta «Summa fratris Alexandri»,* studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae (Ad Claras Aquas 1924-1948).
Van Riet	*Avicenna latinus, Liber de Anima seu Sextus De Naturalibus*, édition critique de la traduction médiévale par S. van Riet (Lovaina-Leiden, libri 1-3: 1972; libri 4-5: 1968). Y *Liber de Philosophia Prima sive Scientia divina,* édition critique de la traduction latine médiévale par S. van Riet (Lovaina-Leiden, libri 1-4: 1977; libri 5-10: 1980).

Verbeke — NEMESIUS D'ÉMÈSE, *De natura hominis*. Traduction de Burgundio de Pise, G. Verbeke et J. R. Moncho, edit. (Corpus Latinorum Commentariorum in Aristotelem Graecorum, suppl. 1; E. J. Brill, Leiden 1975).

Waszink — CALCIDIUS, *Plato, Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus*. In societatem operis coniuncto P. J. Jensen, edit. J. H. Waszink (Plato latinus IV; Londini et Leidae 1962).

COMPENDIO DE TEOLOGÍA

INTRODUCCIÓN DE

GREGORIO CELADA LUENGO

TRADUCCIÓN Y NOTAS TÉCNICAS DE

ÁNGEL MARTÍNEZ CASADO

INTRODUCCIÓN

Las biografías antiguas de santo Tomás hablan de sus secretarios y del método del dictado. Según la tradición, podía dictar «al mismo tiempo sobre diversas materias a tres o cuatro secretarios a la vez»[1]. Esta forma de trabajo favorecía la cercanía y la colaboración de los componentes del equipo. Vale la pena anotar aquí una curiosidad. Tomás no se dedicó al aprendizaje de la caligrafía, que era una especialidad muy cultivada en la Edad Media. Sabía escribir, pero la posibilidad de contar con especialistas y equipos de trabajo propios terminan haciendo que su letra no fuera muy cuidada y, en ocasiones, su letra resulta ilegible[2]. De hecho, sus autógrafos pertenecen al primer período de su carrera y conservan diversas formas de redactar hasta llegar a la última. Se dedicó a escribir, pero más a dictar. Cuentan que una vez que se había sentado fatigado y cansado, continuaba dictando prácticamente dormido.

1. Una fecunda amistad

El más conocido y fiel secretario será Reginaldo de Piperno, pero la crítica también identifica a otros varios. Piperno (deformación de Priverno) es un antiguo asentamiento sometido a los romanos, en el Lacio meridional, a unos cuatro kilómetros de Fossanova, donde murió santo Tomás. Conocido como su *socius continuus*, es decir, el fraile que lo acompañó como secretario y confidente durante la época más fecunda de su vida de escritor. Entre los dominicos el cargo de *lector* se confería a los que hacían de especie de secretarios o asistentes con los maestros en teología. No se puede precisar la fecha del comienzo de esta colaboración, pero habitualmente se dice que lo pidió el mismo santo Tomás en el año 1259 desde París, lo cual quiere decir que le acompañará desde la primera etapa italiana hasta el final. Enseñante después de la muerte de Tomás, llegó al episcopado, pero no fue confirmado en este cargo. Muere entre 1285 y 1295[3].

Esta cercanía los convierte en amigos. Por eso, es muy importante su contribución para las fuentes primarias de la vida del fraile dominico. La serie de datos familiares y episodios íntimos, que recogen las fuentes de

---

[1] Las citas biográficas se toman de GUILLERMO DE TOCCO, *L'histoire de saint Thomas d'Aquin*, trad., introd. y not. de C. le Brun-Gouanvic (París 2005) 18, 57.

[2] P. M. GILS, *S. Thomas écrivain*. SANCTI THOMAS DE AQUINO, *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita: Praefatio*, t.50 (Roma-París 1992) 175-209.

[3] A. DONDAINE, *Aperçu sur la vie de Réginald*, en Mélanges Eugène Tisserant, vol. VI (Studi e Testi 236), Vaticano 1964, 369-375). A él se le atribuye la terminación de la *Suma de teología con el Suplemento*, aunque la crítica actual es más reservada en esta atribución: SANCTI THOMAE DE AQUINO, *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita: Praefatio*, t.12 (Roma 1906) p.XVI.

la vida de santo Tomás, los transmite Reginaldo. El biógrafo Tocco tuvo la oportunidad de encontrarse con él que tan bien conocía al protagonista de la biografía. Merece la pena evocar algunos episodios de esta amistad.

La proverbial abstracción de santo Tomás hacía que le pasaran inadvertidos aspectos materiales que podían perjudicar su integridad física. El mismo Reginaldo dice que era como la «nodriza», pues estaba atento a diversos aspectos materiales que el maestro descuidaba[4]. Tolomeo de Lucca narra que su maestro le curó milagrosamente una fuerte fiebre mediante la imposición de una reliquia de santa Inés[5]. Para celebrar este acontecimiento Tomás estableció ofrecer una buena comida cada año a los estudiantes por la fiesta de la santa el 21 de enero de 1273. Por eso, sólo pudo cumplir su propósito un año.

El perfil de la carrera de Tomás se configura mejor como el de un religioso, que se considera satisfecho con la condición que había elegido, que con el de un teólogo especulativo. A finales de su vida, en febrero de 1274, se pone en viaje para asistir al concilio de Lyón, convocado por Gregorio X con vistas a la unión con el mundo griego, acompañado de una pequeña caravana. En un momento del largo viaje rumbo a Roma, Tomás se golpeó la cabeza contra un árbol. El accidente no parece afectarle. Su inseparable secretario Reginaldo trataba de animarlo hablándole de los honores del cardenalato, que le esperaban, y de lo importante que era para la Orden. Era normal, incluso entre los mendicantes, que la carrera eclesiástica culminara con alguna prebenda. Tomás le replicó: «Hijo mío, no te inquietes por esto. Entre otros deseos, he pedido a Dios y obtenido, por lo que le doy gracias, el de llevarme de esta vida en el estado de humildad en el que me encuentro, sin que ninguna autoridad me otorgue una distinción que cambiaría este estado»[6].

El biógrafo expone la costumbre de Tomás, siempre preocupado por enseñar lo justo sobre los asuntos de la fe, de acudir al Señor en la oración. Los maestros parisienses le habían preguntado y se manifestaban dispuestos a aceptar su sentencia sobre la permanencia de los accidentes eucarísticos *sin sujeto*, una de las espinosas cuestiones de la teología. La filosofía no podía concebir semejante realidad. Las biografías dicen que se fue ante el crucifijo con el libro abierto orando con los brazos en cruz, «a fin de obtener la inteligencia de los misterios divinos». En esta situación Cristo se le hizo visible, siendo testigos su secretario fray Reginaldo y algunos otros hermanos, y se dirige al insigne maestro de la siguiente manera: «Bien has escrito, Tomás, sobre el sacramento de mi cuerpo y bien has respondido a la cuestión que te fue propuesta, por cuanto el hombre que se encuentra en la condición actual puede comprender y según las categorías humanas se puede expresar»[7].

A veces se usan las palabras finales de santo Tomás sobre su obra para desautorizar su tarea. Bartolomé de Capua refiere en el proceso de canonización, casi cincuenta años después de los acontecimientos, que ante

---

[4] Tocco, 63,126; 47,103-104; 43,96-98; 48,105.
[5] *S. Thomae Aquinatis vitae et fontes praecipuae*, ed. A. Ferrua (Alba 1968) 363.
[6] Tocco, 63,126-127.
[7] Ibíd., 52,110-111.

la insistencia de Reginaldo para que continuara su trabajo de escribir declara: «Reginaldo, no puedo porque todas las cosas que he escrito me parecen paja (*videntur michi palee*)»[8]. En cambio Tocco, más cercano a los hechos y mejor informado, relata algo parecido. La escena se sitúa cuando se encontraba enfermo en casa de su hermana, en el castillo de San Severino. Todos estaban sorprendidos por su actitud taciturna, hasta que Reginaldo se atrevió a zarandearlo. El maestro salió de su somnolencia y le dijo: «Reginaldo, hijo mío, te revelaré el secreto, pero prohibiéndote que lo digas a nadie en mi vida. He dejado de escribir, porque se me han revelado tales cosas, que las que he escrito y enseñado, me parecen de poca importancia (*modica mihi videntur*), y por esto espero en Dios que, como mi doctrina, también mi vida pronto llegará a su fin»[9]. Más allá de las interpretaciones sobre las famosas palabras, este juicio de Reginaldo se atiene mejor al desarrollo de la historia, pues su testimonio es más fresco y cercano que el de la canonización, que es tardío y de segunda mano.

2. Información sobre la obra

Varios de los escritos de santo Tomás responden a peticiones puntuales de eclesiásticos eminentes, reyes o desconocidos frailes. No negó su colaboración a las consultas que se le hacían. Por eso, no podía quedar sin respuesta una petición más íntima y convincente, ya que provenía de su secretario y compañero. Para este entrañable compañero escribe su *Compendio de teología*[10]. En la mayoría de los manuscritos de esta obra se menciona, al principio, a Reginaldo de Piperno como el destinatario: «Con el fin de ofrecerte, mi querido hijo Reginaldo, un compendio de la doctrina cristiana que puedas tener siempre a la vista...»[11]. Este libro, pues, manifiesta la condición de un maestro que, entregado por entero a profundos temas teológicos, mantiene no obstante un espíritu cercano y cordial a las necesidades de sus hermanos.

Autor y título

Los antiguos manuscritos de finales del siglo XIII comienzan con las palabras *Aeterni Patris Verbum* y atribuyen unánimemente la obra a *Frater Thomas de Aquino*. También la mencionan las listas de las obras del santo, aunque no coinciden los títulos. Los diversos *incipit* aluden a un compendio de teología, a cierta breve suma, a breve compilación de teología, a tratado y a un opúsculo (*libellus*), indicando así su condición de

---

[8] *Fontes vitae,* ed. M.-H. LAURENT (Toulouse 1937) 79,376-377.

[9] TOCCO, 47,103.

[10] También dedicó a Reginaldo *Sobre las sustancias separadas*. En la dedicatoria confiesa que estaba tan atareado en la redacción de obras que no tiene tiempo ni para asistir al coro.

[11] *Compendio de teología* I,1: para las citas de esta obra se sigue la división de la edición leonina: I indica *De fide* y II es *De spe*. Para no interrumpir el texto se cita dentro del mismo como *CTh* con el número romano para el tratado y los números cardinales para el capítulo correspondiente.

obra concisa y sintética. La tradición manuscrita e impresa es muy abundante. Los editores de la leonina identifican hasta ochenta y tres manuscritos: «Además de 10 fragmentos, han sido conseguidos 83 manuscritos. Sólo cuatro tienen el *De Spe* (todo o en parte)»[12]. Sin duda el *De fide* tuvo mucha difusión. La tradición crítica y manuscrita del *De spe* cuenta con 43 testimonios, de los cuales seis son fragmentarios. En alguno se dice poco después del comienzo del extenso capítulo IX que «se duda que esto que sigue hasta el principio del otro libro sea de fray Tomás»[13].

Para la tradición literaria la autenticidad de esta obra sin terminar está suficientemente asegurada. Este tratado debía constar de tres partes, según el esquema de las virtudes teologales, pero sólo es completa la primera. La segunda parte la compuso hasta el capítulo X. De la tercera parte, ni una palabra.

El título de la obra varía según los manuscritos. Entre ellos cabe mencionar los siguientes: *De fide et spe ad fratrem Raynaldum*; *De fide, spe et caritate ad fratrem Raynaldum*; *Brevis compilatio theologiae ad fratrem Raynaldum de Piperno*. Junto a éstos dominan dos: *Compendium theologiae ad fratrem Raynaldum socium suum carissimum*; *Brevis compilatio theologiae*. Otros manuscritos sólo se refieren al final como *libro de la fe católica*. «La extrema variedad de los títulos mencionados por las listas de las *Opera fratris Thomae* y por los manuscritos, autoriza a suponer que el arquetipo no llevaba título, aunque Tocco haya escrito: "... quem nominavit Compendium theologiae". Sóncinas y los impresores han vulgarizado este título, que es de los más antiguos»[14]. Es sabido que las obras medievales no llevaban títulos. Tomás no puso título, incluso a su obra más conocida, por eso es acertado en este caso pensar que el arquetipo no llevaba el título que hoy se usa. Como se puede apreciar, desde antiguo, se mantiene la denominación de los dos tratados supervivientes: *De fide* y *De spe*.

Los títulos de los capítulos no aparecen en todas las copias y no son iguales en los diversos testimonios de la tradición. La división y numeración del libro en capítulos comenzó a hacerse en las ediciones impresas. Los editores leoninos mencionan como primera impresión de la obra, además de una edición sin fecha ni lugar, la hecha por Pablo Sóncinas, editada en 1488 en Milán. A partir de entonces se ha tratado de completar los títulos de los capítulos, siendo la edición piana la que ha marcado la pauta a la que se atienen otras ediciones[15].

Según esta división, el tratado *De fide* se compone de 246 capítulos, comprendido el prólogo del capítulo primero, que se mantiene en esta

---

[12] H.-F. DONDAINE, *Préface:* SANCTI THOMAE DE AQUINO, *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t.42 (Roma 1979) 8.

[13] G. DE GRANDPRÉ, *Troisième partie. Édition du De Spe:* SANCTI THOMAE DE AQUINO, *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t.42 (Roma 1979) 49.

[14] Ibíd., 40; ediciones impresas Ibíd., 18-19. Tocco menciona el título *Compendio de teología*, o.c., 18, 55.

[15] Se llama *piana* porque la patrocinó Pío V. SANCTI THOMAE DE AQUINO, *Opera omnia*, Roma 1570-1571. Además de la edición leonina, es muy conocida SANCTI THOMAE DE AQUINATIS, *Opuscula theologica I. De re dogmatica et morali*, ed. R. Verardo (Turín-Roma 1954) 13-138. En castellano, *Compendio de teología* o *Brevis Summa de fide*, última obra escrita por santo Tomás de Aquino, trad. L. CARBONERO Y SOL (Madrid 1881); *Compendio de teología*, trad. J. I. Saranyana-J. Restrepo Escobar (Rialp, Madrid 1980).

traducción. En esta parte hay un capítulo que ha merecido la atención de los peritos. El capítulo V sobre la eternidad de Dios es de una brevedad sorprendente y casi a renglón seguido en el capítulo VII vuelve a tratar la misma cuestión (*CTh* I 5 y 7). Los editores subrayan que no debe extrañar, porque en la *Suma contra Gentiles* I 15 que seguramente tuvo en consideración al redactar esa obra, también había tratado el tema una y otra vez. Puede que viera nuevas razones para introducir un nuevo capítulo sobre el mismo tema. Algunos han puesto en duda la autenticidad del primero, pero no parece que haya motivos para ello. El autor pudo juzgar demasiado sintética la primera redacción[16].

Una curiosidad de esta historia la constituye la toma de posición del primer traductor al castellano. En lugar del capítulo 224 se introduce una «nota importantísima» mantenida en ediciones sucesivas, a causa de la doctrina de santo Tomás acerca del pecado original en la Virgen María[17]. En esta edición se mantiene el texto del capítulo en cuestión, porque no hay ninguna razón para suprimirlo ni para sospechar de su autenticidad.

Se trata, pues, de otro de los varios trabajos que no pudo concluir. El caso más conocido es la *Suma de teología*, aunque el hecho de encontrarla completa en muchas publicaciones pueda esconder su condición de incompleta. Como maestro de teología tuvo que ocuparse de otras múltiples actividades. Esta condición de inconclusas la tienen hasta trece obras. Tampoco fue terminado el *Compendio de teología*, que fue transmitido tal como quedó sin que otra mano la completara con otros recursos del mismo santo. En el primer caso la explicación está en su inesperada muerte, pero en el segundo no es fácil encontrar una causa segura. Pero queda claro que esta condición de inconclusa no afecta para nada a la valía del autor, sino a la obra que se desearía completa.

Fecha de composición

La vida de santo Tomás transcurre entre 1224/1225 y 1274. Para nuestro objetivo conviene mencionar sucintamente los datos esenciales. Después de su formación y preparación para la enseñanza pasa un primer período de magisterio en París entre 1256 y 1259. A finales de este período comienza su importante obra *Suma contra Gentiles*, que terminará hacia 1264. Entre 1260 y 1268 pasa un largo período en diversas ciudades de Italia, donde comienza la *Suma de teología* en 1266, en la que trabajará hasta su muerte. A principios de 1269 se encuentra de nuevo en la universidad de París para su segunda regencia, donde se dedica intensamente a seguir con los escritos que traía entre manos y participa en el ambiente caldeado por filósofos y teólogos en la univer-

[16] H.-F. Dondaine, o.c., 37.

[17] La primera traducción al castellano, de 1881, al llegar al capítulo 224 sobre la santificación de la madre de Cristo, introduce una larga nota, en lugar del texto original, para explicar que fue alterado el pensamiento de santo Tomás sobre este asunto, p.377-386. Una reciente edición mantiene esta alteración: *Compendio de teología* (Barcelona 1986) 186-193, e introduce el capítulo en cuestión en el 232 bis. En realidad, el original es el 224 de la edición leonina.

sidad parisiense. Por fin, pasa a Nápoles desde la segunda parte del año 1272 hasta su muerte en 1274[18].

En esta apretada agenda hay que situar el *Compendio de teología*. Teniendo presente que la colaboración de Reginaldo comenzó hacia 1259, al pasar de París a Italia, y que Tomás muere en 1274, se puede ya establecer el término *a quo* en la primera fecha y el término *ad quem* en 1273. Es prácticamente lo que mantienen los editores leoninos, que constatan la dificultad de precisar la fecha de composición[19]. Algunos, guiados por la crítica interna, se inclinan por una fecha temprana. Adelantan la composición del *Compendium* a los años 1259-1264, perfilando aún más: que el tratado de la fe sería de esos años, mientras que lo que queda de la esperanza lo fechan hacia 1271-1273. A semejante tesis se unen Gauthier y Guindon[20]. La crítica interna sobre la cristología lleva a Lafont a proponer también una fecha temprana para su composición, es decir, que se trata de una «obra de juventud y no de madurez»[21].

Otros estudios comparativos sobre la evolución del pensamiento de santo Tomás apuntan a una fecha media. La crítica interna ha encontrado relaciones manifiestas entre el *Compendium* y la *Summa contra Gentiles*, lo cual ha llevado a otra corriente de autores a considerar contemporáneas ambas obras. Los capítulos 202 al 212, consagrados a las herejías cristológicas, tienen probablemente como fuente la *Summa contra Gentiles*. En este caso la fecha sería entre 1265 y 1267, a la cual se suma también Chenu. Para él los testimonios externos sobre la fecha tardía se refieren a la fecha de edición, mientras que la redacción fue anterior[22]. El hecho de que siga en algunos casos la *Suma contra Gentiles* no quiere decir que sean contemporáneas, sino que simplemente sus secretarios podían tener delante esta obra.

Lottin y Glorieux retrasan la fecha de composición al 1270. Las similitudes entre el tratado de la fe en esta obra y en la *Suma* inclinan a la crítica a colocarla cercana a ésta. Además, esta pequeña síntesis de teología precede a la redacción de la *Suma de teología*, en algunos puntos, particularmente lo relativo a la cristología[23]. La edición castellana de 1980, basándose en la amplia extensión de la cuestión sobre la unidad del intelecto (*CTh* I 85), pospone la fecha de composición más allá de 1269. Se tiene constancia de esas polémicas entre los años 1269 y 1272.

---

[18] G. CELADA LUENGO, *Tomás de Aquino, maestro y testigo de la fe* (Horizonte dos mil. Textos y monografías 14) (Salamanca 1999); R. SPIAZZI, *Santo Tomás de Aquino*. Biografía documentada de un hombre bueno, inteligente, verdaderamente grande (Madrid 2004); J.-P. TORRELL, *Iniciación a santo Tomás de Aquino. Su persona y su obra* (Pamplona 2002); J. A. WEISHEIPL, *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina* (Pamplona 1994).

[19] H.-F. DONDAINE, o.c., 8.

[20] A. GAUTHIER, *Introduction historique*, en SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme contra Gentiles*, lib.1 (París 1961) 50; es también la tesis de R. GUINDON, *À propos de la chronologie du «Compendium Theologiae» de saint Thomas d'Aquin*, Revue de l'Université d'Ottawa 26 (1956) 193*-214*.

[21] G. LAFONT, *Estructuras y método en la «Suma Teológica» de Santo Tomás de Aquino* (Madrid 1964) 131.

[22] M. D. CHENU, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin* (Montreal-París ²1954) 283.

[23] O. LOTTIN, *Psychologie et moral aux XIIe et XIIIe siècles IV* (Gembloux 1960) 262; P. GLORIEUX, «La christologie du "Compendium Theologiae"», *Sciences Écclésiastiques* 13 (1961) 7-34.

La presencia del averroísmo, contra el que interviene en 1270 el obispo de París, explica que le preste una larga atención en esta obra[24].

Los testimonios sobre la muerte del autor como el motivo que explica la condición de inconclusa de la obra, inclinan a la mayoría de los peritos a establecer una fecha tardía. Esto es seguro para la *Suma de teología*, pero en el caso presente no parece definitivo. La mayoría de los peritos se inclinan por una fecha tardía. Los especialistas como Synave, Mandonnet, Grabmann y Walz aceptan la fecha de composición entre 1272-1273, en el último período de su vida[25]. En otros casos como Marc y Biffi, también en la perspectiva de la crítica interna, prefieren como fecha de composición el 1273 en Nápoles[26]. Un manuscrito del siglo XIII de Bolonia termina con la nota: «Fray Tomás de Aquino escribió hasta aquí, pero ¡ay! impedido por la muerte, lo dejó inconcluso»[27]. Por eso, colocan la obra a finales de su vida, cuando los problemas del método y del contenido estaban ya bastante definidos. Para otros las similitudes entre el tratado de la fe en esta obra y en la *Suma de teología* inclinan a la crítica a colocarla cercana a ésta, es decir, hacia 1272.

Entre los que tienden a adelantar la fecha distinguen entre los dos tratados que han quedado de la obra. En primer lugar, porque aparecen separados en algunos manuscritos, pero también por las diferencias de tono entre las dos partes. La primera parte *De fide* debió ponerse pronto en circulación, porque pocos años después de la muerte del santo, se citan algunos párrafos, añadiendo incluso «que editaron en los días finales de su vida». La segunda, sobre la esperanza, es conocida como una exposición del Padrenuestro, que se interrumpe bruscamente cuando exponía la segunda petición con las palabras: «Multo enim difficilius fuit». En el más antiguo manuscrito el copista dice «non complevit preuntus morte»[28].

El tratado de la fe sería cercano a la *Suma contra Gentiles*, mientras el de la esperanza se asemeja más a la cuaresma de Nápoles. No es improbable que terminado el tratado de la fe, tuviera que interrumpirlo para hacer otros trabajos. Así expone su opinión un gran medievalista: «Trabajos más urgentes obligaron a Tomás a interrumpir la redacción del *Compendium*, puede ser después de acabar el *De fide*. En esta hipótesis, habría retomado la composición de esa obra en Nápoles (de nuevo ante la petición de Reginaldo), pero la enfermedad y la muerte le habrían impedido llevarla a término. El *De fide* sería aproximadamente contemporánea con el *De potentia* (1265-1267)»[29].

---

[24] SANTO TOMÁS, *Compendio de teología,* trad. J. I. Saranyana-J. Restrepo Escobar (Madrid 1980) 19.

[25] R. GUINDON, a.c., presenta los detalles de esta posición.

[26] P. MARC, *Introductio,* en SANCTI THOMAE DE AQUINATIS, *Summa contra gentiles* (Turín 1967); I. BIFFI, «I misteri di Cristo nel "Compendium Theologiae" di san Tommaso», *Divinitas* 18 (1974) 287-302.

[27] G. F. ROSSI, *Il codice latino 14546 della biblioteca nazionale di Parigi con gli opuscoli di san Tommaso* (Piacenza 1952): cf. ed. Marietti, 9.

[28] Para los editores leoninos no hay motivo para dudar de la autenticidad de esta segunda parte: SANCTI THOMAE DE AQUINO, *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita,* t. XLII (Roma 1979) 6.

[29] F. VAN STEENBERGHEN, *Le problème de l'existence de Dieu d'après le Compendium theologiae de saint Thomas d'Aquin,* en *Studia Mediaevalia et Mariologica,* P. Carolo Balic OFM dicata (Roma 1971) 69.

3. Estructura externa de la obra

Santo Tomás se preocupó por los problemas científicos de la organización de la teología a lo largo de su enseñanza. Su Comentario al *De Trinitate* de Boecio es la primera obra medieval sobre el método de la teología. Un ensayo general sobre este proyecto lo constituye su primera gran obra, la *Suma contra Gentiles*. Pero este libro no tiene intenciones escolares, y por ello ofrece argumentaciones más prolijas. Corona este largo proceso la *Suma de teología*. A la hora de exponer las líneas sistemáticas de la teología de santo Tomás se acude de ordinario a esta obra, pero hay que recordar que el maestro dominico ofrece otros modelos más sencillos, cuando las circunstancias lo requieren. Es el caso del pequeño tratado conocido como *Compendio de teología*, donde no tiene intenciones académicas.

Es consciente de que la doctrina cristiana puede exponerse de modo más simple en una apretada síntesis, pero sin renunciar a las cuestiones de método que había tratado a lo largo de su vida. En el prólogo de la obra se dice claramente: «Por tanto, querido hijo Reginaldo, para entregarte la doctrina de la religión cristiana en una síntesis que puedas tener siempre ante los ojos, mi propósito en la presente obra se limita a tratar de estas tres. Trataremos, pues, primero de la fe, después de la esperanza y, en tercer lugar, de la caridad, ajustándonos al orden del Apóstol y a las exigencias de la recta razón, pues no puede haber amor recto si no establecemos primero el fin debido de la esperanza, y esto tampoco podemos conseguirlo si falta el conocimiento de la verdad. En suma, es necesaria en primer lugar la fe, para que conozcas la verdad, después la esperanza, que ponga tu intención en el fin debido; en tercer lugar necesitas la caridad, que ordene debidamente tu afecto» (*CTh* I 1). Se manifiesta convencido de que el esquema de las tres virtudes teologales, que Dios infunde en el alma del creyente para el sentido de la vida, es un buen método teológico.

Su estructura externa se presenta como resúmenes sobre la doctrina cristiana, especie de breve guía o catecismo sobre las cuestiones fundamentales. Como educador de la fe, está preocupado por ofrecer la totalidad del mensaje salvífico en una pequeña sinopsis. Esta operación catequística de larga tradición patrística la compara con el despojo y simplicidad que significó la encarnación. «La Palabra del eterno Padre, la cual comprende en su inmensidad todas las cosas, tuvo a bien disminuirse y asumir nuestra pequeñez... Y para que todos pudieran comprender con facilidad la doctrina de esta palabra celeste, que nos había entregado amplia y minuciosamente repartida en los diversos volúmenes de la sagrada Escritura para utilidad de los estudiosos, compendió su doctrina de la salvación humana en un breve resumen para utilidad de quienes carecen de tiempo» (*CTh* I 1). Este libro manifiesta la condición de un maestro que, entregado por entero a profundos temas teológicos, mantiene no obstante un espíritu cercano y cordial a las necesidades pastorales de sus hermanos.

Por eso, se manifiesta convencido de que la exposición de las verdades necesarias para la salvación humana puede hacerse en breves y apretados capítulos. Para santo Tomás, citando la Vulgata, toda la doctrina

cristiana de la salvación se resume en lo que el Apóstol dice: «(Rom 9,28): *El Señor realizará su palabra abreviada sobre la tierra*, y añade (Rom 13,10): *Ésta es la palabra de fe que predicamos*» (*CTh* I 1). Reduce, pues, esas verdades a la divinidad de la Trinidad y a la humanidad de Cristo, por considerar que ese *verbum abbreviatum* conduce al conocimiento perfecto, del que es como una anticipación. Partiendo de que «La fe es una primicia del conocimiento que nos hará bienaventurados en el futuro», deduce que «El Señor enseñó que ese conocimiento beatificante consiste en conocer dos cosas, la divinidad de la Trinidad y la humanidad de Cristo» (*CTh* I 2). Este orden de los tratados lo adopta santo Tomás en sus diversas obras teológicas.

Al exponer el orden a seguir se inclina por tratar primero la unidad divina antes que la Trinidad: «Acerca de la divinidad hay que conocer tres cosas: la unidad de la esencia (c.3-36), la trinidad de las personas (c.37-67) y el efecto de la divinidad (c.68-184)» (*CTh* I 2). Con esta opción adopta un plan independiente del símbolo. Junto al Credo integra otros principios de ordenación de la materia, como es habitual en sus obras teológicas. Pasa desapercibida su estructura trina y los artículos relativos a Cristo se relegan para la segunda parte. Este orden de los tratados lo adopta santo Tomás en sus diversas obras teológicas. Para él la fe es como un sabor anticipado de lo definitivo, que hará al creyente bienaventurado en la vida eterna. El contenido de aquel conocimiento beatificante es precisamente lo que el creyente conoce por la fe. Su teología es como una pregustación del conocimiento beatífico. El santo doctor tenía claro que su teología era una ciencia subalternada de la de los bienaventurados. Esta organización de tratar en segundo lugar el misterio de Cristo ha merecido la crítica de los que prefieren el cristocentrismo para exponer la doctrina cristiana. Por eso, primero trata a Dios y luego a Cristo.

Los grandes teólogos de la escolástica eran también pastores y predicadores. Es sabido que en la Edad Media las exposiciones catequísticas estaban construidas según el siguiente cuadro: los doce artículos del símbolo; los siete sacramentos; las siete peticiones del Pater; las siete virtudes; los diez mandamientos. En aquellos tiempos, además de algunas catequesis patrísticas, circulaban otras obras sintéticas como la que Pascasio Radberto envió a los monjes de Corbie, extraída de los padres ortodoxos [30].

La obra tiene la intención de proporcionarle a Reginaldo un instrumento, para que lo pudiera consultar con facilidad y tenerlo siempre a la vista. Partiendo de estos propósitos la obra se va a estructurar en tres tratados: «Por eso el Apóstol nos enseñó que toda la perfección de la vida presente consiste en la fe, la esperanza y la caridad, cuando dijo a los corintios (1 Cor 13,12): *Ahora permanecen la fe, la esperanza y la caridad.* De ahí concluye san Agustín que con estas tres damos culto a Dios» (*CTh* I 1)[31]. Esta trilogía de la vida cristiana se repite sin cesar desde san Pablo (1 Cor 13,13) y santo Tomás se remite a ella. La

---

[30] *De fide, spe et caritate:* PL 120,1387-1490.

[31] Cf. AGUSTÍN, *Enchiridion ad Laurentium sive De fide, spe et caritate liber I*, 3: PL 40,232; CCL 46,49: manual de teología según el esquema de las tres virtudes teologales; comprende la explicación del símbolo (fe), del padrenuestro (esperanza) y de los preceptos morales (caridad) escrito hacia 421.

inspiración agustiniana del método es evidente, pues desarrolla la fe tomando como referencia los artículos del Credo; la esperanza se apoya en las peticiones del Padre nuestro. La caridad no fue tratada, pero puede pensarse que se basaría en el decálogo.

De hecho, varias de las obras de santo Tomás tienen carácter pastoral. A este tipo pertenecen sus pequeñas exposiciones sobre el *Credo, Padre nuestro y Diez mandamientos*, a las que no es fácil darles una fecha precisa, pero que habitualmente se datan en Nápoles en 1273, la última cuaresma de su vida. Se trata de sermones cuaresmales transcritos en pequeñas obras, que contienen sobrias y determinantes orientaciones para la fe[32]. Son exposiciones más catequísticas que se caracterizan por la claridad de lenguaje, la fidelidad a la tradición y un procedimiento personal en el comentario, que es siempre una exposición muy sobria.

La fe la expone en referencia a los artículos del Símbolo, como ya había hecho san Agustín en el *Enchiridion*. Por tanto, la enseñanza amplia de la Escritura puede reducirse a pocos artículos, lo cual convierte al *Credo* en la primera fuente para la doctrina necesaria de la salvación. Santo Tomás expresa que la *regla de la fe católica*, a la que se refiere en el *De fide*, son el *Symbolum Apostolorum* (*CTh* 162, 220, 221, 245) y el *Symbolum Patrum* (*CTh* 162, 184, 220, 221). El texto del primero es el Símbolo bautismal de la Iglesia romana a partir del siglo X[33]. El segundo es el del *Misal romano*, símbolo cantado en Roma en la misa a partir de principios del siglo XI y que puede remontarse al concilio de Constantinopla I del 381[34].

Pero, como era propio de su teología, introduce el orden del conocimiento científico, que está muy arraigado en sus obras. Por supuesto que se tratan los grandes capítulos de la trinidad, la creación, la resurrección, la encarnación, aunque no trata la iglesia ni los sacramentos. Con esta opción no queda desarticulado el *Credo*, sino que al lado de las fórmulas de la fe, introduce también sus criterios metodológicos. La obra es más catequística que teológica, por eso en su desarrollo prevalece la inspiración del *Símbolo* Niceno-constantinopolitano. Pero también es verdad que en su obra reproduce los temas de la eternidad del mundo y la creación, la unicidad de la forma substancial en el hombre, la doctrina del alma intelectiva con especial atención al problema de intelecto agente. Santo Tomás nos ha dejado aquí también su peculiar contribución a la teología científica. Con ello no se pierde la enseñanza fundamental de estas verdades.

4. Contenido de la obra

Santo Tomás reduce aquí, de forma concisa y tradicional, a dos las verdades fundamentales para la salvación: la fe en la Trinidad y la fe en

---

[32] L.-J. BATAILLON, *Les sermons attribués à saint Thomas. Questions d'authenticité*, Miscellanea Mediaevalia; J.-P. TORRELL, «La pratique pastorale d'un théologien du XIIIe siècle: Thomas d'Aquin prédicateur»: *Revue Thomiste* 82 (1982) 213-245.

[33] M. ANDRIEU, *Les Ordines romani du haut moyen âge II* (Lovaina 1948) 435.

[34] Cf. H. DENZINGER-A. SCHÖNMETZER, *Enchiridion Symbolorum* (Friburgo-Roma ^{32}1963), 30 y 150.

la Encarnación. Son los dos ejes de su resumen de la doctrina cristiana. Por eso, los tratados quedan ordenados según este esquema que proporciona la edición leonina[35].

Sobre la fe

Primer libro: *sobre la fe*
Introducción: 1-2.
Primer tratado: *la divinidad de la Trinidad.*
Sobre la unidad de la esencia divina: 3-35;
Sobre la Trinidad de las personas: 36-67;
Sobre los efectos de la divinidad: 68-184.
Segundo tratado: *la humanidad de Cristo:* 185-246.
Segundo libro: *sobre la esperanza:* 1-10.

Primer tratado: la divinidad de la Trinidad

El primer tratado es una larga exposición sobre la fe entendida como anticipo de la felicidad futura. Como es habitual en el doctor dominico, al principio del tratado expone el orden a seguir (*CTh* I 2). Es propio de santo Tomás hablar primero de la unidad de Dios y luego de la Trinidad. Así aparece en la primera parte de la *Suma de teología*, que se abre con la consideración sobre Dios según la Unidad de la naturaleza (q.2-26) y según la Trinidad de las Personas (q.27-43). Las escuetas y condensadas exposiciones sobre la existencia y la esencia de Dios las ve concentradas en el primer artículo de la fe, donde se proclama la fe *en un solo Dios todopoderoso* (*CTh* I 35). Por eso comienza con la exposición de la existencia de Dios y los atributos divinos. Procede con rasgos muy esenciales por las características de la obra.

Siempre ha sido objeto de crítica que santo Tomás trata antes de la unidad de Dios que de la Trinidad. El problema de la originalidad de su discurso teológico por relación a la filosofía de Aristóteles ha sido una cuestión permanente. Pero esta forma de ver las cosas es demasiado esquemática y perentoria. El conocimiento de las condiciones históricas de la obra y de la tradición contribuye a relativizar esta reserva. Pero el peligro de convertir a Dios en un absoluto filosófico está fuera de lugar en este contexto, porque una cosa es afianzar a Dios mediante estas especulaciones y otra que sea un sujeto ajeno a la revelación.

Está convencido de la limitación del conocimiento racional para las cosas divinas, aunque admite que algunas verdades, como la de que Dios existe, «también los filósofos la probaron demostrativamente guiados por la luz natural de la razón» (*Suma contra gentiles* I, 3). El *Compendium* no se preocupa de la distinción entre verdades de fe accesibles e inaccesibles a la razón. Aquí, entre el tratado de la unidad de Dios y el de la Trinidad que viene a continuación, hay un capítulo intermedio, que los editores han titulado: «Lo que llevamos dicho en los anteriores ca-

[35] Sancti Thomae de Aquino, *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita,* t.42 (Roma 1979) 77-81.

pítulos acerca de Dios, ha sido considerado sutilmente por muchos filósofos gentiles» (*CTh* I 36). Está convencido de que los filósofos habían llegado al conocimiento de la existencia y de la unidad de Dios. Concluye con la observación, propia de sus posiciones teológicas, de que los filósofos han hecho consideraciones sobre estos asuntos, en cambio: «Dios nos ha comunicado en la doctrina de la religión cristiana otras cosas, a las que no pudieron acceder, y acerca de las cuales nos instruye la fe cristiana superando el humano sentir» (*CTh* I 36).

Ejemplo de esta actitud es su opinión sobre la eternidad del mundo. Ante la opinión generalizada entre los filósofos sobre la eternidad del mundo, se mantiene respetuoso con esa opinión. Su respuesta está bajo el impacto que le ha producido esa unanimidad. Respeta la razón afirmando que no hay argumentos que puedan demostrar el origen temporal del mundo. Está convencido al mismo tiempo de que los argumentos en favor de la eternidad tampoco son apodícticos (*CTh* I 98-99). Es bien conocido que el asunto fue objeto de una viva polémica en la universidad de París.

La segunda parte del tratado sobre la fe considera el misterio de la Trinidad divina (*CTh* I 37-67). En la explicación se atiene a las enseñanzas del Símbolo de la fe católica, ya sea el apostólico, ya el niceno-constantinopolitano. Fundamentalmente recoge la enseñanza de que «en la fe católica se nos enseña a confesar que el Hijo es de la misma substancia que el Padre» que había sido la fórmula finalmente aceptada como ortodoxa para esclarecer las relaciones del Padre con el Hijo (*CTh* I 42). En este caso se atiene con mayor fidelidad a las palabras del Símbolo antes que a otros criterios propios de su estructuración de la materia de fe.

Como era tradicional en Occidente, proclama la procesión del Espíritu, «que *procede del Padre y del Hijo*» (*CTh* I 49: *Spiritus Sanctus a Patre Filioque procedit*), como se dice en el símbolo. Santo Tomás usaba la versión latina, que como es sabido fue objeto de graves debates con la Iglesia de Oriente, porque no era la fórmula original. Para los orientales el Padre es la única fuente de la divinidad, tanto del Hijo como del Espíritu Santo. Su credo mantiene la antigua expresión «a través del Hijo», no «y del Hijo», que los Occidentales añadieron para expresar la divinidad del Hijo del mismo rango que la del Padre. La distancia teológica entre las dos posiciones no significaba contradicción, pero las circunstancias llevarán esas diferencias a crear dos campos hostiles. En el concilio de Florencia de 1439 se admitió que no era una expresión que dividiera teológicamente ambas tradiciones (DzS 1300).

La tercera parte del tratado sobre la fe, como ya había enunciado en su propósito, trata de las obras de Dios (*CTh* I 68-184). Pasa, sin preámbulo alguno, del estudio de Dios trino al de Dios creador: *de effectibus divinitatis et primo de esse* (*CTh* I 68). La primera serie de capítulos de este tratado comienza con la obra de la creación, que es tratada a lo largo de varios capítulos (*CTh* I 68-99). «El primer efecto de Dios en las cosas es el ser, que todos los otros efectos presuponen y sobre el cual se fundamentan. Es necesario que todo cuanto existe de algún modo, proceda de Dios» (*CTh* I 68). Para santo Tomás, teólogo de la creación, este concepto está más allá de toda razón filosófica, porque es la razón de todo lo que existe. La creación *ab aeterno*: aquí santo Tomás se atiene

al símbolo más que a las hipótesis científicas: «Por eso no estamos obligados a afirmar que la materia haya precedido al mundo. Y así, la fe católica no pone nada coeterno con Dios, y por eso le confiesa *creador* y *hacedor de todo lo visible y lo invisible*» (*CTh* I 99). La fuerza divina de la creación era para los medievales motivo de alargarla también a los seres superiores, donde se incluyen los ángeles.

En esta sección introduce también la creación del hombre (*CTh* I 79-94). En la teoría del conocimiento se decanta por Aristóteles contra la tradición platónica, como suele ser habitual. Un capítulo que llama la atención por su inusual amplitud es el relativo a la unidad del entendimiento posible contra Averroes (*CTh* I 85). Esa historia es bastante conocida, pues santo Tomás tuvo que actuar contra los averroístas en su segunda estancia parisiense entre 1268 y 1272. Un grupo de filósofos ponían en cuestión que el individuo fuera sujeto de actividad intelectual. En su interpretación de Aristóteles admitían que, en efecto, el alma es la forma del cuerpo, pero cada alma individual no está dotada de una inteligencia individual. Al contrario, el intelecto es otra substancia, que en cierto modo sobresale dominando el mundo sensible. Esta inteligencia, independiente de nuestro cuerpo, es ciertamente inmortal, pero esta inmortalidad no tiene nada de personal y específica. En este contexto, en el curso de 1270, aparece la obra de Tomás *Sobre la unidad del intelecto contra los averroístas parisienses*, que entra de lleno en el problema filosófico sobre la naturaleza del intelecto humano.

La siguiente serie de capítulos está dedicada al gobierno del mundo, pues Dios hace las cosas por un fin y la bondad divina (*CTh* I 100-147). En este contexto introduce el tratado metafísico del mal «privación del ser perfecto» (*CTh* I 114-123), para superar la objeción que suponía sobre la bondad en las criaturas. El sujeto más importante de este tratado es la Providencia divina, que actúa en el hombre por medio de la gracia (*CTh* I 143). Como es habitual, termina recordando los artículos de la fe en los que se confiesan estos efectos del gobierno divino (*CTh* I 147).

Siguiendo con el orden del Símbolo introduce el tratado del fin último de la resurrección (*CTh* I 148-162), que también «se obrará por sólo el poder de Dios» (*CTh* I 154). En estos tratados la fe expresada en el Símbolo, frente a las especulaciones sobre los fines últimos que desde Orígenes han animado a los teólogos, es el fundamento de esta teología. También aquí la fe del Símbolo es la fundamental. Coronan este tratado las cuestiones de la vida eterna, según el gusto medieval (*CTh* I 163-184). Merece subrayarse la visión de Dios como objeto de la bienaventuranza, que para santo Tomás consiste en que «la esencia misma de Dios se une al entendimiento creado de modo que éste pueda ver a Dios por esencia» (*CTh* I 164). También aquí el santo doctor es más restringido que el resto de los teólogos medievales, para quienes ya en esta vida esa visión es posible, como lo confirmarían algunos santos. Sin embargo, la mezcla de las cuestiones metodológicas propias de santo Tomás y el influjo del *Símbolo* da como un resultado que la resurrección y los novísimos se tratan en la primera parte del *Compendio*, independientemente, por tanto, de Cristo resucitado.

Este tratado de la fe sobre las obras de Dios ofrece una imagen circular, según el vocabulario de la *salida o procedencia* y del *retorno*,

que era tradicional en la doctrina cristiana. En la misma dirección influye la incorporación de la temática del hombre como imagen de Dios, que tenía amplia tradición patrística. El ejemplarismo divino y la imagen humana se relacionan mutuamente, lo que hace que el retorno de la imagen a su Modelo divino se constituya en eje de la parte moral. Este esquema, presente en otros tratados, es reconocible también en esta obra: «Y también se perfecciona de algún modo el conjunto de toda la obra divina, cuando el hombre, creado en último lugar, con un giro retorna a su principio, quedando unido al principio mismo de las cosas por obra de la encarnación» (*CTh* I 201, 2 y 103). Para él la Encarnación es la fuerza que culmina el movimiento de la *salida o procedencia* y del *retorno*.

Segundo tratado: la humanidad de Cristo

El segundo tratado sobre la fe se refiere a la humanidad de Cristo, siguiendo el propósito enunciado en el segundo capítulo (*CTh* I 185-219). El orden de la exposición es más cercano al plan salvífico, centrándose en el camino de Jesús más que en la cristología especulativa. En la cristología la obra se atiene al orden clásico en la Edad Media, donde primero se exponía la necesidad de la Encarnación y luego los misterios del Señor. En esta obra después de los principios cristológicos expone los tres grandes grupos de artículos cristológicos del *Credo*: concepción y nacimiento de Cristo, a propósito de los cuales desarrolla la doctrina de la unión hipostática; pasión, muerte y sepultura; resurrección y gloria de Cristo.

Era tradicional exponer el motivo de la Encarnación con una presentación del pecado original. Así Cristo queda colocado en una economía de pecado y redención. Por eso, para enlazar esta parte de la obra con la anterior, al comenzar este tratado cita el texto de 1 Timoteo: «Y porque, como dice el Apóstol en 1 Tim 2,5: *Jesucristo vino a este mundo a salvar a los pecadores*, parece que debemos considerar primero cómo incurrió en el pecado el género humano, para conocer así con mayor claridad cómo son librados del pecado los hombres mediante la humanidad de Cristo» (*CTh* I 185). Al final de su exposición vuelve a citar este texto: I 200.

Por eso esta parte comienza con una primera sección sobre el pecado original (*CTh* I 186-198). Con ello se precisa que se trata de una soteriología antes que de un tratado metafísico. La realidad del pecado original impregnaba estos tratados en la teología de entonces. Su actitud positiva hacia el mundo se apoya en la creación, pero sobre todo, en la encarnación, donde se desvela de modo único la economía de Dios.

La segunda sección trata de la Encarnación, por la que la «divina Providencia» permite la reparación de la naturaleza humana (*CTh* I 199-226). En línea con la tradición cristiana considera el misterio de la encarnación, encuentro entre Dios y el hombre, el principio de la salvación, manteniendo la condición divina del Salvador. La teoría de la satisfacción era entonces la más usada para hablar de este misterio. Por eso manifiesta que «luego fue conveniente que Dios se hiciera hombre,

para que así fuera uno mismo quien pudiera reparar y satisfacer» (*CTh* I 200). La exposición de las conveniencias de la encarnación, que expone en dos capítulos, mantiene la inspiración anselmiana, si bien en el capítulo siguiente expone otras conveniencias que atenúan aquella explicación. Partiendo de este principio, presenta las antiguas herejías, tanto las que niegan la verdadera humanidad como las que separan la divinidad de la humanidad (*CTh* I 202-208). A continuación prosigue la explicación católica de la unión hipostática (*CTh* I 211-216).

En la tercera sección del tratado expone los misterios del Señor. La clave de esta exposición tanto en la *Suma de teología* III 27-59 como aquí es el examen detallado de todo lo que los evangelios refieren a este respecto. Santo Tomás, como venía haciendo en los anteriores tratados, se centra en el símbolo de los Padres para hacer su comentario. La primera parte de esta sección está consagrada a la entrada del Hijo de Dios en este mundo, es decir, a su concepción y nacimiento (*CTh* I 217-226). Como no podía ser menos en una obra de teología medieval, introduce a este propósito algunos capítulos sobre el papel de María. No es el momento de dar largas explicaciones, sino que mantiene la universalidad de la redención.

La segunda parte versa sobre el desarrollo y proceso de su vida en el mundo, es decir, sobre lo relativo a su concepción y nacimiento, a su pasión y su muerte (*CTh* I 217-235). El *Compendio* concluye con otra serie de capítulos sobre la resurrección y gloria del Señor y sobre el poder de juzgar del que está investido (*CTh* I 236-246). Para la fe estas cuestiones no son un mero apéndice sobre el valor salvífico de la obra de Cristo, sino que es un tratado fundamental, pues el Señor continúa hablando como un ser siempre viviente. Se percibe que santo Tomás no está preocupado por establecer los datos en su sentido propiamente histórico, sino que su intención es una lectura teológica de los principales acontecimientos que han jalonado la vida del Verbo encarnado. Más que de los hechos en sí se preocupa del significado salvífico de los mismos.

La esperanza

Conforme al proyecto expresado (*CTh* I 2) trata en segundo lugar la esperanza. Santo Tomás había tenido en sus disputas académicas atención particular a las virtudes, dedicando a la esperanza cuatro artículos. En los catálogos de sus obras se afirma que fueron disputas en París en su segunda regencia entre los años 1269-1272. También ponen en relación estas cuatro cuestiones con la segunda parte de la *Suma de teología*, en la que trabajaba en aquellos tiempos. Todo apunta a que se trata ya de una época de madurez, cuando ya había tratado la teología de la esperanza. Lo que queda de esta virtud es aquí más pastoral y exhortativo que en los otros tratados (*CTh* II 1-10).

Como era ordinario en su quehacer teológico expone su programa: «Así, pues, siguiendo las peticiones de la oración del Señor, mostraremos lo que puede pertenecer a la esperanza cristiana, es decir, en quién debemos poner la esperanza, por qué, y qué debemos esperar de Él» (*CTh* II 3). Comienza exaltando la virtud de la esperanza, relacionando

lo que se espera con la oración y se centra en la oración del Señor como la más adecuada para descubrir los elementos de la esperanza. Por eso, comienza exponiendo el sentido de las palabras introductorias del Padre nuestro, en las que se expresa el sentido del Dios al que nos dirigimos en la oración y su poder para concedernos lo que esperamos (*CTh* II 5-6). Dedica un capítulo a la causa de la esperanza, porque de Dios no se puede esperar cualquier simple deseo (*CTh* II 7). Comienza entonces la exposición de la primera petición del Padrenuestro, donde trata su tema del conocimiento de Dios, y prosigue con la segunda petición (*CTh* II 8-9). El último capítulo, apenas esbozado, expresa la intención de hablar de las posibilidades de conseguir el reino de Dios que se pide en la oración, pero ya no puede concluirlo (*CTh* II 10).

Recorriendo el libro de santo Tomás se encuentran expresiones que aparecen en otras obras o temas que forman parte de su pensamiento. Se puede decir, sin duda, que este compendio es una muestra de algunos de los filones de la teología de santo Tomás. Un buen ejemplo sintético de su teología.

COMPENDIO DE TEOLOGÍA

I. LA FE

Capítulo 1

Intención de la obra

La Palabra del eterno Padre comprende en su inmensidad todas las cosas y tuvo a bien disminuirse y asumir nuestra pequeñez, sin despojarse de la majestad, para elevar hasta la cumbre de la gloria divina al hombre degradado por los pecados. Con el fin de que todos pudieran comprender con facilidad esta doctrina que comunica la salvación a los hombres, y que la Palabra celeste ya había entregado amplia y minuciosamente repartida en los diversos volúmenes de la sagrada Escritura para utilidad de los estudiosos, para quienes carecen de tiempo la compendió en un breve resumen.

La salvación del hombre consiste en el conocimiento de la verdad, para que los errores no oscurezcan su entendimiento; en la inclinación al fin debido, para que no pierda la verdadera felicidad por perseguir fines inadecuados, y en el cumplimiento de la justicia, para que los vicios no lo contaminen. Con el fin de facilitar el conocimiento de la verdad, necesario para la salvación humana, la Palabra lo condensó en unos pocos artículos de fe breves. Por eso dice el Apóstol a los romanos (Rom 9,28): *El Señor realizará su palabra abreviada sobre la tierra*, y añade (Rom 13,10): *Ésta es la palabra de fe que predicamos*. También rectificó la intención humana con una oración breve, en la que mostró hacia dónde

COMPENDIUM THEOLOGIAE

I. DE FIDE

Capitulum I

Primo ponitur intentio operis

Aeterni Patris Verbum sua immensitate universa comprehendens, ut hominem per peccata minoratum in celsitudinem divinae gloriae revocaret, breve fieri voluit nostra brevitate assumpta, non sua deposita maiestate. Et ut a caelestis verbi capessenda doctrina nullus excusabilis redderetur, quod propter studiosos diffuse et dilucide per diversa sacrae Scripturae volumina tradiderat, propter occupatos sub brevi summa humanae salutis doctrinam conclusit. Consistit enim humana salus in veritatis cognitione, ne per diversos errores intellectus obscuretur humanus; in debiti finis intentione, ne indebitos fines sectando a vera felicitate deficiat; in iustitiae observatione, ne per vitia diversa sordescat. Cognitionem autem veritatis humanae saluti necessariam in brevibus et paucis fidei articulis comprehendit; hinc est quod Apostolus ad Romanos dicit «Verbum abbreviatum faciet Dominus super terram», et «Hoc quidem est verbum fidei quod praedicamus». Intentionem humanam brevi oratione rectificavit, in quo dum

deben tender nuestra intención y nuestra esperanza, a la vez que nos enseñaba a orar. Y perfeccionó la justicia humana, que consiste en la observancia de la ley, con el único precepto de la caridad (Rom 13,10): *La plenitud de la ley es el amor*. Por eso el Apóstol nos enseñó que toda la perfección de la vida presente consiste en la fe, la esperanza y la caridad, cuando dijo a los corintios (1 Cor 13,12): *Ahora permanecen la fe, la esperanza y la caridad*. De ahí concluye san Agustín[1] que con estas tres damos culto a Dios.

Por tanto, querido hijo Reginaldo, para entregarte la doctrina de la religión cristiana en una síntesis que puedas tener siempre ante los ojos, mi propósito en la presente obra se limita a tratar de estas tres virtudes. Trataremos, pues, primero de la fe, después de la esperanza y, en tercer lugar, de la caridad, ajustándonos al orden del Apóstol y a las exigencias de la recta razón, pues no puede haber amor recto si no establecemos primero el fin debido de la esperanza, y esto tampoco podemos conseguirlo si falta el conocimiento de la verdad. En suma, es necesaria en primer lugar la fe, para que conozcas la verdad; después, la esperanza, que ponga tu intención en el fin debido; en tercer lugar necesitas la caridad, que ordene debidamente tu afecto.

Capítulo 2

Orden de la exposición sobre la fe

La fe es un anticipo del conocimiento que nos hará bienaventurados en el futuro, y por eso dice el Apóstol (Heb 11,1) que es *la seguridad*

orare nos docuit, quo nostra intentio et spes tendere debeat ostendit. Humanam iustitiam quae in legis observatione consistit, uno praecepto caritatis consummavit; «plenitudo enim legis est dilectio». Unde Apostolus ad Corinthios in fide, spe et caritate, quasi in quibusdam salutis nostrae compendiosis capitulis, totam praesentis vitae perfectionem consistere docuit, dicens «Nunc autem manent fides, spes et caritas». Unde haec tria sunt, ut beatus Augustinus dicit, quibus colitur Deus.

Ut igitur tibi, fili carissime Raynalde, compendiosam doctrinam de Christiana religione tradam, quam semper prae oculis possis habere, circa haec tria in praesenti opere tota nostra versatur intentio. Ac primum de fide, secundo de spe, tertio vero de caritate agemus; hoc enim et apostolicus ordo habet, et ratio recta requirit. Non enim amor rectus esse potest nisi primo debitus finis spei statuatur, nec hoc esse potest si veritatis cognitio desit. Primo igitur necessaria est fides, per quam veritatem cognoscas; secundo spes, per quam in debito fine tua intentio collocetur; tertio necessaria est caritas, per quam tuus affectus totaliter ordinetur.

Capitulum II

Ordo dicendorum circa fidem

Fides autem praelibatio quaedam est illius cognitionis quae nos in futuro beatos faciet. Unde et Apostolus dicit quod est «substantia sperandarum rerum», quasi iam in nobis res sperandas, id est futuram beatitudinem, per modum cuiusdam inchoationis

[1] *Enchir.* c.3: ML 40,232; CCL 46,49; BAC IV 465. Las referencias a las Obras de San Agustín (Biblioteca de Autores Cristianos, 41 vols.) expresan el número que corresponde al volumen dentro de la serie, y a continuación la página.

de lo que se espera, es decir, lo que hace que sea ya realidad en nosotros, como en su comienzo, lo que hemos de esperar, la bienaventuranza futura. El Señor enseñó que ese conocimiento beatificante consiste en conocer dos cosas, la divinidad de la Trinidad y la humanidad de Cristo; por eso, dirigiéndose al Padre (Jn 17,3) dijo: *Ésta es la vida eterna, que te conozcan a ti, Dios verdadero,* etc.[2]. Por consiguiente, todo el conocimiento de la fe se refiere a estas dos cosas: a la divinidad de la Trinidad y a la humanidad de Cristo. Y no es extraño, porque la humanidad de Cristo es la senda que nos lleva a la divinidad. Es necesario, pues, que mientras andamos por esta vía, conozcamos el camino que conduce al fin. Además, en la patria, no le darían a Dios gracias adecuadamente quienes no hubieran conocido la vía por la que han sido salvados. Por eso el Señor dijo (Jn 14,4) a sus discípulos: *Sabéis a dónde voy, y conocéis el camino.*

Acerca de la divinidad hay que conocer tres cosas: la unidad de la esencia, la trinidad de las personas y los efectos de la divinidad.

Capítulo 3

Dios existe

Acerca de la unidad de la esencia divina lo primero que debemos afirmar es que Dios existe. Esto lo advierte con claridad la razón, pues vemos que todas las cosas que se mueven son movidas por otras. En efecto, las inferiores son movidas por las superiores; por ejemplo, los elementos son movidos por los cuerpos celestes y, entre los elementos, el más fuerte mueve al más débil; incluso en los cuerpos celestes, el supe-

subsistere faciens. Illam autem beatificantem cognitionem circa duo cognita Dominus consistere docuit, scilicet circa divinitatem Trinitatis et humanitatem Christi; unde ad Patrem loquens dicit «Haec est vita aeterna ut cognoscant te verum Deum» etc. Circa haec ergo duo tota fidei cognitio versatur, scilicet circa divinitatem Trinitatis et circa humanitatem Christi: nec mirum, quia Christi humanitas via est qua ad divinitatem pervenitur. Oportet igitur et in via viam cognoscere per quam possit pervenire ad finem; et in patria Deo gratiarum actio sufficiens non esset, nisi viae per quam salvati sunt cognitionem haberent. Hinc est quod Dominus discipulis dixit «Et quo ego vado scitis, et viam scitis».

Circa divinitatem vero tria cognosci oportet: primo quidem essentiae unitatem, secundo personarum trinitatem, tertio divinitatis effectus.

Capitulum III

Quod Deus sit

Circa essentiae quidem divinae unitatem, primo quidem tenendum est Deum esse; quod ratione conspicuum est. Videmus enim omnia quae moventur ab aliis moveri: inferiora quidem per superiora, sicut elementa per corpora caelestia; et in elementis quod fortius est movet id quod debilius est; et in corporibus etiam caelestibus inferiora a superiori aguntur. Hoc in infinitum procedere impossibile est. Cum enim omne quod movetur ab aliquo sit quasi instrumentum quoddam primi moventis, si primum movens non sit, quaecumque movent instrumenta erunt. Oportet autem, si in infinitum procedatur in moventibus et

[2] El texto bíblico continúa: *y a Jesucristo, a quien has enviado.*

rior influye en el inferior. Es imposible que esto proceda al infinito, pues dado que todo lo que es movido por otra cosa es un instrumento de lo primero que mueve, si no hubiera un primer motor, los instrumentos serían los que mueven. Si procedemos hasta el infinito en las cosas que mueven y en las movidas, es necesario que no haya primer motor, y por tanto todas las infinitas cosas motoras y movidas serían instrumentos. Pero incluso a los ignorantes les parece ridículo que los instrumentos sean movidos sin un agente principal, pues sería algo parecido a afirmar que una sierra y un hacha construyen un arca sin carpintero que las maneje. Luego es necesario que haya un primer motor que sea el supremo de todos, y a éste lo llamamos Dios.

Capítulo 4

Dios es inmóvil

De lo dicho se desprende que es necesario que Dios sea inmóvil del todo, pues al ser el primer motor, si fuera movido, sería necesario que lo fuera por sí mismo o por otro. Por otro ciertamente no puede ser movido, pues sería necesario que este otro fuera anterior a Dios, y esto contradice la noción misma de primer motor. Que sea movido por sí mismo puede ocurrir de dos modos: siendo motor y movido según el mismo aspecto o siendo motor según algo suyo y movido según otra cosa suya.

El primero es claro que no puede ocurrir, pues todo lo que es movido en cuanto tal está en potencia y lo que mueve está en acto, por tanto si fuera motor y movido según el mismo aspecto, sería necesario que según el mismo aspecto estuviera en potencia y en acto; y esto es imposible.

El segundo modo tampoco es posible, pues si hubiera una cosa motora y otra movida, sólo sería de suyo el primer motor en cuanto a la parte motora. Pero lo que es de suyo, es anterior a lo que es en cuanto

motis, primum movens non esse; omnia igitur infinita moventia et mota erunt instrumenta. Ridiculum est autem, etiam apud indoctos, ponere instrumenta moveri, nisi ab aliquo principali agente: simile enim est hoc ac si aliquis circa constitutionem arcae vel lecti ponat serram vel securim absque carpentario operante. Oportet igitur primum movens esse quod sit omnibus supremum; et hoc dicimus Deum.

Capitulum IV

Quod Deus est immobilis

Ex hoc autem apparet quod necesse est Deum omnino immobilem esse. Cum enim sit primum movens, si moveretur, necesse esset se ipsum vel a se ipso vel ab alio moveri. Ab alio quidem moveri non potest: oporteret enim esse aliud movens prius eo, quod est contra rationem primi moventis. A se ipso autem si movetur, hoc potest esse dupliciter: aut quod secundum idem sit movens et motum, aut ita quod secundum aliquid sui sit movens et secundum aliquid motum.

Horum quidem primum esse non potest. Cum enim omne quod movetur, in quantum huiusmodi, sit in potentia, quod autem movet sit in actu, si secundum idem esset movens et motum, oporteret quod secundum idem esset in potentia et actu: is quod est impossibile. Secundum etiam esse non potest. Si enim esset aliud movens et alterum motum, non esset ipsum secundum se primum movens, sed ratione partis quae movet. Quod autem est per se, est prius eo quod non est secundum se; non potest igitur

a algo; luego no podría ser primer motor, si esto le perteneciera sólo en cuanto a una parte. Por consiguiente, es necesario que lo primero que mueve sea completamente inmóvil.

Esto mismo podemos también concluir si partimos de las cosas que mueven y son movidas, pues parece que todo movimiento procede de algo inmóvil, de lo que no se mueve según esa especie de movimiento; por ejemplo, vemos que las alteraciones, las generaciones y las corrupciones que ocurren en este mundo inferior, se reducen como a su primer motor a un cuerpo celeste, que según esta especie de movimiento no se mueve en absoluto porque es ingenerable, incorruptible e inalterable. Por tanto, lo que es el primer principio de todo movimiento, necesariamente es inmóvil.

Capítulo 5

Dios es eterno

De lo anterior se desprende además que Dios es eterno, pues todo lo que comienza a ser y deja de ser, lo hace mediante un movimiento o una mutación. Pero hemos demostrado que Dios es completamente inmóvil, luego es eterno.

Capítulo 6

Es necesario que Dios exista por sí mismo

Y con esto se demuestra que es necesario que Dios exista, pues todo lo que es posible que exista y que no exista, es mutable; pero Dios es completamente inmutable, como hemos demostrado (c.4); luego no

esse primum movens, si ratione suae partis hoc ei conveniat. Oportet igitur primum movens omnino immobile esse.

Ex hiis etiam quae moventur et movent hoc ipsum considerari potest. Omnis enim motus videtur ab aliquo immobili procedere, quod scilicet non movetur secundum illam speciem motus: sicut videmus quod alterationes et generationes et corruptiones, quae sunt in istis inferioribus, reducuntur sicut in primum movens in corpus caeleste, quod secundum hanc speciem motus omnino non movetur, cum sit ingenerabile et incorruptibile et inalterabile. Illud ergo quod est primum principium omnis motus, oportet esse immobile.

Capitulum V

Quod Deus est aeternus

Ex hoc autem apparet ulterius Deum esse aeternum. Omne enim quod incipit esse vel desinit, per motum vel per mutationem hoc patitur; ostensum est autem quod Deus est omnino immobilis: est ergo aeternus.

Capitulum VI

Quod Deum esse per se est necessarium

Per hoc autem ostenditur quod Deum esse est necessarium. Omne enim quod possibile est esse et non esse, est mutabile; sed Deus est omnino immutabilis, ut ostensum est: ergo Deum non est possibile esse et non esse. Omne autem quod est, et

es posible que Dios exista y que no exista. Todo lo que existe y no es posible que no exista, necesariamente existe, pues que sea necesario existir y que no sea posible no existir significa lo mismo; luego es necesario que Dios exista.

Todo lo que es posible que exista y que no exista, necesita de otra cosa que lo haga existir, pues ello de suyo está abierto a las dos posibilidades. Lo que hace a algo existir, es anterior a ello; luego hay algo anterior a lo que puede existir y no existir. Pero no hay nada anterior a Dios, luego no es posible que Dios exista y que no exista, existe necesariamente.

Hay cosas necesarias que tienen una causa de su necesidad, que necesariamente es anterior a ellas, pero Dios, por ser lo primero de todo, no tiene causa de su necesidad; por eso es necesario que Dios exista por sí mismo.

Capítulo 7

Dios existe siempre

Lo dicho deja claro que Dios existe siempre. Todo lo que existe necesariamente, existe siempre, porque lo que no es posible que no exista, es imposible que no exista y, por eso, nunca no existe. Pero es necesario que Dios exista, como acabamos de ver, luego Dios existe siempre.

Las cosas comienzan a existir o dejan de existir sólo mediante un movimiento o una mutación; pero Dios es completamente inmutable, como hemos demostrado (c.4), luego es imposible que haya comenzado a existir o que deje de existir.

Por otra parte, todo lo que no existió siempre, si comienza a existir, necesita de algo que sea causa de su existir, pues nada se pasa a sí mismo de la potencia al acto, o de no existir a existir. Pero Dios no puede tener

non est possibile ipsum non esse, necesse est ipsum esse, quia necesse esse et non possibile non esse idem significant: ergo Deum esse est necesse.

Item, omne quod est possibile esse et non esse, indiget aliquo alio quod faciat ipsum esse, quia quantum est in se se habet ad utrumque. Quod autem facit aliquid esse, est prius eo; omni igitur eo quod est possibile esse et non esse, est aliquid prius. Deo autem non est aliquid prius; ergo non est possibile ipsum esse et non esse, sed necesse est eum esse. Et quia aliqua necessaria sunt quae suae necessitatis causam habent, quam oportet eis esse priorem, Deus qui est omnium primum non habet causam suae necessitatis; unde Deum esse per se ipsum est necesse.

Capitulum VII

Quod Deus semper est

Ex hiis autem manifestum est quod Deus est semper. Omne enim quod est necesse esse, est semper, quia quod non possibile est non esse, impossibile est non esse, et ita numquam non est; sed necesse est Deum esse, ut ostensum est: ergo Deus semper est.

Adhuc, nihil incipit esse aut desinit nisi per motum vel mutationem; Deus autem est omnino immutabilis, ut probatum est: impossibile est igitur quod esse inceperit vel quod esse desinat.

Item, omne quod non semper fuit, si esse incipiat, indiget aliquo quod sit ei causa essendi; nihil enim se ipsum educit de potentia in actum vel de non esse in esse. Deo

causa de su existir, pues es el primer ente, y la causa es anterior a su efecto. Luego es necesario que Dios haya existido siempre.

Lo que es propio de una cosa, y no por una causa externa, le es propio por sí misma. Pero el existir es propio de Dios, y no por una causa externa, porque esa causa tendría que ser anterior a él, luego Dios tiene el ser por sí mismo. Mas las cosas que son por sí mismas existen siempre y necesariamente, luego Dios existe siempre.

Capítulo 8

En Dios no hay sucesión temporal

Por lo dicho también es manifiesto que en Dios no hay sucesión alguna, sino que todo su ser entero es simultáneo. Sólo se da sucesión en las cosas que están sometidas de algún modo al movimiento, pues la anterioridad y la posterioridad en el movimiento causan sucesión temporal. Pues bien, Dios no está en modo alguno sometido al movimiento, como hemos demostrado (c.4), luego en él no hay ninguna sucesión, sino que todo su ser es simultáneo.

Si el ser de algo no se da todo entero a la vez, le es necesario que pueda perder algo o ganarlo: perder lo que desaparece y ganar lo que se espera en el futuro. Pero Dios no aumenta ni disminuye, porque es inmóvil, luego su ser es íntegro y simultáneo.

De ambos argumentos se desprende que propiamente es eterno, porque propiamente eterno es lo que existe siempre y todo su ser existe simultáneamente, de acuerdo con la expresión de Boecio[3]: *Eternidad es la posesión completa, simultánea y perfecta de una vida interminable.*

autem nulla potest esse causa essendi, cum sit primum ens; causa enim prior est causato. Necesse est igitur Deum semper fuisse.

Amplius, quod convenit alicui non ex aliqua causa extrinseca, convenit ei per se ipsum; esse autem Deo non convenit ex aliqua causa extrinseca, quia illa causa esset eo prior; Deus igitur habet esse per se ipsum. Sed ea quae per se sunt, semper sunt et ex necessitate; igitur Deus semper est.

Capitulum VIII

Quod in Deo non est aliqua successio

Per hoc autem manifestum est quod in Deo non est aliqua successio, sed eius esse totum est simul. Successio enim non invenitur nisi in illis quae sunt aliqualiter motui subiecta; prius enim et posterius in motu causant temporis successionem. Deus autem nullo modo est motui subiectus, ut ostensum est; non igitur est in eo aliqua successio, sed eius esse est totum simul.

Item, si alicuius esse non est totum simul, oportet quod ei aliquid deperire possit et aliquid advenire; deperit enim ei illud quod transit et advenire ei potest illud quod in futurum expectatur. Deo autem nihil deperit nec accrescit, quia immobilis est; igitur eius esse est totum simul.

Ex hiis autem duobus apparet quod proprie est aeternus; illud enim proprie est aeternum quod semper est et eius esse totum est simul, secundum quod Boethius dicit quod «aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio».

---

[3] *De consol. philos.* l.5 prosa 6: ML 63,858; CSEL 67,122.

Capítulo 9

Dios es simple

También se desprende de lo dicho que el primer motor es simple, pues en toda composición es necesario que haya dos cosas que se relacionen entre sí como potencia y acto; en el primer motor, si es completamente inmóvil, es imposible que haya potencia con el acto, pues todo lo que está en potencia es móvil; luego es imposible que el primer motor sea compuesto.

Es necesario que haya algo anterior a cualquier ente compuesto, pues los componentes son por naturaleza anteriores al compuesto; luego el que es el primero de todos los entes, es imposible que sea compuesto.

Vemos también, en el orden de los entes, que los elementos son superiores a los cuerpos compuestos, pues los elementos son por naturaleza anteriores a los cuerpos mixtos. Entre los elementos, el primero es el fuego, que es el más sutil. Anterior a todos los elementos es el cuerpo celeste, pues ha sido constituido con más simplicidad por carecer de contrariedad. Resulta, por tanto, que es necesario que el primer ente de todos sea completamente simple.

Capítulo 10

Dios es su propia esencia

Se sigue también que Dios es su misma esencia, pues la esencia de cada cosa es lo que significa su definición. Sólo accidentalmente lo significado no coincide con la cosa definida, cuando ésta tiene un accidente distinto de su definición propia; por ejemplo, cuando es accidente de un

Capitulum IX

Quod Deus est simplex

Inde etiam apparet quod oportet primum movens simplex esse. Nam in omni compositione oportet esse duo quae ad invicem se habeant sicut potentia ad actum; in primo autem movente, si est omnino immobile, impossibile est esse potentiam cum actu, nam unumquodque ex hoc quod est in potentia mobile est: impossibile est igitur primum movens compositum esse.

Adhuc, omni composito necesse est esse aliquid prius, nam componentia naturaliter sunt priora composito; illud igitur quod est omnium entium primum, impossibile est esse compositum. Videmus etiam in ordine eorum quae sunt, supra composita simplicia esse: nam elementa naturaliter sunt priora corporibus mixtis; inter ipsa etiam elementa primum est ignis, quod est subtilissimum; omnibus autem elementis prius est caeleste corpus, quod in maiori simplicitate constitutum est, cum ab omni contrarietate sit purum. Relinquitur igitur quod primum entium oportet omnino simplex esse.

Capitulum X

Quod Deus est sua essentia

Sequitur autem ulterius quod Deus sit sua essentia. Essentia enim uniuscuiusque rei est illud quod significat diffinitio eius. Hoc autem est idem cum re cuius est diffinitio, nisi per accidens; in quantum scilicet diffinito accidit aliquid quod est praeter diffinitionem ipsius: sicut homini accidit album praeter id quod est animal rationale et

hombre la blancura, algo que no está en ser animal racional y mortal[4]; «animal racional y mortal» es lo mismo que hombre, pero no es lo mismo que «hombre blanco» en cuanto a la blancura. Luego, en todo lo que no encontramos dos cosas, una que sea de por sí y la otra por accidente, es necesario que su esencia se identifique completamente con ello. En Dios, por ser simple como hemos visto (c.9), no encontramos dos cosas, una que sea de por sí y la otra por accidente; luego es necesario que su esencia coincida plenamente con él mismo.

En las cosas cuya esencia no se identifica del todo con la cosa de la que es esencia, encontramos algo de potencia y algo de acto, pues la esencia se comporta como forma con la cosa de la que es esencia, igual que humanidad con hombre. Pero en Dios no encontramos potencia y acto, sino que es acto puro; luego él es su misma esencia.

Capítulo 11

La esencia de Dios es su propio existir

Es necesario además que la esencia de Dios no sea distinta de su existir. En todos los demás entes, una cosa es su esencia y otra su existencia, porque es necesario que tal ente exista y que sea algo, pues por su existir decimos de las cosas que existen; por su esencia, en cambio, decimos qué son. Por eso, la definición que expresa la esencia indica qué es la cosa. Pero en Dios no hay una cosa por la que existe y otra por la que es algo, pues no hay en él composición, como hemos mostrado (c.9); luego en él su esencia no se distingue de su existencia.

Hemos demostrado también (c.9) que Dios es acto puro sin mezcla de potencialidad, luego es necesario que su esencia sea el acto último,

mortale, unde animal rationale et mortale est idem homini, sed non idem homini albo in quantum est album. In quocumque igitur non est invenire duo quorum unum est per se et aliud per accidens, oportet quod essentia eius sit omnino idem cum eo. In Deo autem, cum sit simplex, ut ostensum est, non est invenire duo quorum unum sit per se et aliud per accidens; oportet igitur quod essentia eius sit omnino idem quod ipse.

Item, in quibuscumque essentia non est omnino idem cum re cuius est essentia, est invenire aliquid per modum potentiae et aliquid per modum actus; nam essentia formaliter se habet ad rem cuius est essentia, sicut humanitas ad hominem. In Deo autem non est invenire potentiam et actum, sed est actus purus; est igitur ipse sua essentia.

Capitulum XI

Quod Dei essentia non est aliud quam suum esse

Ulterius autem necesse est quod Dei essentia non sit aliud quam esse ipsius. In quocumque enim aliud est essentia et aliud esse eius, oportet quod illud alio sit et alio aliquid sit; nam per esse suum de quolibet dicitur quod est, per essentiam vero suam de quolibet dicitur quid sit: unde et diffinitio significans essentiam demonstrat quid est res. In Deo autem non est aliud quo est et aliud quo aliquid est, cum non sit in eo compositio, ut ostensum est; non est igitur in eo aliud eius essentia et suum esse.

Item, ostensum est quod Deus est actus purus absque alicuius potentialitatis permixtione; oportet igitur quod eius essentia sit ultimus actus, nam omnis actus qui est citra ultimum

[4] La definición de hombre aceptada por Santo Tomás es «animal racional y mortal».

pues todo acto que está más próximo que el último, está en potencia para el acto último. El acto último es existir. Dado, pues, que todo movimiento es el paso de la potencia al acto, es necesario que el existir sea el acto último al que tiende todo movimiento, y dado que el movimiento natural tiende a lo que se desea por naturaleza, es necesario que el existir sea el acto último que todas las cosas desean. Luego es necesario que la esencia divina, que es acto puro y último, sea existir.

Capítulo 12

Dios no está en ningún género

De esto se desprende que Dios no está como especie en ningún género, pues lo que constituye la especie es la diferencia que se añade al género, luego la esencia de cada especie tiene algo añadido al género; pero el ser que es la esencia de Dios no tiene en sí nada que le sea añadido, luego Dios no es especie de ningún género.

Como, también, el género tiene posibilidad de contener diferencias, en todo ente compuesto de género y diferencias hay acto mezclado con potencia. Hemos mostrado (c.9) que en Dios el acto es puro, sin mezcla de potencia; luego su esencia no está constituida de género y diferencias y, por tanto, no está en un género.

Capítulo 13

Dios no es género

Además tenemos que demostrar que ni siquiera es posible que Dios sea género, pues el género proporciona qué es una cosa, no que la cosa

est in potentia ad ultimum actum. Ultimus autem actus est ipsum esse. Cum enim omnis motus sit exitus de potentia in actum, oportet illud esse ultimum actum in quem tendit omnis motus; et cum motus naturalis in hoc tendat quod est naturaliter desideratum, oportet hoc esse ultimum actum quod omnia desiderant: hoc autem est esse. Oportet igitur quod essentia divina, quae est actus purus et ultimus sit ipsum esse.

Capitulum XII

Quod Deus non est in aliquo genere

Hinc autem apparet quod Deus non est in aliquo genere sicut species. Nam differentia addita generi constituit speciem, igitur cuiuslibet speciei essentia habet aliquid additum supra genus; sed ipsum esse, quod est essentia Dei, nihil in se continet quod sit alteri additum: Deus igitur non est species alicuius generis.

Item, cum genus contineat differentias potestate, in omni constituto ex genere et differentiis est actus permixtus potentiae. Ostensum est autem in Deo esse purum actum absque permixtione potentiae; non est igitur eius essentia constituta ex genere et differentiis, et ita non est in genere.

Capitulum XIII

Quod Deus non est genus

Ulterius autem ostendendum est quod neque possibile est Deum esse genus. Ex genere enim habetur quid est res, non autem rem esse; nam per differentias specificas

sea, pues ésta se constituye en su propio ser mediante las diferencias específicas. Pero el ser de Dios es su esencia, luego es imposible que sea género.

El género, además, se divide mediante diferencias, pero no es propio del ser recibir diferencias, pues éstas sólo son partes del género accidentalmente, por cuanto las especies constituidas con las diferencias son partes del género. Mas no puede haber una diferencia que no sea parte del ser, pues lo que no es, no es diferencia de nada; luego es imposible que Dios sea género que se predique de muchas especies.

Capítulo 14

Dios no es especie que se predique de muchos

Tampoco es posible que sea como una especie que se predica de muchos individuos, pues los diversos individuos que coinciden en la única esencia de la especie se distinguen por cosas que están al margen de la especie, así los hombres coinciden en la humanidad, pero se distinguen entre sí por algo que está fuera de la esencia de humanidad. Pero esto no puede ocurrir en Dios, pues Dios es su misma esencia, como hemos mostrado (c.10); luego es imposible que Dios sea una especie que se predique de muchos individuos.

Los distintos individuos contenidos en una especie difieren en cuanto al existir, sólo coinciden en la esencia única de la especie. Luego, cuando haya varios individuos en una especie, necesariamente hay que distinguir en ellos la existencia y la esencia de la especie. En Dios, en cambio, la esencia y la existencia se identifican, como hemos demostrado (c.11), por tanto es imposible que Dios sea como una especie que se predica de muchos.

constituitur res in proprio esse. Sed hoc quod Deus est, est ipsum esse; impossibile est ergo quod sit genus.

Item, omne genus differentiis aliquibus dividitur; ipsius autem esse non est accipere aliquas differentias, differentiae enim non participant genus nisi per accidens, in quantum species constitutae per differentias genus participant. Non potest autem esse aliqua differentia quae non participat esse, quia non ens nullius est differentia; impossibile est igitur quod Deus sit genus de multis speciebus praedicatum.

Capitulum XIV

Quod Deus non est aliqua species de multis praedicata

Neque etiam est possibile quod sit sicut una species de multis individuis praedicata. Individua enim diversa quae conveniunt in una essentia speciei distinguuntur per aliqua quae sunt praeter essentiam speciei; sicut homines conveniunt in humanitate, sed distinguuntur ab invicem per id quod est praeter rationem humanitatis. Hoc autem in Deo non potest accidere, nam ipse Deus est sua essentia, ut ostensum est; impossibile est igitur quod Deus sit species quae de pluribus individuis praedicetur.

Item, plura individua sub una specie contenta differunt secundum esse, et tantum conveniunt in una essentia speciei. Ubicumque igitur sunt plura individua sub una specie, oportet quod aliud sit esse et aliud essentia speciei; in Deo autem idem est esse et essentia, ut ostensum est: impossibile est igitur quod Deus sit sicut quaedam species de pluribus praedicata.

Capítulo 15

Es necesario que Dios sea uno

De eso también se desprende que es necesario que Dios sea solamente uno. Si hubiera muchos dioses, los llamaríamos dioses unívoca o equívocamente. Si equívocamente, no viene a cuento, pues no hay inconveniente en que a lo que nosotros llamamos piedra, otros lo llamen dios. Si los llamamos dioses unívocamente, es necesario que coincidan en género o en especie; pero hemos demostrado (c.13-14) que Dios no puede ser género ni especie que contenga varios individuos, luego es imposible que haya muchos dioses.

Por otra parte, es imposible que sea común a muchos lo que individualiza a la esencia común; por eso, aunque pueda haber muchos hombres, es imposible que cada uno de ellos no sea único. En consecuencia, si una esencia se individualizara por sí misma y no por algo distinto a ella, sería imposible que fuera común a muchos; pero la esencia divina se individualiza a sí misma, porque en Dios no hay distinción entre la esencia y la existencia, ya que hemos demostrado que Dios es su esencia (c.10); luego es imposible que Dios no sea uno único.

Y asimismo, una forma puede dividirse de dos modos: 1) Mediante diferencias, como hace la forma genérica; por ejemplo, el color en las diversas especies de color. 2) Por sujetos, como la blancura. Por consiguiente, toda forma que no puede diversificarse mediante diferencias y no es forma accidental, es imposible que se divida; igual que la blancura, que sería únicamente una si no subsistiera en sustancias. La esencia divina es su misma existencia, y no es propio de ella recibir diferencias, como hemos visto (c.13); por consiguiente, al ser la existencia divina como una forma que subsiste por sí, puesto que Dios es su misma

Capitulum XV

Quod necesse est Deum esse unum

Hinc etiam apparet quod necesse est unum solum Deum esse. Nam si sint multi dii, aut aequivoce aut univoce dicentur dii. Si aequivoce, hoc non est ad propositum: nihil enim prohibet quod nos appellamus lapidem, alios appellare Deum. Si autem univoce, oportet quod conveniant vel in genere vel in specie; ostensum est autem quod Deus neque potest esse genus, neque species plura sub se continens: impossibile est igitur esse plures deos.

Item, illud, quo essentia communis individuatur, impossibile est pluribus convenire: unde licet possint esse plures homines, impossibile tamen est hunc hominem esse nisi unum tantum. Si igitur essentia per se ipsam individuetur et non per aliquid aliud, impossibile est quod pluribus conveniat; sed essentia divina per se ipsam individuatur, quia in Deo non est aliud essentia et quod est, cum ostensum sit quod Deus sit sua essentia: impossibile est ergo quod sit Deus nisi unus tantum.

Item, duplex est modus quo aliqua forma potest multiplicari: unus per differentias, sicut forma generalis, ut color in diversas species coloris; alius per subiecta, sicut albedo. Omnis ergo forma quae non potest multiplicari per differentias, si non sit forma in subiecto existens, impossibile est quod multiplicetur; sicut albedo si subsisteret sine substantia, non esset nisi una tantum. Essentia autem divina est ipsum esse, cuius non est accipere differentias, ut ostensum est; cum igitur ipsum esse divinum sit quasi forma

existencia, es imposible que la esencia divina no sea una única. Luego es imposible que haya muchos dioses.

Capítulo 16

Es imposible que Dios sea cuerpo

Queda claro además que es imposible que Dios sea cuerpo, porque en todo cuerpo encontramos alguna composición, pues todo cuerpo tiene partes; luego quien es totalmente simple, no puede ser cuerpo.

Por otra parte, encontramos que un cuerpo sólo mueve porque él mismo es movido, como se puede inducir de todos los casos; si, por consiguiente, lo primero que mueve es absolutamente inmóvil, es imposible que sea cuerpo.

Capítulo 17

Es imposible que Dios sea forma de un cuerpo

Tampoco es posible que sea forma de un cuerpo o virtud de un cuerpo. Dado que el cuerpo es móvil, es necesario que las cosas que están en él se muevan, al menos accidentalmente, cuando se mueve el cuerpo. Pero lo primero que mueve no puede moverse por sí ni por accidente, pues es necesario que sea del todo inmóvil, como hemos visto (c.4), luego es imposible que sea forma o virtud en un cuerpo.

Es necesario que lo que mueve tenga poder sobre la cosa que es movida, para lograr moverla, porque vemos que el movimiento es tanto

per se subsistens, eo quod Deus est suum esse, impossibile est quod essentia divina sit nisi una tantum. Impossibile est igitur esse plures deos.

Capitulum XVI

Quod impossibile est Deum esse corpus

Patet autem ulterius quod impossibile est ipsum Deum esse corpus. Nam in omni corpore compositio aliqua invenitur, omne enim corpus est partes habens; id igitur quod est omnino simplex, corpus esse non potest.

Item, nullum corpus invenitur movere nisi per hoc quod ipsum movetur, ut per omnia inducenti apparet; si ergo primum movens est omnino immobile, impossibile est ipsum esse corpus.

Capitulum XVII

Quod impossibile est Deum esse formam corporis

Neque etiam est possibile ipsum esse formam corporis aut aliquam virtutem in corpore. Cum enim omne corpus mobile inveniatur, oportet corpore moto, ea quae sunt in corpore moveri, saltem per accidens; primum autem movens non potest nec per se nec per accidens moveri, cum oporteat ipsum esse omnino immobile, ut ostensum est: impossibile est igitur quod sit forma vel virtus in corpore.

Item, oportet movens ad hoc quod moveat dominium supra rem quae movetur habere: videmus enim quod quanto magis virtus moventis excedit virtutem mobilis,

más veloz cuanto más supera la virtud del motor a la virtud del móvil. Por tanto, es necesario que la primera de todas las cosas motoras tenga un dominio máximo sobre las cosas movidas. Pero esto no podría ocurrir si estuviera ligada de algún modo a lo móvil, lo que ocurriría si fuera su forma o su virtud. Por consiguiente es necesario que el primer motor no sea cuerpo, ni virtud, ni forma de un cuerpo. Por eso mismo afirmó Anaxágoras[5] que el entendimiento no estaba mezclado, para que pudiera gobernar y mover todas las cosas.

Capítulo 18

Dios es infinito por esencia

También podemos considerar que es infinito. No ciertamente en sentido privativo, como afecta la infinitud a la cantidad, pues así se llama infinito a lo que por naturaleza tiene fin en razón de su género, pero de hecho no lo alcanza. Dios es infinito en sentido negativo, como llamamos infinito a lo que de ningún modo tiene límite. En efecto, encontramos que un acto sólo está limitado por la potencia que lo recibe, pues vemos que las formas están limitadas por la potencia de la materia. Si, por consiguiente, el primer motor es acto sin mezcla de potencia, porque no es forma ni virtud de un cuerpo, necesariamente es infinito.

Esto lo demuestra también el orden mismo que observamos en las cosas, donde vemos que cuanto más elevados son unos entes, mayores son en su modo. En efecto, hallamos que, entre los elementos, los que son superiores, son mayores en cantidad y en simplicidad. Lo demuestra su modo de generación: el fuego nace del aire proporcionalmente aumen-

tanto sit velocior motus. Illud igitur quod est omnium moventium primum, oportet maxime dominari supra res motas; hoc autem esse non posset si esset mobili aliquo modo obligatum, quod esse oporteret si esset forma eius vel virtus: oportet igitur primum movens neque corpus esse, neque virtutem in corpore, neque formam in corpore. Hinc est quod Anaxagoras posuit intellectum immixtum, ad hoc quod imperet et omnia moveat.

Capitulum XVIII

Quod Deus est infinitus secundum essentiam

Hinc etiam considerari potest ipsum esse infinitum, non quidem privative secundum quod infinitum est passio quantitatis, prout scilicet infinitum dicitur quod est natum habere finem ratione sui generis, sed non habet; sed negatiue, prout infinitum dicitur quod nullo modo finitur. Nullus enim actus invenitur finiri nisi per potentiam quae est eius receptiva: invenimus enim formas limitari secundum potentiam materiae. Si igitur primum movens est actus absque potentiae permixtione, qui non est forma alicuius corporis neque virtus in corpore, necessarium est ipsum infinitum esse.

Hoc etiam ipse ordo qui in rebus invenitur demonstrat: nam quanto aliqua in entibus sunt sublimiora, tanto suo modo maiora inveniuntur. Inter elementa enim quae sunt superiora maiora in quantitate inveniuntur, sicut et in simplicitate: quod eorum generatio demonstrat, cum in multiplicata proportione ignis ex aere generetur, aer ex

[5] Cf. Aristóteles, *Phys.* l.8, 5 (Bk 256b24): S. Th., lect.9; *De unit. intell.* c.1 n.21 (*Opúsculos y cuestiones selectas* vol.1 p.126); Aristóteles, *De anima* l.3 c.4 (Bk 429a19); S. Th., lect.7.

tado; el aire, del agua; el agua, de la tierra. Y claramente se aprecia que el cuerpo celeste supera toda la cantidad de los elementos. Por consiguiente, el que es primero entre todos los entes, y no puede haber nada anterior a él, es necesario que sea de cantidad infinita en su modo.

No debe extrañar que afirmemos que es infinito, y que supera con su inmensidad la cantidad toda de los cuerpos, quien es simple y carece de cantidad corpórea; porque nuestro entendimiento, que es incorpóreo y simple, supera la cantidad de todos los cuerpos con la fuerza de su pensamiento, y abarca todas las cosas. Quien es el primero de todo, por tanto, supera con su inmensidad el universo entero, abarcando todas las cosas.

Capítulo 19

Dios es de virtud infinita

Por eso mismo vemos que Dios es de virtud infinita. La virtud es consecuencia de la esencia del ente, pues cada uno puede obrar según su modo de ser. Si, por tanto, Dios es infinito según su esencia, es necesario que su virtud sea infinita.

También lo advertimos si observamos detenidamente el orden de las cosas. Todo ente, en la medida que está en potencia, tiene virtud receptiva o pasiva; en cuanto que está en acto, tiene virtud activa. En consecuencia, la materia prima, por estar sólo en potencia, tiene virtud infinita para recibir, pero carece completamente de virtud activa. Lo que, por encima de esta materia, es más formal, más abunda en virtud operativa; por eso el fuego es el más activo de todos los elementos. Luego Dios, que es acto puro sin mezcla alguna de potencialidad, tiene infinitamente más virtud activa que los demás entes.

aqua, aqua autem ex terra; corpus autem caeleste manifeste apparet totam quantitatem elementorum excedere. Oportet igitur id quod inter omnia entia primum est, et eo non potest esse aliud prius, infinitae quantitatis suo modo existere.

Nec mirum, si id quod est simplex et corporea quantitate caret, infinitum ponatur, et sua immensitate omnem corporis quantitatem excedere; cum intellectus noster, qui est incorporeus et simplex, omnium corporum quantitatem vi suae cogitationis excedat, et omnia circumplectatur. Multo igitur magis id quod est omnium primum sua immensitate universa excedit, omnia circumplectens.

Capitulum XIX

Quod Deus est infinitae virtutis

Hinc etiam apparet Deum infinitae virtutis esse. Virtus enim consequitur essentiam rei, nam unumquodque secundum modum quo est agere potest; si igitur Deus secundum essentiam suam infinitus est, oportet quod eius virtus sit infinita.

Hoc etiam apparet, si quis rerum ordinem diligenter inspiciat. Nam unumquodque secundum quod est in potentia, secundum hoc habet virtutem receptivam vel passivam; secundum vero quod actu est, habet virtutem activam. Quod igitur est in potentia tantum, scilicet materia prima, habet virtutem infinitam ad recipiendum, nihil de virtute activa participans; et supra ipsam quanto aliquid formalius est, tanto illud abundat in virtute agendi: propter quod ignis inter omnia elementa est maxime activum. Deus igitur, qui est actus purus, nihil potentialitatis permixtum habens, in infinitum abundat in virtute activa super alia.

Capítulo 20

La infinitud de Dios no supone imperfección

Aunque la infinitud que se da en las cantidades es imperfecta, cuando llamamos infinito a Dios, indicamos en él su perfección suma. La infinitud que hay en las cantidades pertenece a la materia por cuanto carece de fin; la imperfección que se da en las cosas se debe a la privación que hay en la materia, mientras que toda perfección procede de la forma. Luego, dado que Dios es infinito porque es forma o acto que no tiene mezcla alguna de materia o de potencialidad de ninguna clase, su infinitud se refiere a la perfección suma que hay en él.

Esto mismo podemos advertir a partir de las demás cosas. Aunque en cada cosa que pasa de un estado imperfecto a otro perfecto, lo imperfecto es anterior en el tiempo a lo perfecto, por ejemplo, el niño es anterior al adulto; no obstante, es necesario que todo lo imperfecto se origine de lo perfecto, por eso no hay un niño que no proceda de un adulto; ni una semilla, de un animal o una planta. Por consiguiente, es necesario que lo que es por naturaleza anterior a todo y pone en movimiento todo, sea lo más perfecto de todo.

Capítulo 21

En Dios están todas las perfecciones que hay en las cosas, y de un modo más eminente

De eso también se desprende que es necesario que todas las perfecciones que encontramos en cada una de las cosas, estén en Dios origi-

Capitulum XX

Quod infinitum in Deo non importat imperfectionem

Quamvis autem infinitum quod in quantitatibus invenitur imperfectum sit, tamen quod Deus infinitus dicitur suminam perfectionem in ipso demonstrat. Infinitum enim. Quod est in quantitatibus ad materiam pertinet, prout fine privatur; imperfectio autem accidit rei secundum quod materia sub privatione invenitur, perfectio autem omnis ex forma est. Cum igitur Deus ex hoc infinitus sit quia tantum forma vel actus, nullam materiae vel potentialitatis cuiusque permixtionem habens, sua infinitas ad summam perfectionem ipsius pertinet.

Hoc etiam ex rebus aliis considerari potest. Nam licet in uno et eodem quod de imperfecto ad perfectum producitur, prius sit tempore aliquid imperfectum quam perfectum, sicut prius puer quam vir; tamen oportet quod omne imperfectum a perfecto tradat originem: non enim oritur puer nisi ex viro, nec semen nisi ex animali vel planta.

Illud igitur quod est naturaliter omnibus prius, omnia movens, oportet omnibus perfectius esse.

Capitulum XXI

Quod in Deo est omnimoda perfectio quae est in rebus, et eminentius

Inde etiam apparet quod omnes perfectiones in quibuscumque rebus inventas, necesse est originaliter et superabundanter in Deo esse. Nam omne quod movet aliquid

naria y sobreabundantemente. Todo lo que lleva algo a la perfección, tiene en sí previamente esa perfección que confiere; por ejemplo, un doctor tiene previamente en sí la doctrina que transmite a los demás. Por tanto, si por ser Dios el primer motor, mueve todas las demás cosas a sus perfecciones, es necesario que todas las perfecciones de las cosas preexistan en él sobreabundantemente.

Todo lo que tiene una perfección, si le falta otra, es limitado en el género o en la especie, pues ponemos cada ente en un género y en una especie por la forma, que es su perfección. Todo lo que está constituido en un género o en una especie no puede tener una esencia infinita, porque es necesario que la última diferencia que lo coloca en la especie, limite su esencia; por eso mismo, la frase que expresa la especie se llama definición o fin. En consecuencia, si la esencia divina es infinita, es imposible que tenga únicamente la perfección de un género o de una especie y que carezca de las demás perfecciones. Es necesario que posea las perfecciones de todos los géneros y de todas las especies.

Capítulo 22

En Dios, todas las perfecciones son una sola cosa

Si cotejamos lo que llevamos dicho, es claro que todas las perfecciones en Dios son una sola cosa realmente. Hemos demostrado (c.9) que Dios es simple; pero donde hay simplicidad, no puede haber diversidad de cosas inherentes. Si, por consiguiente, en Dios están todas las perfecciones, es imposible que en él se distingan, luego en él todas son una sola cosa.

Esto se aclara si consideramos las virtudes cognoscitivas. La facultad superior conoce, en completa unidad, todo lo que las facultades inferio-

ad perfectionem, praehabet in se perfectionem quam alii confert; sicut doctor praehabet in se doctrinam quam aliis tradit. Si igitur Deus, cum sit primum movens, omnia alia moveat in suas perfectiones, necesse est omnes perfectiones rerum in ipso praexistere superabundanter.

Item, omne quod habet aliquam perfectionem, si alia perfectio ei desit, est limitatum sub aliquo genere vel specie: nam per formam, quae est perfectio rei, quaelibet res in genere et specie collocatur. Quod autem est sub genere et specie constitutum non potest esse infinitae essentiae: nam oportet quod ultima differentia per quam in specie ponitur, terminet eius essentiam; unde et ratio speciem notificans diffinitio vel finis dicitur.

Si igitur divina essentia infinita est, impossibile est quod alicuius tantum generis vel speciei perfectionem habeat, et aliis privetur; sed oportet quod omnium generum et specierum perfectiones in ipso existant.

Capitulum XXII

Quod in Deo omnes perfectiones sunt unum

Si autem colligamus ea quae superius dicta sunt, manifestum est quod omnes perfectiones in Deo sunt unum secundum rem. Ostensum est enim supra Deum simplicem esse; ubi autem est simplicitas, diversitas eorum quae insunt esse non potest. Si ergo in Deo sunt omnium perfectiones, impossibile est quod sint diversae in ipso; relinquitur ergo quod omnes sint unum in eo.

Hoc autem manifestum fit consideranti in virtutibus cognoscitivis. Nam superior vis secundum unum et idem est cognoscitiva omnium quae ab inferioribus viribus

res perciben diversificadamente. Todo lo que la vista, el oído y todos los demás sentidos perciben, lo juzga el entendimiento con una única facultad. Algo parecido ocurre en las ciencias, donde las inferiores se diversifican de acuerdo con los diversos géneros de cosas que consideran, mientras que la que les es superior y se relaciona con todas las cosas es una sola, la filosofía primera. Lo vemos también en el gobierno, en el que la potestad regia, siendo una, incluye todas las potestades que se multiplican en los diversos cometidos por la autoridad del rey. Así pues, es también necesario que las perfecciones que distinguimos en las cosas inferiores por su propia diversidad, estén unidas en la cumbre de todas las cosas, es decir, en Dios.

Capítulo 23

En Dios no hay accidentes

También se desprende de lo que acabamos de decir que no puede haber ningún accidente en Dios. Si en él todas las perfecciones son una sola cosa, y son perfecciones ser, poder, obrar y cosas semejantes, es necesario que todas ellas, en él, se identifiquen con su esencia. Luego ninguna es accidente en Dios.

Es imposible que sea infinitamente perfecto aquello a cuya perfección se puede añadir algo. Si hay algo que tiene alguna perfección accidental, dado que todo accidente se añade a la esencia, es necesario que alguna de sus perfecciones esenciales pueda aumentar, y no habría, por consiguiente, una perfección infinita en su esencia. Pero hemos visto (c.19) que Dios tiene una perfección infinita esencial; luego no puede haber ninguna perfección accidental en él, sino que todo lo que hay en él pertenece a su sustancia.

secundum diversa cognoscuntur: omnia enim quae visus, auditus et ceteri sensus percipiunt, intellectus una et simplici virtute diiudicat. Simile etiam apparet in scientiis: nam, cum inferiores scientiae secundum diversa genera rerum, circa quae versatur earum intentio, multiplicentur, una tamen scientia, quae est eis superior, est ad omnia se habens: quae dicitur philosophia prima. Apparet etiam idem in potestatibus: nam in regia potestate, cum sit una, includitur omnis potestas quae per diversa officia sub dominio regis distribuitur. Sic igitur et perfectiones quae in inferioribus rebus secundum diversitatem rerum multiplicantur, oportet quod in ipso rerum vertice, scilicet Deo, uniantur.

Capitulum XXIII

Quod in Deo nullum accidens invenitur

Inde etiam apparet quod in Deo nullum accidens esse potest. Si enim in eo omnes perfectiones sunt unum, ad perfectionem autem pertinet esse, posse, agere et omnia huiusmodi, necesse est omnia in eo idem esse quod eius essentia; nullum igitur eorum in eo est accidens.

Item, impossibile est infinitum esse perfectione, cuius perfectioni aliquid adici potest; si autem aliquid est cuius aliqua perfectio sit accidens, cum omne accidens superaddatur essentiae, oportet quod eius essentiae aliqua perfectio adici possit: non igitur invenitur in eius essentia perfectio infinita. Ostensum est autem Deum secundum suam essentiam infinitae perfectionis esse; nulla igitur in eo perfectio accidentalis esse potest, sed quicquid in eo est, substantia eius est.

A esto también podemos llegar fácilmente partiendo de su completa simplicidad, de que es acto puro y el primero de todos los entes. Hay un modo de composición propio del accidente con el sujeto, y lo que es sujeto no puede ser acto puro, pues el accidente es una forma del sujeto. Además, lo que es de por sí, siempre es anterior a lo que es por accidente. De todo esto y de acuerdo con lo que llevamos dicho, podemos sostener que a Dios no le podemos atribuir nada como accidente.

Capítulo 24

Los distintos nombres divinos no destruyen su simplicidad

Con esto también comprendemos por qué son muchos los nombres que damos a Dios, aunque en sí mismo es completamente simple. Dado que nuestro entendimiento no puede contener en sí la esencia divina, el conocimiento de ella lo formamos con las cosas que están a nuestro alrededor, y en ellas encontramos perfecciones diversas, cuya raíz y origen es una sola realidad en Dios, como hemos mostrado (c.22). Y debido a que sólo podemos dar nombre a las cosas en la medida que las entendemos, pues los nombres son signos de lo entendido, sólo podemos darle a Dios los nombres obtenidos de las perfecciones que descubrimos en las cosas, cuyo origen es él mismo; y como las perfecciones en las cosas son variadas, nos fue necesario darle distintos nombres a Dios. En cambio, si viéramos la esencia divina en sí misma, no harían falta nombres, sino que nuestro conocimiento de la esencia divina sería simple, tan simple como es ella misma. Esto esperamos para el día en que lleguemos a la gloria, de acuerdo con Zacarías (14,9): *Aquel día el Señor será único, y único su nombre.*

Hoc etiam facile est concludere ex summa simplicitate ipsius, ex hoc quod est actus purus, et ex hoc quod est primum in entibus. Est enim aliquis compositionis modus accidentis ad subiectum; id etiam quod subiectum est non potest esse actus purus, cum accidens sit quaedam forma subiecti; semper etiam quod est per se, est prius eo quod est per accidens: ex quibus omnibus secundum supradicta haberi potest quod in Deo nihil secundum accidens dicatur.

Capitulum XXIV

Quod plura nomina non tollunt simplicitatem in Deo

Per hoc autem apparet ratio multitudinis nominum quae de Deo dicuntur, licet ipse in se sit omnino simplex. Cum enim intellectus noster essentiam eius in se ipsa capere non sufficiat, in eius cognitionem consurgit ex rebus quae apud nos sunt, in quibus inveniuntur diversae perfectiones quarum omnium radix et origo in Deo una est, ut ostensum est. Et quia non possumus aliquid nominare nisi secundum quod intelligimus, sunt enim nomina intellectuum signa, Deum non possumus nominare nisi ex perfectionibus in aliis rebus inventis, quarum origo in ipso est; et quia haec in rebus istis multiplices sunt, oportuit multa nomina Deo imponere. Si autem essentiam eius in se ipsa videremus, non requireretur nominum multitudo, sed esset simplex notitia eius sicut est et simplex essentia; et hoc in die nostrae gloriae expectamus, secundum illud Zach: «In illa die erit Dominus unus, et nomen eius unum».

Capítulo 25

Los diversos nombres que damos a Dios no son sinónimos

Según esto, podemos considerar tres cosas. La primera es que estos distintos nombres, aunque significan algo realmente idéntico en Dios, no son sinónimos. Para que los nombres sean sinónimos es necesario que signifiquen la misma cosa y manifiesten un mismo concepto del entendimiento. Cuando los nombres significan la misma cosa según aspectos diversos, es decir, según percepciones diversas que tiene nuestro entendimiento de esa cosa, no son sinónimos, pues su significado no es exactamente idéntico, porque los nombres significan inmediatamente los conceptos del entendimiento y éstos son semejanzas de las cosas. Por consiguiente, como los distintos nombres que damos a Dios significan los distintos conceptos que nuestro entendimiento tiene de él, no son sinónimos, aunque signifiquen exactamente la misma realidad.

Capítulo 26

Con las definiciones de estos nombres no podemos definir lo que hay en Dios

La segunda cosa es que, debido a que nuestro entendimiento no puede captar perfectamente la esencia divina con ninguno de los conceptos significados por los nombres que damos a Dios, es imposible que mediante las definiciones de estos nombres definamos lo que hay en Dios; es decir, que la definición de potencia sea la definición de la potencia divina, y lo mismo pasa con las otras. Esto mismo lo podemos

Capitulum XXV

Quod licet diversa nomina dicantur de Deo, non tamen sunt synonima

Ex hiis autem tria possumus considerare, quorum primum est quod diversa nomina, licet idem secundum rem in Deo significent, non tamen sunt synonima. Ad hoc enim quod nomina aliqua sint synonima, oportet quod significent eandem rem, et eandem intellectus conceptionem repraesentent. Ubi vero significatur eadem res secundum diversas rationes, id est apprehensiones quas habet intellectus de re illa, non sunt nomina synonima, quia non est penitus significatio eadem, cum nomina immediate significent conceptiones intellectus quae sunt rerum similitudines. Et ideo, cum diversa nomina dicta de Deo significent diversas conceptiones quas intellectus noster habet de ipso, non sunt synonima, licet omnino eandem rem significent.

Capitulum XXVI

Quod per diffinitiones ipsorum nominum non potest diffiniri id quod est in Deo

Secundum est quod, cum intellectus noster secundum nullam harum conceptionum quas nomina dicta de Deo significant, divinam essentiam perfecte capiat, impossibile est quod per diffinitiones horum nominum diffiniatur id quod est in Deo: sicut quod diffinitio potentiae sit diffinitio potentiae divinae, et similiter in aliis. Quod etiam alio

exponer de otro modo: toda definición consta de género y diferencia y, también, lo que se define propiamente es la especie; pero hemos visto (c.13.14) que la esencia divina no cabe en ningún género ni en ninguna especie, luego no puede haber ninguna definición de ella.

Capítulo 27

Los nombres que damos a Dios y a las cosas no son del todo unívocos ni equívocos

La tercera cosa es que los nombres que damos a Dios y a las cosas no los decimos de un modo completamente unívoco ni equívoco. No podemos decirlos unívocamente, desde el momento en que la definición del nombre que damos a las criaturas no es definición del que damos a Dios; y es necesario que la definición de las expresiones unívocas sea idéntica. Pero tampoco los decimos de un modo del todo equívoco, porque, en los nombres que son casualmente equívocos, se da el mismo nombre a una cosa que no tiene ninguna relación con otra, de manera que con el nombre de una no podemos reflexionar sobre la otra. Los nombres que damos a Dios y a las cosas los atribuimos a Dios por la relación que tiene con ellas, y en ellas nuestro entendimiento descubre el significado de estos nombres, por eso podemos reflexionar sobre Dios sirviéndonos de las cosas. Por tanto, estos nombres no se aplican a Dios y a las cosas del todo equívocamente, como los nombres casualmente equívocos. Luego se aplican por analogía, es decir, según una proporción con respecto a uno, pues por relacionar las demás cosas con Dios como con su primer origen, atribuimos a Dios las perfecciones de las cosas significadas con estos nombres. De esto se desprende que aunque, en cuanto a la imposición del nombre, damos estos nombres con prio-

modo est manifestum. Omnis enim diffinitio ex genere et differentia constat; id etiam quod proprie diffinitur species est: ostensum est autem quod divina essentia non concluditur sub aliquo genere nec sub aliqua specie, unde non potest eius esse aliqua diffinitio.

Capitulum XXVII

Quod nomina de Deo et aliis non omnino univoce nec aequivoce dicuntur

Tertium est quod nomina de Deo et aliis rebus nec omnino univoce nec omnino aequivoce dicuntur. Univoce namque dici non possunt, cum diffinitio eius quod de creatura dicitur non sit diffinitio eius quod dicitur de Deo; oportet autem univoce dictorum eandem diffinitionem esse. Similiter autem neque omnino aequivoce: in hiis enim quae sunt a casu aequivoca, idem nomen imponitur uni rei nullo habito respectu ad rem aliam, unde per unum non potest ratiocinari de alio. Haec autem nomina quae dicuntur de Deo et de aliis rebus, attribuuntur Deo secundum aliquem ordinem quem habet ad istas res in quibus intellectus significata eorum considerat, unde et per alias res ratiocinari de Deo possumus; non igitur omnino aequivoce dicuntur ista de Deo et aliis rebus, sicut ea quae sunt a casu aequivoca. Dicuntur igitur secundum analogiam, id est secundum proportionem ad unum. Ex eo enim quod alias res comparamus ad Deum sicut ad suam primam originem, huiusmodi nomina quae significant perfectiones aliarum rerum Deo attribuimus. Ex quo patet quod, licet

ridad a las cosas, porque el entendimiento asciende hasta Dios desde las criaturas imponiendo estos nombres; no obstante, según la realidad significada, los atribuimos con prioridad a Dios, de quien descienden las perfecciones hasta las cosas.

Capítulo 28

Dios es inteligente

A continuación tenemos que señalar que Dios es inteligente. Hemos visto (c.21) que en él preexisten todas las perfecciones de los demás seres sobreabundantemente. Parece que el entender sobresale entre todas las perfecciones de los entes, pues los inteligentes son más excelentes que todos los demás. Es necesario, por tanto, que Dios sea inteligente.

Hemos señalado arriba (c.9) que Dios es acto puro sin mezcla de potencialidad. La materia es ser en potencia. Luego es necesario que Dios carezca completamente de materia. La carencia de materia es la causa de la inteligibilidad, como indica el que las formas materiales se hacen inteligibles en acto, cuando las abstraemos de la materia y de las condiciones materiales. Luego Dios es inteligente.

También hemos visto (c.3) que Dios es el primer motor; y esto parece propio del entendimiento, pues parece que el entendimiento utiliza todas las demás cosas como instrumentos para el movimiento. Por eso el hombre con su entendimiento utiliza como instrumentos a los animales, las plantas y las cosas inanimadas. Luego es necesario que Dios, que es el primer motor, sea inteligente.

quantum ad nominis impositionem huiusmodi nomina per prius de creaturis dicantur, eo quod ex creaturis intellectus nomina imponens ascendit in Deum, tamen secundum rem significatam per nomen per prius dicuntur de Deo, a quo perfectiones descendunt in alias res.

Capitulum XXVIII

Quod Deus est intelligens

Ulterius autem ostendendum est quod Deus est intelligens. Ostensum est enim, quod in ipso praeexistunt omnes perfectiones quorumlibet entium superabundanter; inter omnes autem perfectiones entium ipsum intelligere praecellere videtur, cum res intellectuales sint omnibus aliis potiores: oportet igitur Deum esse intelligentem.

Item, ostensum est supra quod Deus est actus purus absque potentialitatis permixtione; materia autem est ens in potentia: oportet igitur Deum esse omnino immunem a materia. Immunitas autem a materia est causa intellectualitatis, cuius signum est quod formae materiales efficiuntur intelligibiles actu per hoc quod abstrahuntur a materia et a materialibus conditionibus: est igitur Deus intelligens.

Item, ostensum est Deum esse primum movens hoc autem videtur esse proprium intellectus, nam intellectus omnibus aliis videtur uti quasi instrumentis ad motum: unde et homo suo intellectu utitur quasi instrumentis et animalibus et plantis et rebus inanimatis. Oportet igitur Deum, qui est primum movens, esse intelligentem.

Capítulo 29

En Dios sólo hay entendimiento en acto, no en potencia ni en hábito

Dado que en Dios no hay nada en potencia, sino que todo está en acto, como hemos demostrado (c.4), es necesario que Dios sea inteligente únicamente en acto, no en potencia ni en hábito. De esto se desprende que no experimenta ningún proceso o vicisitud cuando entiende, pues cuando un entendimiento entiende muchas cosas sucesivamente, es necesario que, cuando entiende una en acto, entienda las otras en potencia. Por tanto, si Dios no entiende nada en potencia, su inteligencia carece de sucesión. De esto se sigue que todo lo que entiende lo entiende simultáneamente, pues no hay sucesión entre las cosas simultáneas; y que no entiende nada nuevo, pues el entendimiento que entiende algo nuevo, antes estaba en potencia; y también que su entendimiento no es discursivo, de modo que desde una cosa llegue al conocimiento de otra, como ocurre con nuestro entendimiento cuando razona. Nuestro entendimiento discurre, cuando desde lo conocido llegamos a entender lo desconocido, o algo que antes no pensábamos en acto. Nada de esto puede darse en el entendimiento divino.

Capítulo 30

Dios no entiende mediante especies distintas de su esencia

También queda claro con lo dicho que Dios no entiende mediante especies distintas de su esencia. Todo entendimiento que entiende me-

Capitulum XXIX

Quod in Deo non est intellectus in potentia nec in habitu sed in actu

Cum autem in Deo non sit aliquid in potentia sed in actu tantum, ut ostensum est, oportet quod Deus non sit intelligens neque in potentia aut habitu, sed actu tantum. Ex quo patet quod nullam in intelligendo patitur successionem aut vicissitudinem. Cum enim aliquis intellectus successive multa intelligit, oportet quod, dum unum intelligit actu, alterum intelligat in potentia; si igitur Deus nihil intelligit in potentia, absque omni successione est eius intelligentia. Unde sequitur quod omnia quaecumque intelligit simul intelligat, inter ea enim quae simul sunt non est aliqua successio; et iterum quod nihil de novo intelligat, intellectus enim de novo aliquid intelligens prius fuit intelligens in potentia. Inde etiam patet quod intellectus eius non est discursivus, ut ex uno in cognitionem alterius deveniat, sicut intellectus noster in ratiocinando patitur: discursus enim talis in intellectu nostro est, dum ex noto pervenimus in cognitionem ignoti vel eius quod prius actu non considerabamus; quae in intellectu divino accidere non possunt.

Capitulum XXX

Quod Deus non intelligit per aliam speciem quam per essentiam suam

Patet etiam ex praedictis quod Deus non intelligit per aliam speciem quam per essentiam suam. Omnis enim intellectus intelligens per speciem aliam a se, comparatur

diante especies distintas de él mismo, se relaciona con las especies inteligibles como la potencia con el acto, pues la especie inteligible es la perfección del entendimiento que lo hace inteligente en acto. Por consiguiente, si en Dios no hay nada en potencia, sino que es acto puro, es necesario que no entienda mediante otra especie que su misma esencia. Y de esto se sigue que directa y principalmente se entiende a sí mismo. La esencia de una cosa sólo conduce propia y directamente al conocimiento de aquello de lo que es esencia, no al de otra cosa. Mediante la definición de hombre, propiamente conocemos al hombre, y con la de caballo, al caballo. Luego, si Dios es inteligente por su misma esencia, es necesario que lo que entienda directa y principalmente sea a él mismo; y porque es su esencia, se sigue que en él es absolutamente lo mismo el entendimiento, el medio con que entiende y lo entendido.

Capítulo 31

Dios es su mismo entender

Es necesario también que Dios sea su propio entender. Dado que el entender y el considerar son actos segundos, pues actos primeros son el entendimiento o la ciencia; todo entendimiento que no es su propio entender, se relaciona con su entender como la potencia con el acto, ya que, en el orden de las potencias y de los actos, lo que es anterior está siempre en potencia respecto a lo que sigue, y lo último da la perfección, refiriéndonos siempre a la misma cosa. Si se trata de cosas diversas, en cambio, sucede lo contrario, pues lo que realiza y mueve se relaciona con el acto y el movimiento como la causa agente con la potencia. Pero en Dios no hay nada que se relacione con otra cosa como la potencia con el acto, puesto que él es acto puro. Luego es necesario que Dios sea su propio entender.

ad illam speciem intelligibilem sicut potentia ad actum, cum species intelligibilis sit perfectio eius faciens ipsum intelligentem actu; si igitur in Deo nihil est in potentia sed est actus purus, oportet quod non per aliam speciem sed per essentiam suam intelligat. Et inde sequitur quod directe et principaliter se ipsum intelligat. Essentia enim rei non ducit proprie et directe in cognitionem alicuius nisi eius cuius est essentia: nam per diffinitionem hominis proprie cognoscitur homo, et per diffinitionem equi equus. Si igitur Deus est per essentiam suam intelligens, oportet quod id quod est intellectum ab eo directe et principaliter sit ipse Deus; et cum ipse sit sua essentia, sequitur quod in eo intellectus et quo intelligit et intellectum sit omnino idem.

Capitulum XXXI

Quod Deus est suum intelligere

Oportet etiam quod ipse Deus sit suum intelligere. Cum enim intelligere sit actus secundus ut considerare, primus enim actus est intellectus vel scientia, omnis intellectus qui non est suum intelligere comparatur ad suum intelligere sicut potentia ad actum; nam semper in ordine potentiarum et actuum quod est prius est potentiale respectu sequentis, et ultimum est completivum, loquendo in uno et eodem, licet in diversis sit e converso: nam movens et agens comparatur ad motum, et actum sicut agens ad potentiam. In Deo autem, cum sit actus purus, non est aliquid quod comparetur ad alterum sicut potentia ad actum; oportet ergo quod ipse Deus sit suum intelligere.

El entendimiento se relaciona con el entender del mismo modo que la esencia con el ser. Dios es inteligente por su propia esencia, y su esencia se identifica con su ser. Luego su entendimiento es su propio entender. Y así, el hecho de ser inteligente no conlleva ninguna composición, pues en él no hay distinción entre entendimiento, entender y especies inteligibles; y todas estas cosas se identifican con su esencia.

Capítulo 32

Es necesario que Dios tenga voluntad

Es claro, además, que Dios tiene voluntad. Dios se entiende a sí mismo, y es el bien perfecto, como se desprende de lo dicho; el bien entendido es amado necesariamente, y esto se hace con la voluntad; luego es necesario que Dios tenga voluntad.

Hemos demostrado más arriba (c.28) que Dios, con su entendimiento, es el primer motor; pero el entendimiento sólo mueve mediante el apetito, y el apetito que sigue al entendimiento es la voluntad. Luego es necesario que Dios tenga voluntad.

Capítulo 33

Es necesario que la voluntad divina se identifique con su entendimiento

Es claro que la voluntad divina se identifica necesariamente con su entendimiento. El bien entendido, porque es el objeto de la voluntad, mueve a la voluntad, y es su acto y perfección. En Dios no se distinguen lo motor y lo movido, ni el acto y la potencia, ni la perfección y lo perfectible, como se desprende de lo dicho (c.9 y 10). Luego es necesario

Item, eodem modo comparantur intellectus ad intelligere et essentia ad esse; sed Deus est intelligens per essentiam suam, essentia autem sua, est suum esse: ergo eius intellectus est suum intelligere. Et sic per hoc quod est intelligens nulla compositio in eo ponitur, cum in eo non sit aliud intellectus, intelligere et species intelligibilis et haec non sunt aliud quam eius essentia.

Capitulum XXXII

Quod oportet Deum esse volentem

Ulterius autem manifestum est quod necesse est Deum esse volentem. Ipse enim se ipsum intelligit qui est bonum perfectum, ut ex dictis patet; bonum autem intellectum ex necessitate diligitur, hoc autem fit per voluntatem: necesse est igitur Deum volentem esse.

Item, ostensum est supra quod Deus est primum movens <per intellectum>; intellectus autem non movet nisi mediante appetitu, appetitus autem sequens intellectum est voluntas: oportet igitur Deum esse volentem.

Capitulum XXXIII

Quod ipsam Dei voluntatem oportet nihil aliud esse quam eius intellectum

Patet autem quod oportet ipsam Dei voluntatem nihil aliud esse quam eius intellectum. Bonum enim intellectum, cum sit obiectum voluntatis, movet voluntatem et est actus et perfectio eius; in Deo autem non differt movens et motum, actus et

que la voluntad divina se identifique con el bien entendido. Este bien es el entendimiento divino y la esencia divina; luego la voluntad de Dios no es otra cosa que el entendimiento divino y la esencia divina.

Las perfecciones más elevadas de las cosas son el entendimiento y la voluntad, y la prueba está en que no las hallamos en las cosas inferiores. Las perfecciones de todas las cosas están en Dios constituyendo una unidad, que es su esencia, como hemos demostrado (c.22). Luego, en Dios, el entendimiento y la voluntad se identifican con la esencia.

Capítulo 34

La voluntad divina es su propio querer

Esto también indica que la voluntad divina es el mismo querer de Dios. Hemos demostrado (c.33) que, en Dios, la voluntad se identifica con el bien querido por él. Esto no podría darse si el querer no se identificara con la voluntad, pues en la voluntad el querer nace de lo querido. Luego la voluntad de Dios es su propio querer.

La voluntad de Dios se identifica con su entendimiento y con su esencia. El entendimiento de Dios es su propio entender, y la esencia es su propio ser. Luego es necesario que la voluntad sea su propio querer. Y así queda claro que la voluntad de Dios no se opone a su simplicidad.

Capítulo 35

Todo lo dicho se compendia en un solo artículo de fe

De todo lo que llevamos dicho podemos colegir que Dios es uno, simple, perfecto, infinito, inteligente y con voluntad. Y todo esto está

potentia, perfectio et perfectibile, ut ex superioribus patet: oportet igitur voluntatem divinam esse ipsum bonum intellectum. Hoc autem est intellectus divinus et essentia divina; voluntas igitur Dei non est aliud quam intellectus divinus et essentia eius.

Item, inter alias perfectiones rerum praecipue sunt intellectus et voluntas, cuius signum est quod inveniuntur in rebus nobilioribus; perfectiones autem omnium rerum sunt in Deo unum quod est eius essentia, ut supra ostensum est: intellectus igitur et voluntas sunt in Deo idem quod essentia.

Capitulum XXXIV

Quod voluntas Dei est ipsum eius velle

Hinc etiam apparet quod voluntas divina est ipsum velle Dei. Ostensum enim est quod voluntas in Deo est idem quod bonum volitum ab ipso; hoc autem esse non posset nisi velle esset idem quod voluntas, cum velle sit voluntati ex volito: est igitur Dei voluntas suum velle.

Item, voluntas Dei est idem quod eius intellectus et eius essentia; intellectus autem Dei est suum intelligere et essentia est suum esse: ergo oportet quod voluntas sit suum velle. Et sic patet quod voluntas Dei simplicitati non repugnat.

Capitulum XXXV

Quod omnia supradicta uno fidei articulo comprehenduntur

Ex hiis autem omnibus quae supra dicta sunt, colligere possumus quod Deus est unus, simplex, perfectus, infinitus, intelligens et volens. Quae quidem omnia in Sym-

contenido en un breve artículo de fe, cuando confesamos que creemos en «un solo Dios omnipotente». El nombre *Dios* parece proceder del término griego *theos*, que algunos[6] hacen derivar de *theaste*, que significa ver o considerar. Así el nombre mismo de Dios indica que es inteligente y, en consecuencia, que tiene voluntad.

Cuando afirmamos que es uno solo, excluimos pluralidad de dioses y cualquier composición, pues no hay unidad perfecta si no es simple. Cuando decimos que es omnipotente, señalamos que tiene un poder infinito, al que nada puede escaparse. Y en esto mismo se incluye que es infinito y perfecto, pues el poder de las cosas deriva de la perfección de su esencia.

Capítulo 36

Todo lo dicho ha sido afirmado por los filósofos

Lo que llevamos dicho en los anteriores capítulos acerca de Dios, ha sido considerado sutilmente por muchos filósofos gentiles, aunque algunos erraron acerca de ello, y quienes estuvieron acertados con dificultad lograron llegar a la verdad después de una larga y laboriosa investigación. Dios nos ha comunicado en la doctrina de la religión cristiana otras cosas, a las que no pudieron acceder, y acerca de las cuales nos instruye la fe cristiana superando el humano sentir. Estas otras cosas se refieren a que Dios, además de ser uno y simple como hemos demostrado (c.9 y 15), es Dios Padre, Dios Hijo y Dios Espíritu Santo, y que estos tres no son tres dioses, sino un solo Dios.

Vamos a reflexionar sobre esto en la medida que está a nuestro alcance.

bolo fidei brevi articulo comprehenduntur, cum nos profitemur credere 'in Deum unum omnipotentem'. Cum enim hoc nomen 'Deus' a nomine greco quod dicitur 'theos' dictum videatur, quod quidem a 'theaste' dicitur, quod est videre vel considerare, in ipso nomine Dei manifestatur quod sit intelligens, et per consequens volens. In hoc autem quod dicimus eum unum, excluditur deorum pluralitas et omnis compositio: non enim est simpliciter unum nisi quod est simplex. Per hoc autem quod dicimus omnipotentem, ostenditur quod sit infinitae virtutis cui nihil subtrahi possit; in quo etiam includitur quod sit infinitus et perfectus, nam virtus rei perfectionem essentiae eius consequitur.

Capitulum XXXVI

Quod haec omnia a philosophis posita sunt

Haec quidem quae in superioribus de Deo sunt tradita, a pluribus etiam gentilium philosophis subtiliter considerata sunt, quamvis nonnulli eorum circa praedicta erraverunt; et qui in hiis verum dixerunt, post longam et laboriosam inquisitionem ad veritatem praedictam pervenire vix potuerunt. Sunt alia nobis de Deo tradita in doctrina Christiane religionis ad quae pervenire non potuerunt, circa quae per Christianam fidem ultra humanum sensum instruimur. Est autem hoc quod, cum sit Deus unus et simplex, ut ostensum est, est tamen Deus Pater, Deus Filius et Deus Spiritus Sanctus, et hii tres non tres dii sed unus Deus est.

Quod quidem quantum possibile nobis est, considerare intendimus.

---

[6] Cf. Juan Damasceno, *De fide orthodoxa* l.1 c.9: MG 94,8347A según la traducción de Burgundión (ed. Buytaert, St. Bonaventure N. Y. 1955, p.49).

Capítulo 37

Cómo afirmamos la Palabra en Dios

Hay que aceptar, por lo anteriormente dicho, que Dios se entiende y se ama a sí mismo, y que en él el entender y el querer se identifican con su ser. Y puesto que Dios se entiende a sí mismo, y todo lo entendido está en quien entiende, necesariamente está en sí mismo como lo entendido en quien entiende. Pero lo entendido que está en quien entiende es una palabra del entendimiento, pues expresamos al exterior con vocablos lo que comprendemos interiormente con el entendimiento, ya que las voces son signos de lo entendido, según el Filósofo[7].

Es necesario, por tanto, afirmar en Dios su Palabra.

Capítulo 38

La Palabra en Dios se llama concepción

Lo contenido en el entendimiento como palabra interior, incluso en el lenguaje común, se llama concepción del entendimiento, y decimos que algo es concebido corporalmente cuando lo forma la virtud vivífica en el útero de un animal, actuando el macho como agente y como paciente la hembra, en la que se realiza la concepción, de modo que lo concebido pertenece a la naturaleza de ambos, por ser del todo igual según la especie. Lo que concibe el entendimiento se forma en el entendimiento, siendo lo inteligible como el agente y el entendimiento como el paciente; y lo comprendido por el entendimiento, que existe en su interior, es del todo igual a lo inteligible que hace de agente, pues es

Capitulum XXXVII

Qualiter ponatur Verbum in divinis

Accipiendum est autem ex hiis quae supra dicta sunt quod Deus se ipsum intelligit et diligit; item quod intelligere in ipso et velle non sit aliud quam eius esse. Quia ergo Deus se ipsum intelligit, omne autem intellectum in intelligente est, oportet Deum in se ipso esse sicut intellectum in intelligente. Intellectum autem prout est in intelligente, est verbum quoddam intellectus; hoc enim exteriori verbo significamus quod interius intellectu comprehendimus: sunt enim, secundum Philosophum, voces signa intellectuum. Oportet igitur in Deo ponere verbum ipsius.

Capitulum XXXVIII

Quod Verbum in divinis conceptio dicitur

Id autem quod in intellectu continetur, ut interius verbum, etiam communi usu loquendi conceptio intellectus dicitur. Nam corporaliter aliquid concipi dicitur quod in utero animalis viventis vivifica virtute formatur, mare agente et femina patiente in qua fit conceptio, ita quod ipsum conceptum pertinet ad naturam utriusque, quasi secundum speciem conforme. Quod autem intellectus comprehendit in intellectu formatur, intelligibili quasi agente et intellectu quasi patiente. Et ipsum quod intellectu comprehenditur, intra intellectum existens, conforme est et intelligibili moventi, cuius quaedam

[7] Aristóteles, *Periherm.* l.2 c.14 (Bk 24b1-2).

su semejanza, y al entendimiento que es paciente, porque contiene el ser inteligible. Por eso, a lo que comprende el entendimiento lo llamamos acertadamente concepción del entendimiento.

Capítulo 39

La relación de la Palabra con el Padre

En esto debemos observar una diferencia, porque como lo concebido en el entendimiento es una semejanza de la cosa entendida, que representa su especie, parece que es un hijo de ella. Luego, cuando el entendimiento entiende algo distinto de sí mismo, lo entendido es como el padre de la palabra concebida en el entendimiento, mientras que el entendimiento hace las veces de madre, de quien es propio que la concepción se realice en ella. Cuando, en cambio, el entendimiento se entiende a sí mismo, la palabra concebida se relaciona con quien entiende como un hijo con su padre. Así pues, cuando hablamos de la palabra en cuanto que Dios se entiende a sí mismo, es necesario que la palabra se relacione con Dios, de quien es palabra, como un hijo con su padre.

Capítulo 40

Cómo se entiende la generación en Dios

Por eso, la regla de la fe católica nos enseña a confesar en Dios al Padre y al Hijo, cuando dice: *creo en Dios Padre y en su Hijo*. Y para que nadie, al oír las palabras *Padre* e *Hijo*, piense en una generación carnal, según la cual hablamos de padres e hijos entre nosotros, el evan-

similitudo est, et intellectui quasi patienti secundum quod esse intelligibile habet. Unde id quod intellectu comprehenditur non immerito conceptio intellectus vocatur.

Capitulum XXXIX

Quomodo Verbum comparatur ad Patrem

In hoc autem consideranda est differentia. Nam cum id quod in intellectu concipitur sit similitudo rei intellectae, eius speciem repraesentans, quaedam proles ipsius esse videtur. Quando igitur intellectus intelligit aliud a se, res intellecta est sicut pater verbi in intellectu concepti; ipse autem intellectus magis gerit similitudinem matris, cuius est ut in ea fiat conceptio. Quando vero intellectus intelligit se ipsum, verbum conceptum comparatur ad intelligentem sicut proles ad patrem; cum igitur de verbo loquamur secundum quod Deus se ipsum intelligit, oportet quod ipsum verbum comparetur ad Deum, cuius est verbum, sicut filius ad patrem.

Capitulum XL

Quomodo intelligitur generatio in divinis

Hinc est quod in regula catholicae fidei Patrem et Filium in divinis confiteri docemur, cum dicitur 'Credo in Deum Patrem et Filium eius'. Et ne aliquis, audiens nomen Patris et Filii, carnalem generationem suspicaretur secundum quam apud nos

gelista Juan, a quien le han sido revelados los secretos del cielo[8], puso Palabra en lugar de Hijo, para que advirtiéramos que es una generación inteligible.

Capítulo 41

La Palabra, que es el Hijo de Dios, tiene el mismo ser y la misma esencia que el Padre

Debemos considerar que en nosotros, en quienes se distinguen el ser natural y el entender, es necesario que la palabra concebida en nuestro entendimiento, por tener sólo ser inteligible, sea de naturaleza y de esencia distintas a las de nuestro entendimiento, que tiene ser natural. En Dios, en cambio, el ser y el entender son lo mismo. Luego, la Palabra de Dios, que está en él, de quien es palabra según el ser inteligible, se identifica con Dios, de quien es Palabra; y, por eso, es necesario que sea de la misma esencia y de la misma naturaleza que él, y que todo lo que afirmamos de Dios sea aplicable a la Palabra de Dios.

Capítulo 42

La fe católica enseña esto mismo

De ahí que en la fe católica se nos enseñe a confesar que el Hijo es *de la misma sustancia que el Padre*. Con esto se excluyen dos cosas: 1) Que se entienda un Padre y un Hijo según una generación carnal, que se efectúa mediante separación de la sustancia del hijo de la del

pater dicitur et filius, evangelista Iohannes, cui revelata sunt secreta caelestia, loco Filii Verbum posuit ut generationem intelligibilem agnoscamus.

Capitulum XLI

Quod Verbum quod est Filius idem esse habet cum Deo Patre et eandem essentiam

Considerandum est autem, quod, cum in nobis aliud sit esse naturale et intelligere, oportet quod verbum in nostro intellectu conceptum, quod habet esse intelligibile tantum, alterius naturae et essentiae sit quam intellectus noster, qui habet esse naturale. In Deo autem idem est esse et intelligere. Verbum igitur Dei, quod est in Deo cuius est verbum secundum esse intelligibile, idem esse habet cum Deo cuius est verbum; et per hoc ioportet quod sit eiusdem essentiae et naturae cum ipso, et omnia quaecumque de Deo dicuntur Verbo Dei conveniant.

Capitulum XLII

Quod catholica fides haec docet

Et inde est quod in regula catholicae fidei docemur confiteri Filium 'consubstantialem Patri', per quod duo excluduntur: primo quidem ut non intelligatur Pater et Filius secundum carnalem generationem, quae fit per aliquam decisionem substantiae filii a patre, ut sic oporteat Filium non esse Patri consubstantialem; secundo ut etiam

[8] Cf. Antífona *ad Benedictus* en la fiesta de S. Juan Apóstol (27 dic.).

padre. Así sería necesario que el Hijo no fuera de la misma sustancia que el Padre. 2) Que entendamos al Padre y al Hijo según una generación inteligible semejante a la de la palabra concebida en nuestra mente, es decir, como un accidente añadido al entendimiento y que no recibe de su esencia el existir.

Capítulo 43

En Dios, la Palabra no se diferencia del Padre ni en el tiempo, ni en la especie, ni en la naturaleza

Es imposible que haya diferencia de tiempo, de especie o de naturaleza en los entes que no difieren en la esencia. Luego, dado que la Palabra es de la misma naturaleza que el Padre, es necesario que no difiera del Padre por ninguna de las diferencias mencionadas.

En el tiempo, sin duda, no puede ser diferente, puesto que, si alguna vez la Palabra de Dios no hubiera existido, en ese momento Dios necesariamente no se habría entendido a sí mismo, porque afirmamos de él que puede entenderse a sí mismo mediante esta Palabra: cuando concibe inteligiblemente la Palabra de sí mismo. Siempre y durante todo el tiempo que Dios existió, se entendió a sí mismo, pues su entender es su ser; luego siempre hubo Palabra de Dios. Por eso decimos en la regla de fe católica que el Hijo de Dios *nació del Padre antes de todos los siglos.*

Es imposible que la Palabra de Dios sea diferente de Dios según la especie, como si fuera inferior, pues Dios se entiende a sí mismo exactamente como es. La Palabra tiene una especie perfecta porque aquello de lo que es Palabra es entendido perfectamente. Es cierto que se hallan cosas que proceden de otras y que no alcanzan la especie perfecta de la que proceden, pero esto ocurre en las generaciones equívocas, pues es

non intelligamus Patrem et Filium secundum generationem intelligibilem prout verbum in mente nostra concipitur, quasi accidentaliter superveniens intellectui et non de essentia eius existens.

Capitulum XLIII

Quod in divinis non est differentia Verbi a Patre secundum tempus vel speciem vel naturam

Eorum autem quae secundum essentiam non differunt, impossibile est esse differentiam secundum tempus, speciem aut naturam; quia ergo Verbum Patri est consubstantiale, necesse est ut secundum nihil dictorum a Patre differat. Et quidem secundum tempus differre non potest. Cum enim secundum hoc Verbum in Deo ponatur quod Deus se ipsum intelligit sui Verbum intelligibiliter concipiendo, oportet quod, si aliquando Dei Verbum non fuit, quod tunc Deus se ipsum non intellexerit; semper autem quandocumque Deus fuit se intellexit, quia suum intelligere est suum esse: semper igitur et Verbum ipsius fuit. Et ideo in regula catholicae fidei dicimus Dei Filium 'ex Patre natum ante omnia saecula'.

Secundum speciem etiam impossibile est Verbum Dei a Deo quasi minoratum differre, cum Deus se ipsum non minus intelligat quam quod est; Verbum autem perfectam speciem habet ex hoc quod id cuius est Verbum perfecte intelligitur; oportet igitur Dei Verbum omnino perfectum secundum speciem divinitatis esse. Inveniun-

verdad que del sol no es engendrado otro sol, sino un animal[9]. Por eso, para excluir esta imperfección en la generación divina, confesamos que nació *Dios de Dios.*

Lo engendrado o procedente de otra cosa puede ser inferior a su origen también por falta de pureza; esto es, cuando de algo que es simple y puro en sí mismo, se origina otra cosa específicamente inferior a la primera, por haber sido aplicada a una materia extraña. Ejemplos: cuando se construye materialmente la casa que estaba en la mente del artífice, cuando aparece el color por haberse recibido luz en un cuerpo delimitado, cuando surge una mezcla de distintos elementos por haberles aplicado fuego, cuando un rayo de luz produce sombra porque se interpone un cuerpo opaco. Para que excluyamos esto de la generación divina, se añadió *luz de luz.*

En tercer lugar, una cosa puede no alcanzar la especie de aquello de que procede por defecto de la verdad, porque no recibe verdaderamente su naturaleza sino sólo una semejanza de ello. Por ejemplo: la imagen de un hombre en un espejo, en una pintura o en una escultura; también la semejanza de las cosas en nuestro entendimiento o en nuestros sentidos. A la imagen de hombre no la llamamos hombre verdadero, sino semejanza de hombre; *ni*, como dice el Filósofo[10], *la piedra está en el alma, sino una imagen* de la piedra. Para que excluyamos esto de la generación divina se añade *Dios verdadero de Dios verdadero.*

También es imposible que la Palabra difiera de Dios, de quien es la Palabra, según la naturaleza, pues le es natural a Dios entenderse a sí mismo. Todo entendimiento tiene algunas cosas que entiende naturalmente, como nuestro entendimiento entiende naturalmente los primeros principios; luego, mucho más Dios, cuyo entender es su propio ser, se

tur autem quae ex aliis procedunt eorum ex quibus procedunt perfectam speciem non consequi. Uno modo sicut in generationibus aequivocis: a sole enim non generatur sol sed quoddam animal; ut igitur talis imperfectio a generatione divina excludatur, confitemur natum 'Deum de Deo'. Alio modo quod generatur vel quod procedit ex aliquo, deficit ab eo a quo procedit propter defectum puritatis, dum scilicet ab eo quod est in se simplex et purum, per applicationem ad extraneam materiam aliquid proceditur a prima specie deficiens: sicut ex domo quae est in mente artificis fit domus quae est in materia, a lumine recepto in corpore terminato fit color, ex igne adiuncto aliis elementis fit corpus mixtum, ex radio per oppositionem corporis opaci fit umbra; ut hoc igitur a divina generatione excludatur, additur 'lumen de lumine'. Tertio, quod ex aliquo procedit non consequitur speciem eius propter defectum veritatis, quia scilicet non vere recipit naturam eius sed quandam eius similitudinem tantum, sicuti imago hominis in speculo vel in pictura aut in sculptura aliqua, aut etiam similitudo rei in intellectu vel sensu nostro; non enim imago hominis dicitur homo verus sed hominis similitudo, «neque lapis est in anima, ut Philosophus dicit, sed species» lapidis: ut igitur hoc a divina generatione excludatur, additur 'Deum verum de Deo vero'.

Secundum naturam etiam impossibile est Verbum a Deo cuius est Verbum differre, cum hoc sit Deo naturale quod se ipsum intelligat. Habet enim omnis intellectus aliqua quae naturaliter intelligit, sicut intellectus noster naturaliter intelligit prima principia; multo igitur magis Deus, cuius intelligere est suum esse, se ipsum naturaliter intelligit.

---

[9] Cf. *Summa* 1 q.91 a.2 ad 2: *Suma de Teología* BAC I 819. Es doctrina de Aristóteles: *El hombre, juntamente con el sol, engendra otro hombre: Phys.* l.2 c.2 n.11 (Bk 194b1).

[10] Aristóteles, *De anima* l.3 c.7[13] (Bk 431b29).

entiende a sí mismo naturalmente. Por tanto, su Palabra procede naturalmente de él, no como las demás cosas que tienen un origen no natural, parecido al de las cosas artificiales que nosotros realizamos. Nosotros engendramos lo que procede naturalmente de nosotros, los hijos. Así, para que no pensemos que la Palabra de Dios no procede naturalmente de él, sino que habría surgido por decisión de su voluntad, se añade *engendrado, no creado.*

Capítulo 44

Conclusión

Como se desprende claramente de lo dicho, todas estas condiciones de la generación divina se refieren a que el Hijo es de la misma naturaleza que el Padre, por eso se añadió al final, como resumen de todo: *De la misma naturaleza que el Padre.*

Capítulo 45

Dios está en sí mismo como lo amado en quien ama

Igual que lo entendido, cuando es entendido, está en quien entiende, es necesario que lo amado esté en quien ama cuando es amado, pues quien ama es movido de algún modo por lo amado con moción intrínseca. Por eso, como lo que mueve contacta con lo que es movido, es necesario que lo amado esté en el interior de quien ama. Pero es necesario que Dios, igual que se entiende a sí mismo, se ame a sí mismo, porque todo bien captado por el entendimiento es amable de suyo. Luego, Dios está en sí mismo como lo amado en quien ama.

Verbum igitur ipsius naturaliter ex ipso est, non sicut ea quae praeter naturalem originem procedunt, ut a nobis procedunt res artificiales quas facere dicimur; quae vero naturaliter a nobis procedunt dicimur generare, ut filius. Ne igitur Dei Verbum non naturaliter a Deo procedere intelligatur, sed secundum potestatem suae voluntatis, additur 'Genitum, non factum'.

Capitulum XLIV

Conclusio ex praemissis

Quia ergo, ut ex praemissis patet, omnes praedictae divinae generationis conditiones ad hoc pertinent quod Filius est Patri consubstantialis, ideo post omnia subiungitur quasi summa universorum 'Consubstantialem Patri'.

Capitulum XLV

Quod Deus est in se ipso sicut amatum in amante

Sicut autem intellectum in intelligente est in quantum intelligitur, ita et amatum esse oportet in amante in quantum amatur; movetur enim quodam modo amans ab amato quadam intrinseca motione: unde cum movens contingat id quod movetur, necesse est amatum intrinsecum amanti esse. Deus autem sicut intelligit se ipsum, ita necesse est quod se ipsum amet: bonum enim intellectum secundum se amabile est. Est igitur Deus in se ipso tanquam amatum in amante.

Capítulo 46

Llamamos Espíritu al amor que hay en Dios

Aunque lo entendido está en quien entiende y lo amado en quien ama, hay que advertir que ambas cosas están por distinta razón una en la otra. Puesto que el entender se realiza mediante una asimilación de quien entiende con lo entendido, es necesario que lo entendido esté en quien entiende porque hay en éste una semejanza de lo que ha sido entendido; el amar, en cambio, se produce cuando quien ama es movido por lo amado, pues lo amado atrae hacia sí a quien ama. Por eso, el amar no se realiza por asemejarse a lo amado como el entender lo hace por asemejarse a lo entendido, sino que se lleva a cabo por la atracción de quien ama hacia lo amado. Pero la semejanza se transmite principalmente por generación unívoca y, por ella, llamamos padre a quien engendra e hijo al engendrado en los seres vivos, en quienes el espíritu produce la primera moción. Por tanto, igual que en Dios el modo en que está en sí mismo como lo entendido en quien entiende, lo expresamos diciendo el *Hijo*, que es la Palabra de Dios; así, al modo en que Dios está en sí mismo como lo amado en quien ama, lo expresamos al afirmar al *Espíritu*, que es el amor de Dios. De acuerdo con esto, la regla de la fe católica nos manda creer en el Espíritu.

Capítulo 47

El Espíritu que está en Dios es Santo

Debemos tener en cuenta que, puesto que el bien amado tiene razón de fin y que el movimiento voluntario llega a ser bueno o malo por el

Capitulum XLVI

Quod amor in Deo dicitur Spiritus

Cum autem intellectum in intelligente sit, et amatum in amante, diversa ratio eius quod est esse in aliquo utrobique consideranda est. Cum enim intelligere fiat per assimilationem aliquam intelligentis ad id quod intelligitur, necesse est id quod intelligitur in intelligente esse secundum quod eius similitudo in eo existit; amatio autem fit secundum quandam motionem amantis ab amato, amatum enim trahit ad se ipsum amantem. Non igitur perficitur amatio in similitudine amati sicut perficitur intelligere in similitudine intellecti, sed perficitur in attractione amantis ad ipsum amatum. Traductio autem similitudinis principaliter fit per generationem univocam, secundum quam in rebus viventibus generans pater et generatus filius nominatur; in eisdem etiam prima motio fit secundum spiritum. Sicut igitur in divinis modus ille quo Deus est in Deo ut intellectum in intelligente exprimitur per hoc quod dicimus Filium qui est verbum Dei, ita modum quo Deus est in Deo sicut amatum in amante exprimimus per hoc quod ponimus ibi Spiritum qui est amor Dei. Et ideo secundum regulam catholicae fidei credere in Spiritum iubemur.

Capitulum XLVII

Quod Spiritus qui est in Deo est sanctus

Considerandum autem est quod cum bonum amatum habeat rationem finis, ex fine autem motus voluntarius bonus vel malus reddatur, necesse est ut amor quo ipsum

fin, es necesario que el amor con que se ama al sumo bien tenga una bondad eminente. Esta bondad la llamamos *santidad*, ya tomemos *santo* por *puro,* como hacen los griegos, porque en Dios hay una bondad purísima carente de cualquier defecto; ya tomemos *santo* como *firme,* según la acepción latina, porque en Dios la bondad es inalterable; y por eso llamamos santas a todas las cosas que están ordenadas a Dios, como los templos, los vasos de los templos y todo lo dedicado al culto divino. Así pues, es conveniente que el Espíritu con el que se nos manifiesta el amor con que Dios se ama a sí mismo, sea llamado Espíritu Santo. Y por eso también la regla de la fe católica llama Santo a este Espíritu, cuando dice *Creo en el Espíritu Santo.*

Capítulo 48

El amor en Dios no es accidental

Igual que el entender de Dios es su propio ser, también su amar es su propio ser. Dios no se ama a sí mismo por algo que se añada a su esencia, sino por su misma esencia. Así pues, dado que Dios se ama a sí mismo por cuanto está en sí mismo como lo amado en quien ama, Dios amado no está en Dios que ama de modo accidental, como las cosas amadas están accidentalmente en nosotros cuando las amamos, sino que Dios está en sí mismo como lo amado en quien ama sustancialmente. Por tanto, el Espíritu Santo, con quien se nos muestra el amor divino, no es algo accidental en Dios, sino que es algo subsistente en la esencia divina como el Padre y el Hijo y, por eso, la regla de la fe católica nos enseña que ha de ser adorado y glorificado juntamente con el Padre y el Hijo.

summum bonum amatur, quod Deus est, eminentem quandam obtineat bonitatem; quae nomine sanctitatis exprimitur, sive dicatur sanctum quasi purum secundum Graecos, quia in Deo est purissima bonitas ab omni defectu immunis, sive dicatur sanctum id est firmum secundum Latinos, quia in Deo est immutabilis bonitas: propter quod et omnia quae ad Deum ordinantur sancta dicuntur, sicut templum et vasa templi et omnia divino cultui mancipata. Convenienter igitur Spiritus quo nobis insinuatur amor quo Deus Deum amat, Spiritus Sanctus nominatur; unde et regula catholicae fidei praedictum Spiritum sanctum nominat, cum dicitur 'Credo in Spiritum Sanctum'.

Capitulum XLVIII

Quod amor in divinis non importat accidens

Sicut autem intelligere Dei est suum esse, ita et eius amare est suum esse; non igitur Deus amat se ipsum secundum aliquid suae essentiae superveniens, sed secundum essentiam suam. Cum igitur amet se ipsum secundum hoc quod ipse in se ipso est ut amatum in amante, non est Deus amatus in Deo amante per modum accidentalem, sicut res amatae sunt in nobis amantibus accidentaliter, sed Deus est in se ipso ut amatum in amante substantialiter. Ipse igitur Spiritus Sanctus, quo nobis insinuatur divinus amor, non est aliquid accidentale in Deo, sed est res subsistens in essentia divina sicut Pater et Filius; et ideo regula catholicae fidei ostenditur coadorandus et simul glorificandus cum Patre et Filio.

Capítulo 49

El Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo

Hay que tener en cuenta también que el entender procede de la virtud intelectiva del entendimiento, y que cuando el entendimiento entiende en acto, está en él lo entendido; por tanto, el que lo entendido esté en quien entiende procede de la virtud intelectiva de quien entiende, y es su palabra, como hemos dicho (c.37). También, de un modo semejante, lo amado está en quien ama cuando es amado en acto, y el que algo sea amado en acto procede de la virtud amorosa de quien ama y del bien digno de amor entendido en acto; por consiguiente, el que lo amado esté en quien ama depende de dos cosas: del principio capaz de amar y de lo inteligible comprendido, que es la palabra mental de lo digno de ser amado. Así pues, dado que en Dios, que se entiende y se ama a sí mismo, la Palabra es el Hijo, y aquello de lo que es palabra es el Padre de la Palabra, como se desprende de lo dicho, es necesario que el Espíritu Santo, que es el amor con el que Dios está en sí mismo como lo amado en quien ama, proceda del Padre y del Hijo. Por eso en el Símbolo se dice: *Que procede del Padre y del Hijo.*

Capítulo 50

La trinidad de personas no se opone a la unidad de la esencia en Dios

De todo lo que llevamos dicho podemos colegir que ponemos en Dios una terna, que, no obstante, no se opone a la unidad y simplicidad de la

Capitulum XLIX

Quod Spiritus Sanctus a Patre Filioque procedit

Est etiam considerandum quod ipsum intelligere ex virtute intellectiva intellectus procedit; secundum autem quod intellectus actu intelligit, est in ipso id quod intelligitur: hoc igitur quod est intellectum esse in intelligente procedit ex virtute intellectiva intelligentis, et hoc est verbum ipsius, ut supra dictum est. Similiter etiam id quod amatur est in amante secundum quod actu amatur; quod autem aliquid actu ametur, procedit et ex virtute amativa amantis et ex bono amabili actu intellecto: hoc igitur quod est amatum esse in amante ex duobus procedit, scilicet ex principio amativo et ex intelligibili apprehenso quod est verbum conceptum de ipso amabili. Cum igitur in Deo se ipsum intelligente et amante Verbum sit Filius, is autem cuius est Verbum sit Verbi Pater, ut ex dictis patet, necesse est quod Spiritus Sanctus, qui pertinet ad amorem secundum quod Deus in se ipso est ut amatum in amante, ex Patre procedat et Filio: unde et in Symbolo dicitur 'Qui ex Patre Filioque procedit'.

Capitulum L

Quod in divinis trinitas personarum non repugnat unitati essentiae

Ex omnibus autem quae dicta sunt colligere oportet quod in divinitate quendam ternarium ponimus, qui tamen unitati et simplicitati divinae essentiae non repugnat.

esencia divina. Hay que reconocer que Dios es existente en su misma naturaleza a la vez que es entendido y amado por él mismo, y que esto ocurre de un modo distinto en Dios y en nosotros. Porque el hombre en su naturaleza es sustancia y su entender y amar no son su sustancia, el hombre ciertamente puede ser considerado como una realidad subsistente en su propia naturaleza, pero, cuando está en su entendimiento, no es una realidad subsistente sino intención[11] de una realidad subsistente, y algo similar ocurre cuando está en sí mismo como lo amado en quien ama.

Por consiguiente, si bien en el hombre podemos distinguir tres cosas: el hombre que existe en su naturaleza, el hombre que existe en el entendimiento y el hombre que existe en el amor; estas tres cosas no constituyen una unidad perfecta porque su entender no se identifica con su ser, y tampoco se identifica su amar. Sólo una de estas tres es una realidad subsistente: el hombre que existe en su naturaleza. En Dios, en cambio, se identifican el ser, el entender y el amar; luego el Dios que existe en su ser natural, el Dios que existe en su entendimiento y el Dios que existe en su amor constituyen una unidad y, no obstante, cada uno de ellos es subsistente. Y, puesto que las realidades subsistentes en la naturaleza inteligente los latinos suelen llamarlas personas, mientras que los griegos las denominan hipóstasis, los latinos dicen que en Dios hay tres personas y los griegos que hay tres hipóstasis: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo.

Capítulo 51

Parece incorrecto poner números en Dios

Parece que lo anterior lleva a algo inaceptable. Si en Dios ponemos un número ternario, como todo número es consecuencia de alguna di-

Oportet enim concedi Deum esse et existentem in sua natura, et intellectum et amatum a se ipso; aliter autem hoc accidit in Deo et in nobis. Quia enim homo in sua natura substantia est, intelligere autem et amare ipsius non sunt eius substantia, homo quidem secundum quod in natura sua consideratur quaedam res subsistens est; secundum autem quod est in suo intellectu, non est res subsistens sed intentio quaedam rei subsistentis, et similiter secundum quod est in se ipso ut amatum in amante. Etsi ergo in homine tria quaedam considerari possunt, id est homo in natura sua existens et homo in intellectu existens et homo in amore existens, tamen hii tres non sunt unum quia intelligere eius non est eius esse, similiter autem et amare; et horum trium unus solus est res quaedam subsistens, scilicet homo in natura sua existens. In Deo autem idem est esse, intelligere et amare; Deus ergo in esse suo naturali existens et Deus existens in intellectu suo et Deus existens in amore suo unum sunt, et tamen unusquisque eorum est subsistens. Et quia res subsistentes in intellectuali natura personas Latini nominare consueverunt, Graeci vero hypostases, propter hoc in divinis Latini dicunt tres personas, Graeci vero tres hypostases, Patrem scilicet et Filium et Spiritum Sanctum.

Capitulum LI

Quomodo videtur esse repugnantia ponendo numerum in divinis

Videtur autem ex praedictis repugnantia quaedam suboriri. Si enim in Deo ternarius aliquis ponitur, cum omnis numerus divisionem aliquam consequatur, oportebit in Deo

[11] Se trata de una intención cognitiva, en ocasiones llamada también *especie,* que equivale a lo que nosotros llamamos comúnmente concepto, imagen, representación, etc.

visión, sería necesario poner en Dios alguna diferencia que distinguiera a los tres entre sí; y, así, no habría en Dios una simplicidad suma. Si tres coinciden en algo y también se distinguen en algo, es necesario que haya en el conjunto composición; y esto se opone a lo dicho anteriormente.

Si es necesario que haya un único Dios, como antes (c.15) hemos demostrado, y ninguna cosa nace ni procede de sí misma, parece imposible que Dios sea engendrado o que Dios proceda; por consiguiente es falso afirmar en Dios el nombre de Padre, el de Hijo y el de Espíritu que procede.

Capítulo 52

Respuesta a estos argumentos. En Dios sólo hay distinción según las relaciones

Para resolver esta duda debemos partir de que el modo de nacer o proceder es diferente en los distintos seres según la diversidad de sus naturalezas. En los que carecen de vida, porque no se mueven a sí mismos sino que únicamente son movidos desde el exterior, surge uno de otro cuando son mutados y cambiados desde fuera; así el fuego produce fuego, y el aire, aire. En los seres vivos, cuya característica exclusiva es que se mueven a sí mismos, la generación se produce en el generante, como ocurre con el feto de los animales y el fruto de las plantas. En los seres vivos hay actividades que no pasan más allá de los cuerpos materiales, como son las potencias vegetativas: la nutritiva, la aumentativa y la generativa. Esta clase de potencias sólo producen algo corpóreo, corporalmente distinto, pero de algún modo unido a su progenitor en los seres vivos. Hay además otras fuerzas cuyas operaciones, aunque no trascien-

aliquam differentiam ponere per quam tres ab invicem distinguantur; et ita non erit in Deo summa simplicitas. Nam si in aliquo tres conveniunt et in alio differunt, necesse est ibi esse compositionem, quod superioribus repugnat. Rursus, si necesse est esse unum solum Deum, ut supra ostensum est, nulla autem res una oritur vel procedit a se ipsa, impossibile videtur quod sit Deus genitus vel Deus procedens; falso igitur in divinis ponitur nomen Patris et Filii et Spiritus procedentis.

Capitulum LII

Solutio rationis, et quod in divinis non est distinctio nisi secundum relationes

Principium autem ad dissolvendum hanc dubitationem hinc sumere oportet, quod secundum diversitatem naturarum est in diversis rebus diversus modus aliquid exoriendi vel procedendi. In rebus enim vita carentibus, quia non sunt se ipsa moventia sed solum extrinseca movere possunt, oritur ex uno aliud quasi exterius alteratum et immutatum, sicut ab igne generatur ignis et ab aere aer. In rebus vero viventibus, quarum proprietas est ut se ipsa moveant, generatur aliquid in ipso generante, sicut fetus animalium et fructus plantarum. In viventibus autem est considerare diversum modum processionis secundum diversas vires et operationes earundem. Sunt enim quaedam vires in eis quarum operationes non se extendunt nisi ad corpora secundum quod materialia sunt, sicut patet de viribus animae vegetabilis, quae sunt nutritiva et augmentativa et generativa; et secundum hoc genus virium animae non procedit nisi aliquid corporale corporaliter distinctum, et tamen aliquo modo coniunctum in viventibus ei a quo procedit. Sunt autem quaedam vires quarum operationes, etsi corpora non transcendant,

dan los cuerpos, alcanzan especies[12] de los cuerpos, recibiéndolas sin materia; éstas se dan en todas las potencias del alma sensitiva, pues los sentidos son receptores de las especies sin materia, como dice el Filósofo[13]. Estas potencias, aunque reciben inmaterialmente las formas de las cosas, no las reciben sin órgano corporal. Si en estas potencias hallamos alguna procesión[14], lo que procede no es corporal ni separado, y está unido a su origen de un modo incorporal e inmaterial, no corporalmente, aunque con el apoyo de un órgano corporal. Así se produce en los animales lo imaginado, que no está en la imaginación como un cuerpo en otro, sino de un modo espiritual. Por eso Agustín[15] llama espiritual a la visión imaginaria.

Si, por otra parte, de la operación de la imaginación surge algo no corporal, con mucha más razón procederá de la operación de la parte intelectiva, que ni siquiera necesita de órgano corporal en su operación, sino que ésta es completamente inmaterial. La palabra que hay en el entendimiento de quien la dice surge por operación del entendimiento mismo, y no está localmente contenida en él ni corporalmente separada, sino que existe efectivamente en el entendimiento por el poder de una operación natural, pero es distinta de él por su origen. Y el mismo razonamiento se aplica a la procesión que apreciamos en las operaciones de la voluntad, cuando la cosa amada está en quien ama, como hemos dicho (c.45).

Pero aunque las potencias intelectivas y sensitivas por su propia naturaleza son más nobles que las potencias del alma vegetativa, en los hombres y en los animales por procesión de la parte imaginativa o sen-

tamen se extendunt ad species corporum sine materia eas recipiendo, sicut est in omnibus viribus animae sensitivae: est enim sensus susceptivus specierum sine materia, ut Philosophus dicit. Huiusmodi autem vires, licet quodam modo immaterialiter formas rerum suscipiant, non tamen eas suscipiunt absque organo corporali. Si qua igitur processio in huiusmodi viribus animae inveniatur, quod procedit non erit aliquod corporale, vel corporaliter distinctum aut coniunctum ei a quo procedit, sed incorporaliter et immaterialiter quodam modo, licet non omnino absque amminiculo organi corporalis. Sic enim procedunt in animalibus formationes rerum imaginatarum, quae quidem sunt in imaginatione non sicut corpus in corpore sed quodam spirituali modo: unde et ab Augustino imaginaria visio spiritualis nominatur.

Si autem secundum operationem imaginationis procedit aliquid non per modum corporalem, multo fortius hoc accidet per operationem partis intellectivae, quae nec etiam in sui operatione indiget organo corporali, sed omnino eius operatio immaterialis est. Procedit enim verbum secundum operationem intellectus ut in ipso intellectu dicentis existens, non quasi localiter in eo contentum nec corporaliter ab eo separatum, sed in ipso quidem existens secundum potestatem naturalis operationis, ab eo vero, distinctum secundum ordinem originis; et eadem ratio est de processione quae attenditur secundum operationem voluntatis, prout res amata existit in amante, ut supra dictum est.

Licet autem vires intellectivae et sensitivae secundum propriam rationem sint nobiliores viribus animae vegetabilis, non tamen in hominibus aut in aliis animalibus secundum processionem imaginativae partis aut sensitivae procedit aliquid subsis-

---

[12] Se trata de especies cognitivas, es decir, imágenes o representaciones.
[13] ARISTÓTELES, *De anima* l.2, 24 (BK 424a18).
[14] Empleamos el término *procesión* con su significado técnico de *acto de proceder*.
[15] *De Gen. ad litt.* l.12 c.6: ML 34,458; CSEL 28-1,388; BAC XV 1195.

sitiva no procede algo de su misma especie subsistente en la naturaleza, sino que esto sólo ocurre en la procesión que se realiza por operación del alma vegetativa. A esto se debe que, en todos los seres compuestos de materia y forma, la multiplicación de individuos de la misma especie se realiza por división de la materia. Por eso en el hombre y en los otros animales, por estar compuestos de forma y materia, se multiplican los individuos en la misma especie por división corporal, que se da en las operaciones del alma vegetativa. En cambio, en las cosas que no están compuestas de materia y forma, sólo puede haber una distinción formal. Si la forma por la que establecemos la distinción es la sustancia de una cosa, es necesario que esta distinción sea de cosas subsistentes, pero no, si la forma no es la sustancia de la cosa.

Como se desprende de lo dicho, en todo entendimiento lo entendido necesariamente procede en cierto modo de quien entiende en cuanto que entiende, y por su procesión se distingue así del entendimiento, como se distingue del entendimiento que entiende el concepto del entendimiento, que es la intención entendida. De modo semejante es necesario que el afecto de quien ama, por el cual lo amado está en quien ama, proceda de la voluntad de quien ama en cuanto que ama. Pero el entendimiento divino tiene la propiedad de que el concepto de su entendimiento, que es la intención entendida, necesariamente es su sustancia, porque su entender se identifica con su ser, y de modo semejante está la afección de quien ama en Dios cuando ama. Resulta, por tanto, que la intención del entendimiento divino, que es su Palabra, no se distingue de quien la produce en el ser sustancial, sino únicamente en la relación de procesión de una respecto del otro; y lo mismo decimos del afecto de amor en Dios que ama, que se refiere al Espíritu Santo.

tens in natura speciei eiusdem, sed hoc solum accidit per processionem quae fit secundum operationem animae vegetabilis; et hoc ideo est quia in omnibus compositis ex materia et forma, multiplicatio individuorum in eadem specie fit secundum materiae divisionem. Unde in hominibus et aliis animalibus, cum ex forma et materia componantur, secundum corporalem divisionem quae invenitur in processione quae est secundum operationem animae vegetabilis, et non in aliis operationibus animae, multiplicantur individua in eandem speciem. In rebus vero quae non sunt ex materia et forma compositae, non potest esse nisi distinctio formalis tantum; sed si forma secundum quam attenditur distinctio sit substantia rei, oportet quod illa distinctio sit rerum subsistentium quarundam, non autem si forma illa non sit rei substantia.

Est igitur commune in omni intellectu, ut ex dictis patet, quod oportet id quod intellectu concipitur, ab intelligente quodam modo procedere in quantum intelligens est, et sua processione quodam modo ab ipso distingui, sicut conceptio intellectus quae est intentio intellecta distinguitur ab intellectu intelligente; et similiter oportet quod affectio amantis, per quam amatum est in amante, procedat a voluntate amantis in quantum est amans. Sed hoc proprium habet intellectus divinus quod, cum intelligere eius sit esse ipsius, oportet quod conceptio intellectus, quae est intentio intellecta, sit substantia eius; et similiter est de affectione in ipso Deo amante. Relinquitur igitur quod intentio intellectus divini, quae est Verbum ipsius, non distinguitur a producente ipsum in hoc quod est esse substantiam, sed solum secundum relationem processionis unius ex alio; et similiter est de affectione amoris in Deo amante, quae ad Spiritum Sanctum pertinet.

Por consiguiente, queda así claro que nada impide que la Palabra de Dios, que es el Hijo, sea uno con el Padre según la sustancia, aunque se distinga de él según la relación de procesión, como hemos dicho. Y así queda también claro que la misma cosa no nace ni procede de sí misma, sino que el Hijo en cuanto que procede del Padre se distingue de él. Y el mismo argumento se aplica al Espíritu Santo en su relación con el Padre y el Hijo.

Capítulo 53

Las relaciones por las que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo se distinguen, son reales y no solamente de razón

Estas relaciones por las que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo se distinguen son reales y no solamente de razón. Son relaciones únicamente de razón las que no se siguen de algo que está en la realidad natural, sino de algo que está solamente en el conocimiento; por ejemplo, derecha e izquierda aplicadas a una piedra no son relaciones reales, sino sólo de razón, porque no se siguen de una virtud real que exista en la piedra, sino en la concepción de quien considera la piedra como derecha, porque está a la derecha de un ser vivo; en el ser vivo, en cambio, derecha e izquierda son relaciones reales, porque se desprenden de virtudes que se hallan en determinadas partes del animal. Luego las relaciones de que hablamos, por las que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo se distinguen, es necesario que sean relaciones reales y no solamente de razón, porque existen realmente en Dios.

Sic igitur patet quod nihil prohibet Verbum Dei, quod est Filius, esse unum cum Patre secundum substantiam, et tamen distingui ab eo secundum relationem processionis, ut dictum est. Unde et manifestum est quod eadem res non oritur neque procedit a se ipsa, quia Filius secundum quod a Patre procedit ab eo distinguitur; et eadem ratio est de Spiritu Sancto per comparationem ad Patrem et Filium.

Capitulum LIII

Quod relationes quibus Pater et Filius et Spiritus Sanctus distinguuntur sunt reales et non rationis tantum

Istae autem relationes quibus Pater et Filius et Spiritus Sanctus ab invicem distinguuntur sunt relationes reales et non rationis tantum. Illae enim relationes sunt rationis tantum quae non consequuntur ad aliquid quod est in rerum natura, sed ad aliquid quod est in apprehensione tantum: sicut dextrum et sinistrum in lapide non sunt relationes reales sed rationis tantum, quia non consequuntur aliquam virtutem realem in lapide existentem, sed solum acceptionem apprehendentis lapidem ut sinistrum quia est alicui animali ad sinistrum; sed in animali dextrum et sinistrum sunt relationes reales, quia consequuntur virtutes quasdam in determinatis partibus animalis inventas. Cum igitur relationes praedictae, quibus Pater et Filius et Spiritus Sanctus distinguuntur, sint realiter in Deo existentes, oportet quod relationes praedictae sint relationes reales et non rationis tantum.

Capítulo 54

Estas relaciones no son accidentalmente inherentes

Tampoco es posible que sean accidentalmente inherentes, porque las operaciones de las cuales derivan estas relaciones son la sustancia misma de Dios, y también porque en Dios no puede haber ningún accidente, como antes (c.23) hemos mostrado. Por eso, si dichas relaciones están realmente en Dios, es necesario que sean subsistentes, y no inherentes sólo como accidentes. Con lo dicho más arriba (c.23) ha quedado explicado cómo puede estar sustancialmente en Dios lo que en los demás seres es accidente.

Capítulo 55

Estas relaciones establecen en Dios la distinción de personas

Porque en Dios se establecen relaciones que son subsistentes y no simples accidentes, y en las naturalezas intelectuales la distinción de sustancias es distinción de personas, es necesario que por estas relaciones se establezca en Dios una distinción de personas. Por tanto, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son tres personas, e igualmente tres hipóstasis, porque hipóstasis significa sustancia completa.

Capítulo 56

Es imposible que haya más de tres personas en Dios

Es imposible que en Dios haya más de tres personas, pues no es posible que las personas divinas se multipliquen por división de la sustancia,

Capitulum LIV

Quod huiusmodi relationes non sunt accidentaliter inhaerentes

Non est etiam possibile quod sint accidentaliter inhaerentes, tum quia operationes ad quas consequuntur dictae relationes sunt ipsa Dei substantia, tum etiam quia supra ostensum est quod in Deo nullum accidens esse potest. Unde si relationes praedictae realiter sint in Deo, oportet quod non sint accidentaliter inhaerentes sed subsistentes. Quomodo autem id quod est in aliis rebus accidens in Deo substantialiter esse possit, ex praemissis manifestum est.

Capitulum LV

Quod per praedictas relationes in Deo personalis distinctio constituitur

Quia ergo in divinis distinctio est per relationes quae non sunt accidentes sed subsistentes, rerum autem subsistentium in natura quacumque intellectuali est distinctio personalis, necesse est quod per praedictas relationes in Deo personalis distinctio constituatur. Pater igitur et Filius et Spiritus Sanctus sunt tres personae, et similiter tres hypostases, quia hypostasis significat aliquid subsistens completum.

Capitulum LVI

Quod impossibile est plures personas esse in divinis quam tres

Plures autem personas tribus esse in divinis impossibile est, cum non sit possibile divinas personas multiplicari per substantiae divisionem, sed solum per alicuius proces-

sino únicamente por relaciones de procesión. Y tampoco de una procesión cualquiera, sino de una que no termine en algo extrínseco, pues si terminara en algo extrínseco, eso no tendría naturaleza divina, y así no podría ser persona o hipóstasis divina. Pero sólo podemos aceptar procesiones divinas que no terminen en el exterior mediante una operación del entendimiento, y así procede la palabra, o por una operación de la voluntad, y así surge el amor, como se desprende de lo dicho (c.37 y 45). Luego sólo puede haber personas divinas que procedan como palabra, y a ésta la llamamos Hijo, o como amor, y la llamamos Espíritu Santo.

Como Dios lo comprende todo con una sola mirada de su entendimiento y también ama todo con un solo acto de su voluntad, es imposible que en Dios haya más de una palabra o de un amor. Luego, si el Hijo procede como palabra y el Espíritu Santo como amor, es imposible que haya más de un Hijo o más de un Espíritu Santo en Dios.

Perfecto es lo que tiene en sí todo. Lo que carece de algo de su propio género no es completamente perfecto y, por eso, tampoco se multiplican numéricamente los seres que son del todo perfectos en su propia naturaleza, como Dios, el sol, la luna y otros semejantes[16]. Mas es necesario que el Hijo y el Espíritu Santo sean completamente perfectos, pues ambos son Dios, como hemos visto (c.41 y 48). Luego es imposible que haya varios Hijos o varios Espíritus Santos.

Es imposible que se multiplique numéricamente aquello que hace que un ser subsistente se distinga de los demás seres, porque el individuo no puede predicarse[17] de muchos. Pero el Hijo es una persona divina subsistente en sí misma y distinta de las demás por la filiación,

sionis relationem; nec cuiuscumque processionis, sed talis quae non terminetur ad aliquod extrinsecum: nam si terminaretur ad aliquod extrinsecum, non haberet naturam divinam, et sic non posset esse persona aut hypostasis divina. Processio autem in Deo ad exterius non terminata non potest accipi nisi aut secundum operationem intellectus, prout procedit verbum, aut secundum operationem voluntatis, prout procedit amor, ut ex dictis patet. Non igitur potest esse aliqua persona divina procedens nisi vel ut verbum quod dicimus Filium, vel ut amor quod dicimus Spiritum.

Rursus, cum Deus omnia uno intuitu per suum intellectum comprehendat, et similiter uno actu voluntatis omnia diligat, impossibile est in Deo esse plura verba aut plures amores; si igitur Filius procedit ut verbum, vel Spiritus Sanctus procedit ut amor, impossibile est in Deo esse plures Filios aut plures Spiritus Sanctos.

Item, perfectum est extra quod nihil est; quod igitur extra se aliquid sui generis patitur non est simpliciter perfectum, propter quod et ea quae sunt simpliciter in suis naturis perfecta numero non multiplicantur, sicut Deus, sol et luna et alia huiusmodi. Oportet autem tam Filium quam Spiritum Sanctum esse simpliciter perfectos, cum uterque eorum sit Deus, ut ostensum est; impossibile est igitur esse plures Filios aut plures Spiritus Sanctos.

Praeterea, illud per quod aliquid subsistens est hoc ab aliis distinctum, impossibile est quod numero multiplicetur, eo quod individuum de pluribus praedicari non potest; sed filiatione Filius est haec persona divina in se subsistens et ab aliis distincta, sicut

---

[16] Es claro que, durante siglos, entendieron la naturaleza del sol, de la luna y de los demás cuerpos celestes de un modo muy distinto al nuestro.

[17] Aquí, *predicarse* significa *ser el predicado* de una proposición. El sentido de esta frase es que lo que hace que las sustancias (seres subsistentes) sean individuos singulares (se distingan de las demás) sólo puede darse en una sustancia única, si no, podría decirse (predicarse) de más de una; esto es, no sería lo que hacía que cada individuo fuera realmente distinto de los demás.

igual que Sócrates es una persona humana determinada por los principios individuantes. Luego, igual que los principios individuantes que hacen de Sócrates un hombre determinado sólo pueden convenir a uno solo, en Dios la filiación sólo puede convenir a uno. Y lo mismo hay que decir de la relación de Padre y de la de Espíritu Santo. Luego es imposible que en Dios haya más de un Padre, más de un Hijo y más de un Espíritu Santo.

Las cosas que son únicas por la forma sólo se multiplican en número por la materia, como se multiplica lo blanco por estar en muchos sujetos. Pero en Dios no hay materia, luego lo que es único en especie y en forma es imposible que se multiplique numéricamente en Dios. Así son la paternidad, la filiación y la procesión del Espíritu Santo; luego es imposible que en Dios haya varios Padres, varios Hijos o varios Espíritus Santos.

Capítulo 57

Las propiedades o nociones divinas en el Padre

Puesto que hay un número determinado de personas en Dios, es necesario que también se distingan numéricamente las propiedades de cada persona que la hacen distinta de las otras. Parece que al Padre le corresponden tres propiedades: una, la paternidad, que le distingue del Hijo; otra que le distingue tanto del Hijo como del Espíritu Santo, y es la innascibilidad, pues el Padre no es Dios que proceda de otro, mientras que el Hijo y el Espíritu Santo sí proceden de otro; la tercera, la común espiración, por la que el Padre y el Hijo se distinguen del Espíritu Santo. No es necesario señalar otra propiedad que distinga al Padre del Espíritu Santo, porque el Padre y el Hijo son un único principio del Espíritu Santo, como hemos visto (c.49).

per principia individuantia Socrates est haec persona humana. Sicut igitur principia individuantia quibus Socrates est hic homo non possunt convenire nisi uni, ita etiam filiatio in divinis non potest nisi uni convenire; et simile est de relatione Patris et Spiritus Sancti: impossibile est igitur in divinis esse plures Patres aut plures Filios aut plures Spiritus Sanctos.

Adhuc, ea quae sunt unum secundum formam non multiplicantur numero nisi per materiam, sicut multiplicatur albedo per hoc quod est in pluribus subiectis; in divinis autem non est materia, quicquid igitur est unum specie et forma in divinis impossibile est multiplicari secundum numerum: huiusmodi autem sunt paternitas et filiatio et Spiritus Sancti processio, impossibile est igitur in divinis esse plures Patres aut Filios vel Spiritus Sanctos.

Capitulum LVII

De proprietatibus seu notionibus in divinis et quot sunt numero in Patre

Huiusmodi autem existente numero personarum in divinis, necesse est et personarum proprietates quibus ad invicem distinguuntur in aliquo numero esse. Quarum tres oportet Patri convenire: una qua distinguatur a Filio solo, et haec est paternitas; alia qua distinguatur a duobus, scilicet Filio et Spiritu Sancto, et haec est innascibilitas quia Pater non est Deus procedens ab alio, Filius autem et Spiritus Sanctus ab alio procedunt; tertia est qua ipse Pater simul cum Filio distinguuntur a Spiritu Sancto, et haec dicitur communis spiratio. Proprietatem autem qua Pater differat a solo Spiritu Sancto non est assignare, eo quod Pater et Filius sunt unum principium Spiritus Sancti, ut ostensum est.

Capítulo 58

Las propiedades del Hijo y del Espíritu Santo

Al Hijo le corresponden también dos: la filiación, que le distingue del Padre, y la común espiración, que le distingue, junto con el Padre, del Espíritu Santo. No es necesario señalar otra que le distinga del Espíritu Santo, porque, como hemos dicho (c.49 y 57), el Hijo y el Padre son un único principio del Espíritu Santo. Y tampoco una sola que distinga del Padre al Hijo junto con el Espíritu Santo, pues el Padre ya se distingue con una propiedad, la innascibilidad, porque no procede de otro. Pero como el Hijo y el Espíritu Santo no proceden con una única procesión, sino con más de una, uno y otro se distinguen del Padre por dos propiedades. El Espíritu Santo tiene una única propiedad, llamada procesión, por la que se distingue del Padre y el Hijo a la vez. Queda claro por lo que llevamos dicho que no puede haber una propiedad que distinga al Espíritu Santo del Hijo solo o del Padre solo.

En conclusión, son cinco las propiedades que atribuimos a las personas divinas: innascibilidad, paternidad, filiación, común espiración y procesión.

Capítulo 59

Por qué llamamos nociones a estas propiedades

Estas cinco pueden llamarse nociones de las personas, pues por ellas se nos da a conocer la distinción de personas en Dios; pero no pueden ser llamadas propiedades, si se toma propiedad en sentido propio, es

Capitulum LVIII

De proprietatibus Filii et Spiritus Sancti quae et quot sunt

Filio autem necesse est duas convenire: unam scilicet qua distinguatur a Patre, et haec est filiatio; aliam qua simul cum Patre distinguatur a Spiritu Sancto, quae iterum est communis spiratio. Non est autem assignare proprietatem qua distinguatur a solo Spiritu Sancto quia, ut iam dictum est, Filius et Pater sunt unum principium Spiritus Sancti. Similiter etiam non est assignare proprietatem unam qua Spiritus Sanctus et Filius simul distinguantur a Patre; Pater enim ab eis distinguitur una proprietate, scilicet innascibilitate, in quantum est non procedens. Sed quia Filius et Spiritus Sanctus non una processione procedunt sed pluribus, duabus proprietatibus a Patre distinguuntur. Spiritus autem Sanctus habet unam proprietatem tantum, qua distinguitur simul a Patre et Filio, et dicitur processio. Quod autem non possit esse aliqua proprietas qua Spiritus Sanctus distinguatur a Filio solo vel Patre solo, ex dictis patet.

Sunt igitur quinque quae personis attribuuntur, scilicet innascibilitas, paternitas, filiatio, communis spiratio et processio.

Capitulum LIX

Quare illae proprietates dicantur notiones

Haec autem quinque notiones personarum dici possunt eo quod per eas nobis innotescit in divinis distinctio personarum; non tamen haec quinque possunt dici proprietates, si hoc in proprietatis ratione observetur ut proprium esse dicatur quod

decir, como expresión de lo que conviene a uno solo, pues la común espiración conviene al Padre y al Hijo. Sin embargo, nada impide que llamemos también propiedad a la común espiración al modo como llamamos a algo propio de unos seres porque los diferencia de otros, por ejemplo, bípedo es propiedad de hombres y de aves porque los diferencia de los cuadrúpedos.

Pero como en Dios las personas se distinguen sólo por las relaciones, y las nociones son las que nos manifiestan la distinción de las personas divinas, es necesario que todas las nociones pertenezcan de algún modo a la relación. Pero cuatro de ellas son verdaderas relaciones, con las que las personas divinas se relacionan entre sí; la quinta, la innascibilidad, pertenece ciertamente a la relación pero como negación de la relación, pues las negaciones se reducen al género de las afirmaciones y las privaciones al género de los hábitos, así no hombre se reduce al género de hombre, y no blanco, al género de blanco.

Hay que saber, no obstante, que de entre las relaciones que afectan a las personas entre sí, unas tienen nombre, como paternidad y filiación, y éstas significan propiamente una relación; mientras que carecen de nombre las relaciones que se establecen entre el Padre y el Hijo con el Espíritu Santo, y entre el Espíritu Santo con ellos. Entonces no empleamos nombres de relaciones sino nombres de orígenes. Es claro que común espiración y procesión significan origen y no relaciones derivadas del origen; esto se puede apreciar en las relaciones del Padre y del Hijo. Generación significa origen activo, y de ella surge la relación de paternidad; natividad significa el origen pasivo del Hijo, y de ella surge la relación de filiación. Igualmente surge alguna relación de la común espiración y de la procesión, pero como son relaciones que carecen de nombre, nos referimos a ellas con los nombres de los actos en vez de con los nombres de las relaciones.

convenit uni soli, nam communis spiratio Patri et Filio convenit. Sed secundum illum modum quo aliquid dicitur proprium aliquibus per respectum ad aliud, sicut bipes homini et avi per respectum ad quadrupedia, nihil prohibet etiam communem spirationem proprietatem dici. Quia vero in divinis personae solis relationibus distinguuntur, notiones autem sunt quibus divinarum personarum distinctio innotescit, necesse est omnes notiones aliqualiter ad relationem pertinere. Sed earum quatuor verae relationes sunt quibus personae divinae ad invicem referuntur; quinta vero notio, scilicet innascibilitas, ad relationem quidem pertinet sicut relationis negatio, nam negationes ad genus affirmationum reducuntur et privationes ad genus habituum, sicut non homo ad genus hominis et non album ad genus albedinis.

Sciendum tamen quod relationum quibus personae ad invicem referuntur, quaedam quidem norninatae sunt, ut paternitas et filiatio quae proprie relationem significant; quaedam vero innominatae sunt, relationes scilicet illae quibus Pater et Filius ad Spiritum Sanctum referuntur et Spiritus Sanctus ad eos; sed loco relationum utimur nominibus originum. Manifestum est enim quod communis spiratio et processio originem significant, non autem relationes originem consequentes: quod potest perpendi ex relationibus Patris et Filii. Generatio enim significat activam originem, quam consequitur paternitatis relatio; nativitas vero significat passivam originem Filii, quam consequitur relatio filiationis. Similiter igitur ad communem spirationem sequitur aliqua relatio, et etiam ad processionem; sed quia relationes innominatae sunt, utimur nominibus actuum pro nominibus relationum.

Capítulo 60

Aunque en Dios haya cuatro relaciones subsistentes, sólo hay tres personas

Debemos considerar que, aunque las relaciones subsistentes en Dios son personas divinas, como hemos dicho (c.55), no tiene que haber cinco o cuatro personas, tantas como relaciones. El número es consecuencia de una distinción. Igual que la unidad es lo indivisible o lo indiviso, la pluralidad es lo divisible o lo dividido. Luego, para la pluralidad de personas se requiere que las relaciones tengan una virtualidad divisora con carácter de oposición, pues sólo hay división formal mediante la oposición. Si nos fijamos en estas relaciones, la paternidad y la filiación tienen entre sí una oposición relativa, que las hace incompatibles en una misma sustancia individual; por eso es necesario que la paternidad y la filiación sean dos personas subsistentes. La innascibilidad se opone ciertamente a la filiación, pero no a la paternidad, por lo que la innascibilidad y la paternidad pueden darse juntas en una sola persona. Tampoco la común espiración se opone a la paternidad, ni a la filiación, ni a la innascibilidad, por eso nada impide que la común espiración esté en la persona del Padre y en la persona del Hijo; por eso mismo la común espiración no es una persona subsistente distinta de la persona del Padre y de la del Hijo. La procesión, en cambio, conlleva una oposición relativa respecto a la común espiración; por eso, como la común espiración es común al Padre y al Hijo, es necesario que la procesión subsistente sea otra persona distinta de la persona del Padre y de la del Hijo. Con esto queda explicado por qué no decimos que Dios sea quinario, aunque sean cinco las nociones, sino que decimos que es trino por ser tres

Capitulum LX

Quod licet relationes in divinis subsistentes sint quatuor, tamen non sunt nisi tres personae

Considerandum autem quod, quamvis relationes subsistentes in divinis sint ipsae personae divinae, ut supra dictum est, non tamen oportet esse quinque aut quatuor personas secundum numerum relationum. Numerus enim distinctionem aliquam consequitur; sicut enim unum est indivisibile vel indivisum, ita pluralitas est divisibile vel divisum. Ad pluralitatem igitur personarum requiritur quod relationes vim distinctivam habeant ratione oppositionis, nam formalis distinctio non est nisi per oppositionem. Si igitur praedictae relationes inspiciantur, paternitas et filiatio oppositionem ad invicem habent relativam, unde non se compatiuntur in eodem supposito; propter quod oportet quod paternitas et filiatio sint duae personae subsistentes. Innascibilitas autem opponitur quidem filiationi, paternitati autem non opponitur; unde paternitas et innascibilitas possunt uni et eidem personae convenire. Similiter communis spiratio non opponitur neque paternitati neque filiationi, neque etiam innascibilitati; unde nihil prohibet communem spirationem inesse et personae Patris et personae Filii, propter quod communis spiratio non est persona subsistens seorsum a persona Patris et Filii. Processio autem oppositionem relativam habet ad communem spirationem; unde, cum communis spiratio conveniat Patri et Filio, oportet quod processio subsistens sit alia persona a persona Patris et Filii. Hinc autem patet quare Deus non dicitur quinus propter quinarium notionum, sed dicitur trinus propter trinarium personarum; quinque

las personas. Las cinco nociones no son cinco realidades subsistentes, sí son tres realidades subsistentes las tres personas.

Aunque a una sola persona le puedan corresponder varias nociones o propiedades, solamente una la constituye en persona, pues la persona no se constituye por una multiplicidad de propiedades, sino porque la propiedad relativa subsistente es persona. Si pensáramos que había más propiedades subsistentes de suyo aparte, serían más de una persona. Luego es necesario pensar que de las distintas propiedades o nociones que corresponden a una sola persona, la que precede en el orden de naturaleza constituye la persona; las otras las consideramos inherentes a la persona ya constituida. Es claro, por otra parte, que la innascibilidad no puede ser la primera noción del Padre que constituya su persona, porque una negación no constituye nada y porque la afirmación precede por naturaleza a la negación. La común espiración presupone por orden natural la paternidad y la filiación, como la procesión del amor presupone la procesión de la palabra; por eso tampoco la común espiración puede ser la noción primera del Padre, ni la del Hijo. Resulta, por tanto, que la primera noción del Padre es la paternidad, la del Hijo la filiación, y la del Espíritu Santo únicamente la procesión. En conclusión, sólo hay tres nociones que constituyen las personas: la paternidad, la filiación y la procesión. Y es necesario que estas nociones sean propiedades, pues es necesario que lo que constituye a una persona sólo le pertenezca a ella, ya que los principios individuantes no pueden pertenecer a más de uno. Por tanto, llamamos propiedades personales a las tres nociones antes señaladas; a las otras dos las llamamos propiedades de las personas, no personales, porque no constituyen la persona.

enim notiones non sunt quinque res subsistentes, sed tres personae sunt tres res subsistentes.

Licet autem uni personae plures notiones aut proprietates conveniant, una tamen sola est quae personam constituit; non enim sic constituitur persona proprietatibus quasi ex pluribus composita, sed eo quod ipsa proprietas relativa subsistens persona est. Si igitur intelligerentur plures proprietates ut seorsum per se subsistentes, essent iam plures personae et non una. Oportet igitur intelligi quod plurium proprietatum seu notionum uni personae convenientium, illa quae praecedit ordine naturae personam constituit; aliae vero intelliguntur ut personae iam constitutae inhaerentes. Manifestum est autem quod innascibilitas non potest esse prima notio Patris quae personam eius constituat, tum quia nihil negatione constituitur, tum quia naturaliter affirmatio negationem praecedit. Communis autem spiratio ordine naturae praesupponit paternitatem et filiationem, sicut processio amoris processionem verbi; unde nec communis spiratio potest esse prima notio Patris, sed neque Filii: relinquitur quod prima notio Patris sit paternitas, Filii autem filiatio, Spiritus autem Sancti sola processio notio est. Relinquitur igitur quod tres sunt notiones constituentes personas, scilicet paternitas, filiatio et processio; et has quidem notiones necesse est proprietates esse: id enim quod personam constituit oportet soli illi personae convenire, principia enim individuantia non possunt pluribus convenire. Dicuntur igitur praedictae tres notiones proprietates personales, quasi constituentes personas modo praedicto; aliae vero duae dicuntur proprietates seu notiones personarum, non autem personales quia personam non constituunt.

Capítulo 61

Desaparecen las hipóstasis, si suponemos que no hay propiedades personales

De lo dicho se desprende que si mediante el entendimiento prescindimos de las propiedades personales, no permanecen las hipóstasis. En la separación que hace el entendimiento, aunque se suprima una forma, permanece el sujeto de la forma, así aunque suprimamos la blancura, sigue estando la superficie y, si desaparece ésta, queda la sustancia, cuya forma permanece por la materia prima. Pero si quitamos el sujeto, nada permanece. Las propiedades personales son las personas mismas subsistentes, y no constituyen las personas sobreviniendo a sustancias individuales preexistentes, pues en Dios sólo podemos distinguir relaciones, no realidades absolutas. Resulta, por tanto, que si con el entendimiento retiramos las propiedades personales, no permanece hipóstasis alguna, pero si retiramos las nociones no personales, permanecen las distintas hipóstasis.

Capítulo 62

Cómo permanece la esencia divina, si retiramos mentalmente las propiedades personales

Si uno se pregunta si, suprimidas con el entendimiento las propiedades personales, permanece la esencia divina, hay que responder que de un modo sí permanece y de otro no. El entendimiento realiza una doble separación. Una, abstrayendo de la materia la forma, y así procede desde lo que es más formal hasta lo más material, pues se remueve primero la

Capitulum LXI

Quod remotis per intellectum proprietatibus personalibus non remanent hypostases

Ex hoc autem apparet quod remotis per intellectum proprietatibus personalibus, non remanent hypostases. In resolutione enim quae fit per intellectum, remota forma remanet subiectum formae, sicut remota albedine remanet superficies, qua remota remanet substantia, cuius forma remota remanet materia prima; sed remoto subiecto nihil remanet. Proprietates autem personales sunt ipse personae ut subsistentes; nec constituunt personas quasi praeexistentibus suppositis advenientes, quia nihil in divinis potest esse distinctum quod absolute dicitur, sed solum quod relativum est. Relinquitur igitur quod proprietatibus personalibus remotis per intellectum, non remanent aliquae hypostases; sed remotis notionibus non personalibus, remanent hypostases distinctae.

Capitulum LXII

Quomodo remotis per intellectum proprietatibus personalibus remaneat essentia divina

Si quis autem quaerat utrum, remotis per intellectum proprietatibus personalibus, remaneat essentia divina, dicendum, est quod quodam modo remanet, quodam vero modo non. Est enim duplex resolutio quae fit per intellectum. Una quidem secundum abstractionem formae a materia, in qua quidem proceditur ab eo quod formalius est

forma última y, en último lugar, el sujeto primero. La otra, abstrayendo de lo particular lo universal, y se realiza al revés, pues primero se remueven las condiciones materiales individuantes para entender lo que es común. Pero, aunque en Dios no hay materia y forma, ni universal y particular, hay lo común, lo propio y lo subyacente a la naturaleza común. Y las personas se relacionan con la esencia divina, según nuestro modo de entender, como lo subyacente propio con la naturaleza común. Luego, según el primer modo de separación intelectual, si retiramos las propiedades personales, que son las personas mismas subsistentes, no permanece la naturaleza común; del segundo modo, sí permanece.

Capítulo 63

La relación de los actos personales con las propiedades personales

Con lo dicho puede quedar claro cuál es la relación, según el entendimiento, de los actos personales con las propiedades personales. Las propiedades personales son personas subsistentes, y la persona subsistente de cualquier naturaleza obra comunicando su propia naturaleza por virtud de su propia naturaleza, pues la forma de una especie es el principio de la generación de algo semejante según la especie. Luego, como los actos personales pertenecen a la comunicación de la naturaleza divina, es necesario que la persona subsistente comunique la naturaleza común por virtud de su misma naturaleza.

Podemos concluir dos cosas. Una, que la potencia generativa del Padre es la naturaleza divina misma, pues toda potencia para obrar es el principio mediante el cual obra. La otra, que, según nuestro modo de entender, el acto personal, la generación, presupone la naturaleza divina y la propiedad personal del Padre, que es la hipóstasis del Padre, aunque esta propiedad en cuanto que es relación procede de un

ad id quod est materialius: nam id quod est primum subiectum ultimo remanet, ultima vero forma primo removetur. Alia vero resolutio est secundum abstractionem universalis a particulari, quae quodam modo contrario ordine se habet: nam prius removentur conditiones materiales individuantes, ut accipiatur quod commune est. Quamvis autem in divinis non sit materia et forma neque universale et particulare, est tamen in divinis commune et proprium, et suppositum naturae communi; personae enim comparantur ad essentiam divinam, secundum modum intelligendi, sicut supposita propria ad naturam communem. Secundum igitur primum modum resolutionis qui fit per intellectum, remotis proprietatibus personalibus quae sunt ipsae personae subsistentes, non remanet natura communis; modo autem secundo remanet.

Capitulum LXIII

De ordine actuum personalium ad proprietates personales

Potest etiam ex dictis manifestum esse qualis sit ordo secundum intellectum actuum personalium ad proprietates personales. Proprietates enim personales sunt subsistentes personae; persona autem subsistens in quacumque natura agit communicando suam naturam virtute suae naturae, nam forma speciei est principium generandi simile secundum speciem. Cum igitur actus personales ad communicationem naturae divinae per-

acto. Por eso, si nos fijamos en que el Padre es persona subsistente, podemos decir que el Padre engendra porque es Padre; pero si consideramos lo que hay de relación, debemos decir al revés: que es Padre porque engendra.

Capítulo 64

El significado de la filiación en relación con el Padre y con el Hijo

Hay que advertir que es necesario entender la relación de la generación activa con la paternidad de un modo, y de otro la relación de la generación pasiva o natividad con la filiación. La generación activa, según el orden natural, presupone la persona del generante, mientras que la generación pasiva o natividad precede a la persona engendrada según el orden natural, porque la persona engendrada tiene su ser por la natividad. Luego, la generación activa, según nuestro modo de entender, presupone la paternidad que constituye la persona del Padre, mientras que la natividad no presupone la filiación que es constitutiva de la persona del Hijo, sino que, según el modo de entender, la precede tanto por ser constitutiva de la persona como por ser relación. Y de un modo semejante debemos entender lo referente a la procesión del Espíritu Santo.

tineant, oportet quod persona subsistens communicet naturam communem virtute ipsius naturae.

Et ex hoc duo possunt concludi, quorum unum est quod potentia generativa in Patre sit ipsa natura divina: nam potentia quaecumque agendi est principium cuius virtute aliquid agitur; aliud est quod actus personalis, scilicet generatio, secundum modum intelligendi praesupponit et naturam divinam et proprietatem personalem Patris, quae est ipsa hypostasis Patris, licet huiusmodi proprietas in quantum relatio est ex actu consequatur. Unde si in Patre attendatur quod subsistens persona est, dici potest quod quia Pater est generat; si autem attendatur quod relationis est, e converso dicendum videtur quod quia generat Pater est.

Capitulum LXIV

Quomodo oportet accipere generationem respectu Patris et respectu Filii

Sciendum tamen quod alio modo oportet accipere ordinem generationis activae ad paternitatem, alio vero modo generationis passivae sive nativitatis ad filiationem. Generatio enim activa praesupponit ordine naturae personam generantis; sed generatio passiva sive nativitas ordine naturae praecedit personam genitam, quia persona genita nativitate sua habet ut sit. Sic igitur generatio activa secundum modum intelligendi praesupponit paternitatem, secundum quod est constitutiva personae Patris; nativitas autem non praesupponit filiationem secundum quod est constitutiva personae Filii, sed secundum intelligendi modum praecedit eam utroque modo, scilicet et secundum quod est constitutiva personae et secundum quod est relatio. Et similiter intelligendum est de hiis quae pertinent ad processionem Spiritus Sancti.

Capítulo 65

Los actos nocionales sólo se distinguen de las personas según la razón

Del orden establecido entre los actos nocionales y las propiedades nocionales inferimos que los actos nocionales difieren de las propiedades personales únicamente según el modo de entender, pero no difieren realmente. Igual que el entender de Dios es Dios mismo que entiende, la generación del Padre es el Padre mismo que engendra, aunque expresado de otro modo. De igual modo, también, aunque una persona tenga varias nociones, no hay en ella composición. La innascibilidad no puede causar una composición, porque es negación. Las dos relaciones que hay en la persona del Padre, la paternidad y la común espiración, son lo mismo realmente en relación con la persona del Padre; del mismo modo que la paternidad es el Padre, la común espiración en el Padre es el Padre, y en el Hijo es el Hijo. Difieren, en cambio, según aquel con quien se relacionan. El Padre se relaciona con el Hijo por la paternidad y con el Espíritu Santo por la común espiración; el Hijo se relaciona con el Padre por la filiación y con el Espíritu Santo por la común espiración.

Capítulo 66

Las propiedades relativas son la esencia divina misma

Es necesario que las propiedades relativas sean la misma esencia divina. Las propiedades relativas son las personas subsistentes, y una per-

Capitulum LXV

Quomodo actus notionales a personis non differunt nisi secundum rationem

Ex ordine autem assignato inter actus notionales et proprietates notionales, non intendimus quod actus notionales secundum rem a proprietatibus personalibus differant, sed solum secundum modum intelligendi; sicut enim intelligere Dei est ipse Deus intelligens, ita et generatio Patris est ipse Pater generans, licet alio modo significetur. Similiter etiam licet una persona plures notiones habeat, non tamen in ea est aliqua compositio; innascibilitas enim cum sit proprietas negativa, nullam compositionem facere potest. Duae vero relationes quae sunt in persona Patris, scilicet paternitas et communis spiratio, sunt quidem idem secundum rem prout comparantur ad personam Patris: sicut enim paternitas est ipse Pater, ita et communis spiratio in Patre est Pater, et in Filio est Filius. Differunt autem secundum ea ad quae referuntur: nam paternitate Pater refertur ad Filium, communi spiratione ad Spiritum Sanctum; et similiter Filius filiatione quidem ad Patrem, communi vero spiratione ad Spiritum Sanctum.

Capitulum LXVI

Quod proprietates relativae sunt ipsa divina essentia

Oportet etiam quod ipsae proprietates relativae sint ipsa divina essentia. Proprietates enim relativae sunt ipsae personae subsistentes; persona autem subsistens in divinis

sona subsistente en Dios solamente puede ser la esencia divina, pues la esencia divina es Dios mismo, como hemos señalado (c.10). Luego sólo queda que las propiedades relativas se identifiquen realmente con la esencia divina.

Todo lo que hay en un ente aparte de su esencia, está en él accidentalmente. En Dios no puede haber ningún accidente, como hemos demostrado (c.23). Luego las propiedades relativas se identifican realmente con la esencia divina.

Capítulo 67

Las relaciones no se establecen desde el exterior, como afirman los porretanos

No se puede sostener que estas propiedades no estén en las personas, ni que se relacionen extrínsecamente con ellas, como afirmaron los porretanos[18]. Es necesario que las relaciones reales estén en las cosas relacionadas, y esto es claro en las criaturas, en las que las relaciones reales están como los accidentes en la sustancia. En Dios, estas relaciones por las que distinguimos las personas son relaciones reales, como hemos demostrado (c.53); luego es necesario que estén en las personas divinas, aunque no como accidentes ciertamente, pues todo lo que en las criaturas es accidente, cuando lo referimos a Dios, pierde su condición de accidente; por ejemplo, la sabiduría, la justicia, etc., como hemos visto (c.23).

En Dios no hay más distinciones que las establecidas mediante las relaciones, pues cuanto se afirma de un modo absoluto es común. Por tanto, si las relaciones afectaran exteriormente a las personas, no quedaría

non potest esse aliud quam essentia divina, essentia enim divina est ipse Deus, ut supra ostensum est: unde relinquitur quod proprietates relativae sint secundum rem idem quod divina essentia.

Item, quicquid est in aliquo praeter essentiam eius, inest ei accidentaliter; in Deo autem nullum accidens esse potest, ut supra ostensum est: proprietates igitur relativae non sunt aliud ab essentia divina secundum rem.

Capitulum LXVII

Quod relationes non sunt exterius affixae ut Porretani dixerunt

Non autem dici potest quod proprietates praedictae non sint in personis sed exterius ad eas se habeant, ut Porretani dixerunt. Relationes enim reales oportet esse in rebus relatis, quod quidem in creaturis manifestum est: sunt enim relationes reales in eis sicut accidentia in subiectis. Relationes autem istae quibus personae distinguuntur in divinis sunt relationes reales, ut supra ostensum est; oportet igitur quod sint in personis divinis, non quidem sicut accidentia: nam et alia quae in creaturis sunt accidentia ad Deum translata a ratione accidentium cadunt, ut sapientia et iustitia et alia huiusmodi, ut supra ostensum est.

Praeterea, in divinis non potest esse distinctio nisi per relationes, nam quaecumque absolute dicuntur communia sunt. Si igitur relationes exterius se habent ad personas, nulla in ipsis personis distinctio remanebit. Sunt igitur proprietates relativae in perso-

[18] Los porretanos son los discípulos de Gilberto Porretano. Cf. Gilberto, *Expos. in Boethii De Trinitate* l.1 c.5 n.43 (ed. N. M. Haring, Toronto 1966) p.148.

ninguna distinción en ellas. Luego las propiedades relativas están en las personas, pero de modo que son las personas mismas, y también la esencia divina, igual que decimos que la sabiduría y la bondad están en Dios, y son Dios mismo y la esencia divina, como hemos demostrado (c.23).

Capítulo 68

Los efectos de la divinidad. En primer lugar, el ser

Después de haber considerado lo referente a la unidad de la esencia divina y a la trinidad de personas, nos falta considerar los efectos de la divinidad. El primer efecto de Dios en las cosas es el ser, que todos los otros efectos presuponen y sobre el cual se fundamentan. Es necesario que todo cuanto existe de algún modo, proceda de Dios. En todas las cosas ordenadas hallamos constantemente que lo que es primero y más perfecto en una clase, es la causa de lo subsiguiente en esa clase, por ejemplo el fuego[19], que es lo más cálido y la causa del calor en todos los demás cuerpos cálidos. Tenemos comprobado que lo imperfecto siempre tiene su origen en lo perfecto, así las semillas se originan de los animales y de las plantas.

Hemos visto más arriba (c.3 y ss.) que Dios es el ente primero y más perfecto, luego necesariamente él es la causa del ser de todas las cosas que tienen ser.

El principio y la causa de todo lo que tiene algo por participación está en quien lo tiene por esencia, así el hierro encendido recibe su participación de igneidad de lo que es fuego por esencia. Hemos demostrado más

nis, ita tamen quod sunt ipsae personae et etiam ipsa essentia divina, sicut sapientia et bonitas dicuntur esse in Deo et sunt ipse Deus et essentia divina, ut supra osten sum est.

Capitulum LXVIII

De effectibus divinitatis et primo de esse

Hiis igitur consideratis quae ad unitatem essentiae divinae pertinent et ad personarum trinitatem, restat de effectibus divinitatis considerandum. Primus autem effectus Dei in rebus est ipsum esse, quod omnes alii effectus praesupponunt et super ipsum fundantur. Necesse est autem omne quod quolibet modo est a Deo esse. In omnibus enim ordinatis hoc communiter invenitur quod id quod est primum et perfectissimum in aliquo ordine, est causa eorum quae sunt post in ordine illo, sicut ignis qui est maxime calidus est causa caliditatis in reliquis corporibus calidis: semper enim imperfecta a perfectis inveniuntur habere originem, sicut semina ab animalibus et plantis.

Ostensum est autem supra quod Deus est primum et perfectissimum ens; necesse est igitur ipsum esse causam essendi omnibus quae esse habent.

Adhuc, omne quod habet aliquid per participationem reducitur in id quod habet illud per essentiam sicut in principium et causam, sicut ferrum ignitum participat igneitatem ab eo quod est ignis per essentiam suam. Ostensum est autem supra quod

---

[19] Hay que recordar que en el mundo físico sólo veían cuatro elementos. El fuego era uno de ellos, los otros eran el agua, la tierra y el aire. Son el origen de las cualidades primarias: caliente, frío, seco y húmedo.

arriba (c.11) que Dios es su propio ser, luego el ser le pertenece por su propia esencia, mientras que a los demás sólo por participación, porque la esencia de ningún otro es su ser, y no puede haber más que un ser absoluto y subsistente por sí mismo, como también hemos dicho (c.15). Luego necesariamente Dios es la causa del ser de cuanto existe.

Capítulo 69

Dios no necesita una materia previa para crear las cosas

Esto mismo nos demuestra que Dios no necesita una materia preexistente para construir las cosas cuando crea. Ningún agente necesita previamente para su acción lo que será resultado de su actuar. El constructor, para trabajar, necesita previamente piedras y madera, porque no puede producirlas con su obrar, pero no necesita previamente la casa que construirá trabajando. Mas es necesario que la materia sea producida por la acción de Dios, pues hemos visto que todo lo que de algún modo existe tiene como causa de su ser a Dios. Resulta, por tanto, que Dios no necesita una materia preexistente para obrar.

El acto es por naturaleza anterior a la potencia, luego es más propio de él ser principio. Todo principio que para producir su efecto necesita otro principio anterior, es un principio secundario. Luego, como Dios es principio de las cosas como acto primero, y la materia como ente en potencia, es inaceptable que Dios necesite una materia previa para crear.

Y cuanto más universal es una causa, más universal es su efecto. Las causas particulares hacen suyos los efectos de las causas universales para algo determinado, y esta determinación se relaciona con el efecto universal como el acto con la potencia. Luego toda causa que hace que una

Deus est ipsum suum esse; unde esse convenit ei per suam essentiam, omnibus autem aliis convenit per participationem: non enim alicuius alterius essentia est eius esse, quia esse absolutum et per se subsistens non potest esse nisi unum, ut supra ostensum est. Necesse est igitur Deum esse causam essendi omnibus quae sunt.

Capitulum LXIX

Quod Deus in creando res non praesupponit materiam

Per hoc autem ostenditur quod Deus in creando res non praexigit materiam ex qua operetur. Nullum enim agens praexiget ad suam actionem id quod per suam actionem producitur: aedificator enim lapides et ligna ad suam actionem praexigit quia ea sua actione producere non potest, domum autem producit agendo sed non praesupponit. Necesse est autem materiam produci per actionem Dei, cum ostensum sit quod omne quod quolibet modo est Deum habeat causam essendi: relinquitur igitur quod Deus in agendo materiam non praesupponit.

Adhuc, actus naturaliter prior est potentia, unde et per prius competit sibi ratio principii; omne autem principium quod in causando aliud principium praesupponit, per posterius habet rationem principii: cum igitur Deus sit principium rerum sicut actus primus, materia autem sicut ens in potentia, inconveniens est quod Deus in agendo materiam praesupponat.

Item, quanto aliqua causa est magis universalis, tanto effectus eius est universalior: nam causae particulares effectus universalium causarum ad aliquid determinatum appropriant, quae quidem determinatio ad effectum universalem comparatur sicut actus ad

cosa esté en acto, y presupone algo que esté en potencia para ese acto, es particular en relación con otra causa más universal. Pero esto no corresponde a Dios, que es la causa primera, como acabamos de decir; luego no necesita una materia previa para su actuar. Por eso es propio de él traer de la nada las cosas al ser, y esto es crear. De ahí que la fe católica confiese que es *creador*.

Capítulo 70

Crear sólo corresponde a Dios

También vemos que ser creador es exclusivo de Dios, pues se desprende de lo dicho que crear corresponde a la causa que no cuenta con otra anterior y más universal. Esto pertenece a Dios únicamente; luego sólo él es creador.

Cuanto más alejada está una potencia del acto, más poder se necesita para llevarla al acto. Por muy grande que sea la distancia de una potencia hasta el acto, siempre será mayor la distancia cuando ni siquiera hay potencia; luego crear algo de la nada requiere un poder infinito. Pero únicamente Dios tiene un poder infinito, pues sólo él tiene esencia infinita; luego sólo Dios puede crear.

Capítulo 71

La diversidad de la materia no es la causa de la diversidad de las cosas

De lo que llevamos visto se desprende que la causa de la diversidad de las cosas no es la diversidad de la materia. Hemos demostrado (c.69)

potentiam; omnis igitur causa quae facit aliquid esse in actu, praesupposito eo quod est in potentia ad actum illum, est causa particularis respectu ilicuius universalioris causae. Hoc autem Deo non competit, cum ipse sit causa prima, ut supra ostensum est; non igitur praexigit materiam ad suam actionem. Ipsius igitur est producere res in esse ex nihilo, quod est creare; et inde est quod fides catholica eum 'creatorem' confitetur.

Capitulum LXX

Quod creare soli Deo convenit

Hoc etiam apparet quod soli Deo competit esse creatorem. Nam creare illi causae convenit quae aliam universaliorem non praesupponit ut ex dictis patet; hoc autem soli Deo competit: solus igitur ipse est creator.

Item, quanto potentia est magis remota ab actu, tanto necesse est esse maiorem virtutem per quam reducatur in actum. Sed quantacumque distantia potentiae ad actum detur, semper remanet maior distantia si ipsa potentia subtrahatur; creare igitur aliquid ex nihilo requirit infinitam virtutem. Sed solus Deus est infinitae virtutis, cum ipse solus sit infinitae essentiae; solus igitur Deus potest creare.

Capitulum LXXI

Quod materiae diversitas non est causa diversitatis in rebus

Manifiestum est autem ex praeostensis quod causa diversitatis in rebus non est materiae diversitas. Ostensum est enim quod materia non praesupponitur actioni divi-

que la acción divina por la que las cosas llegan a ser no necesita materia preexistente; la materia sólo podría ser causa de la diversidad de las cosas si fuera necesaria para producirlas, es decir, si se indujeran las diversas formas según la diversidad de la materia. Luego la materia no es la causa de la diversidad de las cosas producidas por Dios.

En la medida que las cosas tienen ser, tienen unidad y pluralidad, pues cada cosa tiene unidad en tanto que es ente. Las formas no tienen el ser por las materias, sino que son las materias quienes lo tienen por las formas, pues el acto es mejor que la potencia, y la causa de que algo exista es necesariamente lo mejor. Luego tampoco las formas son diversas precisamente porque haya materias diversas, sino que se han puesto materias diversas para que se adecuaran a las diversas formas.

Capítulo 72

La causa de la diversidad de las cosas

Si las cosas tienen la misma relación con la unidad y la multiplicidad que con el ser, y todo su ser depende de Dios, como hemos visto (c.68), es necesario que la causa de la pluralidad de las cosas proceda de Dios. Veamos cómo.

Todo agente necesariamente hace cosas semejantes a él en la medida que le es posible. Pero no era posible que las cosas producidas por Dios alcanzaran la semejanza de la bondad divina con la simplicidad que se encuentra en él; por eso fue necesario que lo que en Dios es uno y simple apareciera en las cosas diferenciado y de otro modo. Luego fue necesario que hubiera diversidad en las cosas producidas por Dios, para que la diversidad de las cosas imitara la perfección divina según su capacidad.

nae qua res in esse producit; causa autem diversitatis rerum non est ex materia nisi secundum quod materia ad rerum productionem praexigitur, ut scilicet secundum diversitatem materiae diversae inducantur formae: non igitur causa diversitatis in rebus a Deo productis est materia.

Adhuc, secundum quod res habent esse, ita habent unitatem et pluralitatem, nam unumquodque secundum quod est ens est etiam unum. Non autem habent esse formae propter materias, sed magis materiae propter formas; nam actus melior est potentia, id autem propter quod aliquid est oportet melius esse. Neque igitur formae ideo sunt diversae quia sunt materiae diversae, sed magis materiae institutae sunt diversae ut competant formis diversis.

Capitulum LXXII

Quae fuit causa diversitatis in rebus

Si autem hoc modo se habent res ad unitatem et multitudinem sicut se habent ad esse, totum autem esse rerum dependet a Deo, ut ostensum est, necesse est pluralitatis rerum causam ex Deo esse. Quod quidem qualiter sit, considerandum est.

Necesse est enim quod omne agens agat sibi simile secundum quod possibile est. Non autem erat possibile quod similitudinem divinae bonitatis res a Deo productae consequerentur in illa simplicitate secundum quam invenitur in Deo; unde oportuit ut id quod in Deo est unum et simplex, repraesentaretur in rebus creatis diversimode et dissimiliter: necesse igitur fuit diversitatem esse in rebus a Deo productis, ut divinam perfectionem rerum diversitas secundum suum modum imitaretur.

Todo lo creado es finito, pues sólo Dios tiene una esencia infinita, como hemos mostrado antes (c.18). Todo lo finito aumenta con la adición de otra cosa, por eso fue mejor que hubiera diversidad en las cosas, para que hubiera más bienes que si hubiera producido Dios únicamente un género de cosas. Y es propio de lo óptimo producir cosas óptimas; luego fue adecuado a Dios producir toda la diversidad de cosas que puede soportar lo creado.

Capítulo 73

Diversidad, grado y orden de las cosas

Fue conveniente que en las cosas hubiera una diversidad ordenada, de modo que unas fueran mejores que otras. Es propio de la inmensa bondad divina compartir con las cosas creadas la semejanza de su bondad en el grado que es posible. Dios no sólo es bueno en sí mismo, sino que también supera a todo en bondad y lo conduce a la bondad. Por tanto, para que la semejanza con Dios de las cosas creadas fuera más perfecta, fue necesario que unas cosas fueran hechas mejores que otras, para que unas influyeran en las otras conduciéndolas a la perfección.

La diversidad de las cosas se fundamenta principalmente en la diversidad de las formas. La diversidad de formas se establece por contrariedad, pues un género se divide en especies por diferencias contrarias; y es necesario que haya orden en la contrariedad, porque siempre uno de los contrarios es mejor que el otro. Luego es necesario que Dios haya establecido la diversidad de las cosas ordenada, haciendo que unas sean mejores que otras.

Item, unumquodque creatum finitum est, solius enim Dei est essentia infinita, ut supra ostensum est; quodlibet autem finitum per additionem alterius redditur maius: melius igitur fuit diversitatem in rebus creatis esse ut sic plura bona essent, quam quod esset unum tantum genus rerum a Deo productum. Optimi autem est optima adducere; conveniens igitur fuit Deo quod in rebus diversitatem produceret quam patitur esse creatum.

Capitulum LXXIII

De diversitate rerum et earum gradu et ordine

Oportuit autem diversitatem in rebus cum ordine quodam constitui, ut scilicet quaedam aliis essent potiora. Hoc enim ad abundantiam divinae bonitatis pertinet, ut suae bonitatis similitudinem rebus creatis communicet quantum possibile est; Deus autem non solum in se bonus est, sed etiam alia in bonitate excellit et ea ad bonitatem adducit. Ut igitur perfectior esset rerum creatarum similitudo ad Deum, necessarium fuit: ut quaedam res aliis constituerentur meliores, et ut quaedam in alia agerent ea ad perfectionem inducendo.

Praeterea, diversitas rerum principaliter in diversitate formarum consistit. Formalis autem diversitas secundum contrarietatem est, dividitur enim genus in diversas species contrariis differentiis; in contrarietate autem ordinem necesse est esse, nam semper alterum contrariorum perfectius est: oportet igitur rerum diversitatem cum quodam ordine a Deo esse institutam, ut scilicet quaedam sint aliis potiora.

Capítulo 74

Unas cosas creadas tienen más potencia que acto, y otras, más acto que potencia

Una cosa es más noble y más perfecta cuando se parece más a Dios. Como Dios es acto puro sin mezcla de potencia, es necesario que los entes superiores tengan el ser más en acto y menos en potencia, y que los inferiores tengan el ser más en potencia. Consideremos cómo es esto.

Dado que Dios es sempiterno e inmutable en su ser, las cosas ínfimas, porque tienen menos semejanza con el ser divino, son las sujetas a la generación y a la corrupción, y éstas son las que llegan a ser y dejan de ser alguna vez. Y puesto que el ser es consecuencia de la forma, son algo determinado cuando tienen una forma y dejan de serlo cuando son privadas de ella. Luego es necesario que en estas cosas haya algo que pueda en algún momento tener la forma y en otro momento ser privado de ella, y a esto lo llamamos materia. Por consiguiente, es necesario que las cosas ínfimas estén compuestas de materia y forma.

Los entes creados más elevados alcanzan la mayor semejanza con el ser divino, y en ellos no hay potencia para ser y no ser, sino que han recibido un ser sempiterno por creación. Como toda la esencia de la materia es potencia para ser, y llega a ser por la forma, estos entes en los que no hay potencia para ser y no ser, no están compuestos de materia y forma, sino que son únicamente formas subsistentes en su ser, que recibieron de Dios. Y estas sustancias necesariamente son incorruptibles, pues en todos los entes corruptibles hay potencia para no ser, mientras que en ellas no, como acabamos de decir; luego son incorruptibles.

Capitulum LXXIV

Quomodo res creatae quaedam plus habent de potentia et minus de actu, quaedam e converso

Quia vero unumquodque in tantum nobile et perfectum est in quantum ad divinam similitudinem accedit, Deus autem est actus purus absque potentiae permixtione, necesse est ea quae sunt suprema in entibus magis esse in actu et minus de potentia habere, quae autem inferiora sunt magis in potentia esse. Hoc autem qualiter sit, considerandum est.

Cum enim Deus sit sempiternus et incommutabilis in suo esse, illa sunt in rebus infima, utpote de similitudine divini esse minus habentia, quae sunt generationi et corruptioni subiecta, quae quandoque sunt et quandoque non sunt. Et quia esse sequitur formam rei, sunt quidem huiusmodi quando formam habent, desinunt autem esse quando forma privantur. Oportet igitur in eis esse aliquid quod possit quandoque formam habere, quandoque vero forma privari, quod dicimus materiam. Huiusmodi igitur quae sunt in rebus infima oportet esse ex materia et forma composita.

Illa vero quae sunt suprema in entibus creatis ad similitudinem divini esse maxime accedunt, nec est in eis potentia ad esse et non esse, sed a Deo per creationem sempiternum esse adepta sunt. Cum autem materia hoc ipsum quod est sit potentia ad esse quod est per formam, huiusmodi entia in quibus non est potentia ad esse et non esse, non sunt composita ex materia et forma, sed sunt formae tantum subsistentes in suo esse quod acceperunt a Deo. Necesse est autem, huiusmodi substantias incorruptibiles esse; in omnibus enim corruptibilibus est potentia ad non esse, in hiis autem non est, ut dictum est: sunt igitur incorruptibiles.

Un ente sólo se corrompe cuando se separa de él la forma, pues se tiene ser siempre por la forma. Estas sustancias, por ser formas subsistentes, no pueden separarse de sus formas y, por eso, no pueden perder el ser; luego son incorruptibles.

Entre ambos extremos hay, además, entes intermedios, en los que, si bien no hay potencia para ser y no ser, hay potencia espacial. Son los cuerpos celestes, no sujetos a generación y corrupción porque en ellos no hay contrariedad[20], si bien son mutables en el espacio. Pero hallamos en ellos materia y movimiento, que es acto de lo que existe en potencia. Luego los cuerpos celestes tienen materia no sujeta a generación y corrupción, sino sólo a cambio en el espacio.

Capítulo 75

Hay sustancias inteligentes inmateriales

Es necesario que esas sustancias que hemos llamado inmateriales sean también inteligentes.

Un ente es inteligente precisamente por carecer de materia, como podemos ver en lo mismo inteligible. Lo inteligible en acto y el entendimiento en acto son una misma cosa, y es claro que algo es inteligible en acto porque está separado de la materia, pues sólo podemos tener conocimiento intelectual de las cosas materiales por abstracción de la materia. Luego debemos pensar lo mismo del entendimiento, es decir, que los entes inteligentes son inmateriales.

Item, nihil corrumpitur nisi per separationem formae ab ipso, nam esse semper consequitur formam; huiusmodi autem substantiae, cum sint formae subsistentes, non possunt separari a suis formis et ita esse amittere non possunt: ergo sunt incorruptibiles.

Sunt autem inter utraque praedictorum quaedam media, in quibus etsi non sit potentia ad esse et non esse, est tamen in eis potentia ad ubi. Huiusmodi autem sunt corpora caelestia, quae generationi et corruptioni non subiciuntur quia in hiis contrarietas non invenitur, et tamen sunt mutabilia secundum locum; sic autem invenitur in aliquibus materia sicut et motus, est enim motus actus existentis in potentia. Habent igitur huiusmodi corpora materiam non subiectam generationi et corruptioni, sed solum loci mutationi.

Capitulum LXXV

Quod quaedam sunt substantiae intellectuales quae immateriales dicuntur

Predictas autem substantias quas immateriales diximus, necesse est etiam intellectuales esse.

Ex hoc enim aliquid intellectuale est quod immune a materia est, quod ex ipso intelligibili percipi potest. Intelligibile enim in actu et intellectus in actu sunt unum; manifestum est autem aliquid esse actu intelligibile per hoc quod est a materia separatum, nam et de rebus materialibus intellectualem cognitionem habere non possumus nisi per abstractionem a materia: unde oportet idem iudicium de intellectu esse, ut scilicet quae sunt immaterialia sint intellectualia.

---

[20] Los cuerpos celestes son materiales, pero no compuestos de los cuatro elementos que integran los cuerpos terrestres, sino constituidos por una *quinta esencia* que es incorruptible, pues por no estar mezclada con nada distinto a ella, no puede disgregarse.

Las sustancias inmateriales son los entes primeros y supremos, pues el acto es por naturaleza superior a la potencia. Es manifiesto que el entendimiento es superior a todas las cosas corpóreas, pues usa de ellas como instrumentos. Luego es necesario que las sustancias inteligentes sean inmateriales.

Los entes, cuanto más elevados son, más semejanza con Dios alcanzan. Vemos cosas de ínfimo grado que participan de la semejanza divina sólo en cuanto al ser, como las inanimadas; otras, en cuanto al ser y al vivir, como las plantas; otras también en cuanto al conocer, como los animales. El modo supremo de conocimiento es el intelectual, y además el más adecuado a Dios. Luego las criaturas supremas son inteligentes y, porque se acercan más a la semejanza con Dios, decimos que han sido hechas a su imagen.

Capítulo 76

Las sustancias inteligentes son libres

Esto nos muestra que gozan de libre albedrío. Quien entiende no obra ni desea sin un juicio, como hacen los inanimados; tampoco el juicio del entendimiento procede de un impulso natural, como en los irracionales, sino que viene de la propia comprensión, pues el entendimiento conoce el fin, los medios que conducen al fin y la relación que hay entre el fin y los medios. Por eso el entendimiento puede ser causa de un juicio propio, con el que desee y haga algo por un fin. Llamamos libre a lo que es su propia causa; luego quien tiene entendimiento, desea y hace todo con albedrío libre, y esto es gozar de libre albedrío. Luego las sustancias supremas gozan de libre albedrío.

Item, substantiae immateriales sunt primae et supremae in entibus, nam actus naturaliter est prior potentia; omnibus autem rebus apparet intellectus esse superior, intellectus enim utitur corporalibus quasi instrumentis: oportet igitur substantias immateriales intellectuales esse.

Adhuc, quanto aliqua sunt superiora in entibus, tanto magis pertingunt ad similitudinem divinam. Videmus enim res quasdam infimi gradus participare divinam similitudinem quantum ad esse tantum, velut inanimata; quaedam autem quantum ad esse et vivere, ut plantae; quaedam autem etiam quantum ad cognoscere, ut animalia; supremus autem modus cognitionis est per intellectum, et maxime Deo conveniens. Supremae igitur creaturae sunt intellectuales; et quia inter ceteras creaturas magis ad Dei similitudinem accedunt, propter hoc dicuntur ad imaginem Dei constitutae.

Capitulum LXXVI

Quomodo tales substantiae sunt arbitrio liberae

Per hoc autem ostenditur quod sunt arbitrio liberae. Intelligens enim non agit aut appetit absque iudicio sicut inanimata; neque etiam iudicium intellectus est ex naturali impetu sicut in brutis, sed est ex propria apprehensione, quia intellectus et finem cognoscit et id quod est ad finem et habitudinem unius ad alterum; et ideo ipse sui iudicii causa esse potest quo appetat et agat aliquid propter finem. Liberum autem dicimus quod sui causa est; appetit igitur et agit omne intelligens libero iudicio, quod est <esse> liberum arbitrio. Supremae igitur substantiae sunt arbitrio liberae.

Es libre lo que no está obligado a una sola cosa determinada. El apetito de la sustancia inteligente no está obligado a un único bien determinado, pues deriva de la comprensión del entendimiento, que versa sobre el bien en universal. Luego el apetito de la sustancia inteligente es libre, puesto que se dirige a un bien en general.

Capítulo 77

La perfección de su naturaleza establece en ellas orden y grado

Igual que estas sustancias inteligentes sobrepasan a las otras sustancias en grado, también es necesario que ellas se distingan entre sí también por grados. No pueden diferenciarse entre sí con diferencia material, pues carecen de materia; por eso, si hay pluralidad entre ellas, tiene que estar causada por distinción formal, que es la constitutiva de la diversidad de especie. En los entes en que hay diversidad de especie, necesariamente hay que pensar en grado y en orden. La razón es que vemos que, igual que la adición o sustracción de una unidad en los números hace variar la especie, las cosas naturales difieren en especie por la adición o sustracción de diferencias; por ejemplo, lo que es sólo animado se diferencia de lo que es a la vez animado y sensible; lo que es animado y sensible únicamente, de lo animado, sensible y racional. Luego es necesario que estas sustancias inmateriales se distingan entre sí por grados y órdenes.

Adhuc, liberum est quod non est obligatum ad aliquid unum determinatum. Appetitus autem substantiae intellectivae non est obligatus ad aliquod unum determinatum bonum; sequitur enim apprehensionem intellectus, quae est de bono universaliter. Est igitur appetitus substantiae intelligentis liber, utpote communiter se habens ad quodcumque bonum.

Capitulum LXXVII

Quod in eis est ordo et gradus secundum perfectionem naturae

Sicut autem haec substantiae intelligentes quodam gradu aliis substantiis superponuntur, ita etiam ipsas substantias necesse est aliquibus gradibus ab invicem distare. Non enim ab invicem possunt differre materiali differentia, cum materia careant: unde si in eis est pluralitas, necesse est eam per distinctionem formalem causari, quae diversitatem speciei constituit. In quibuscumque autem est speciei diversitas, necesse est in eis gradum quendam et ordinem considerare; cuius ratio est quod, sicut in numeris additio vel subtractio unitatis speciem variat, ita per additionem et subtractionem differentiarum res naturales specie differre inveniuntur; sicut quod est animatum tantum ab eo quod est animatum et sensibile, et quod est animatum et sensibile tantum ab eo quod est animatum, sensibile et rationale. Necesse est igitur praedictas immateriales substantias secundum quosdam gradus et ordines esse distinctas.

Capítulo 78

Los grados de las sustancias inteligentes

Porque el modo de obrar de una cosa depende del modo de ser de su sustancia, es necesario que las superiores entiendan de un modo más noble, puesto que tienen formas inteligibles y poderes más universales y más unidos. Las inferiores necesariamente son más débiles y tienen formas más diversificadas y menos universales.

Capítulo 79

La inteligencia humana es la menor de las sustancias inteligentes

Como en las cosas no podemos proceder hasta el infinito, igual que se encuentra una sustancia inteligente suprema que alcanza la mayor proximidad con Dios, necesariamente tiene que haber otra ínfima, la que se acerca más a la materia corpórea. Podemos aclarar esto mismo de otro modo. Entender es propio del hombre, superior a los demás animales, pues es notorio que, entre ellos, sólo el hombre considera cosas universales, relaciones entre cosas y cosas inmateriales; y esto sólo se percibe con el entendimiento. Pero es imposible que el entender se ejerza mediante un órgano corporal, como la vista se ejerce con los ojos, porque es necesario que el instrumento de la capacidad cognitiva carezca de la clase de cosas que se conoce con su ayuda; por ejemplo, la pupila[21] carece de color por su misma naturaleza, pues conocemos los colores cuando recibimos sus especies en la pupila. Es necesario que el receptor carezca de lo

Capitulum LXXVIII

Qualiter est in eis gradus in intelligendo

Et quia secundum modum substantiae rei est modus operationis ipsius, necesse est quod superiores earum nobilius intelligant, utpote formas intelligibiles et virtutes magis universales et magis unitas habentes; inferiores autem esse debiliores in intelligendo et habere formas magis multiplicatas et minus universales.

Capitulum LXXIX

Quod substantia per quam homo intelligit est infima in genere substantiarum intellectualium

Cum autem non sit in rebus in infinitum procedere, sicuti est invenire supremam in praedictis substantiis quae propinquissime accedit ad Deum, ita necesse est inveniri infimam quae maxime appropinquat materiae corporali. Et hoc quidem aliter potest esse manifestum. Intelligere enim homini supra alia animalia convenit; manifestum est enim quod homo solus universalia considerat, et habitudines rerum et res immateriales: quae solum intelligendo percipiuntur. Intelligere autem impossibile est quod sit actus exercitus per organum corporale, sicut visio exercetur per oculum. Necesse est enim quod omne instrumentum virtutis cognoscitivae careat illo genere rerum quod per

[21] Pensaban entonces que se veía con la pupila, que carecía de color porque es negra.

que recibe. El entendimiento puede conocer todas las naturalezas sensibles, luego, si conociera mediante un órgano corporal, se necesitaría que este órgano careciera de naturaleza corporal; y esto es imposible.

Toda naturaleza cognoscente conoce del modo en que la especie de lo conocido está en ella, pues la especie es su principio de conocimiento. El entendimiento conoce las cosas inmaterialmente, incluso aquellas que en su naturaleza son materiales, abstrayendo la forma universal de las condiciones materiales individuantes. Luego es imposible que la especie de la cosa conocida esté en el entendimiento materialmente y, por tanto, no es recibida en un órgano corporal, porque todo órgano corporal es material.

Lo mismo observamos también en el hecho de que los sentidos se debilitan y corrompen con lo sensible excelente, como el oído con sonidos muy fuertes o la vista con cosas muy luminosas, y esto se debe a que destruyen la armonía del órgano. Pero el entendimiento se refuerza con la excelencia de lo inteligible, pues quien entiende lo inteligible más alto, puede entender mejor lo demás. Así pues, dado que el hombre es inteligente y su entender no se realiza mediante órgano corporal, es necesario que haya una sustancia incorpórea mediante la cual entienda el hombre; pues la subsistencia de lo que puede realizar operaciones sin cuerpo, también es independiente del cuerpo. En efecto, las virtudes y formas que no pueden subsistir por sí mismas sin cuerpo, no pueden realizar operaciones sin cuerpo; el calor no calienta por sí mismo, sino que lo hace un cuerpo con calor. Por tanto la sustancia incorpórea mediante la cual entiende el hombre, es la inferior en la clase de las sustancias inteligentes y la más próxima a la materia.

ipsum cognoscitur, sicut pupilla caret coloribus ex sua natura, sic enim cognoscuntur colores in quantum colorum species recipiuntur in pupilla; recipiens autem oportet esse denudatum ab eo quod recipit. Intellectus autem cognoscitivus est omnium naturarum sensibilium; si igitur cognosceret per organum corporale, oporteret illud organum esse denudatum ab omni natura sensibili: quod est impossibile.

Item, omnis ratio cognoscitiva eo modo cognoscit quo species cogniti est apud ipsam, nam haec est sibi principium cognoscendi. Intellectus autem cognoscit res immaterialiter, etiam eas quae in sua natura sunt materiales, abstrahendo formam universalem a materialibus conditionibus individuantibus; impossibile est ergo quod species rei cognitae sit in intellectu materialiter: ergo non recipitur in organo corporali, nam omne organum corporale materiale est.

Idem etiam apparet ex hoc quod sensus debilitatur et corrumpitur excellentibus sensibilibus, sicut auditus a magnis sonis et visus a rebus valde fulgidis, quod accidit quia solvitur organi armonia. Intellectus autem magis roboratur ex excellentia intelligibilium; nam qui intelligit altiora intelligibilium, non minus potest intelligere alia sed magis. Sic igitur, cum homo inveniatur intelligens et intelligere hominis non sit per organum corporale, oportet quod sit aliqua substantia incorporea per quam homo intelligat; nam quod per se potest operationem <habere> sine corpore, etiam eius subsistentia non dependet a corpore. Omnes enim virtutes et formae quae per se subsistere non possunt sine corpore, operationem sine corpore habere non possunt: non enim calor per se calefacit, sed corpus per calorem. Haec igitur substantia incorporea per quam homo intelligit, est infima in genere substantiarum intellectualium et maxime materiae propinqua.

Capítulo 80

Diferencias en el modo de entender

Puesto que el ser inteligible supera al ser sensible como el entendimiento a los sentidos, y que los entes inferiores imitan a los superiores en la medida que pueden, igual que los cuerpos generables y corruptibles imitan de algún modo el movimiento circular de los cuerpos celestes, es necesario que las cosas sensibles imiten según su capacidad a las inteligibles, y así podemos de algún modo llegar al conocimiento de lo inteligible partiendo de su semejanza en lo sensible. En lo sensible encontramos algo supremo que es acto, la forma; algo ínfimo que está siempre en potencia, la materia prima; y algo intermedio, lo compuesto de materia y forma. También debemos pensar que ocurre lo mismo en el ser inteligible: el supremo inteligible, que es Dios, es acto puro; las otras sustancias inteligentes tienen algo de acto y de potencia en su ser inteligible; la sustancia inteligente ínfima, con la que entiende el hombre, está siempre en potencia en el ser inteligible. Esto también se confirma porque vemos que el hombre al principio entiende en potencia únicamente, y después poco a poco pasa al acto. Por eso se llama entendimiento posible aquello mediante lo cual entiende el hombre.

Capítulo 81

El entendimiento posible recibe de las cosas sensibles las formas inteligibles

Como hemos dicho (c.78), cuanto más elevada es una sustancia inteligente tanto más universales son las formas inteligibles que tiene, luego el entendimiento humano, que hemos llamado posible, tiene formas

Capitulum LXXX

De differentia intellectuum in intelligendo

Cum autem esse intelligibile sit supra esse sensibile sicut intellectus supra sensum, ea autem quae sunt inferiora in entibus imitantur ut possunt superiora, sicut corpora generabilia et corruptibilia imitantur aliquo modo circulationem caelestium corporum: necesse est et sensibilia intelligibilibus suo modo assimilari, et sic ex similitudine sensibilium utcumque possumus in intelligibilium notitiam devenire. Est autem, in sensibilibus aliquid quasi supremum quod est actus, scilicet forma, et aliquid infimum quod est in potentia tantum, scilicet materia prima, et aliquid medium, scilicet compositum ex materia et forma. Sic etiam et in esse intelligibili considerandum est: nam supremum intelligibile quod est Deus est actus purus; substantiae vero intellectuales aliae sunt habentes aliquid de actu et de potentia secundum esse intelligibile; infima vero intellectualium substantiarum, per quam homo intelligit, est quasi in potentia tantum in esse intelligibili. Huic etiam attestatur quod homo invenitur a principio potentia tantum intelligens, et postmodum paulatim reducitur in actum; et inde est quod id quo homo intelligit vocatur intellectus possibilis.

Capitulum LXXXI

Quod intellectus possibilis accipit formas intelligibiles a rebus sensibilibus

Quia vero, ut dictum est, quanto substantia intellectualis est altior, tanto formas intelligibiles universaliores habet, consequens est ut intellectus humanus quem possibi-

menos universales que las demás sustancias inteligentes. Por eso recibe de las cosas sensibles las formas inteligibles.

Esto mismo lo podemos ver con claridad de otro modo. Es necesario que la forma sea proporcionada al que la recibe. Luego, puesto que el entendimiento humano posible es la sustancia inteligente más próxima a la materia corporal, es necesario que sus formas inteligibles sean lo más próximas posible a las cosas materiales.

Capítulo 82

El hombre necesita potencias sensitivas para entender

Hay que advertir que las formas en las cosas corpóreas son particulares y tienen ser material, mientras que las del entendimiento son universales e inmateriales. Esto nos muestra el modo de entender. Entendemos las cosas universal e inmaterialmente. Es necesario, por otra parte, que el modo de entender se corresponda con las especies inteligibles con las que entendemos. Luego, como no se puede ir de un extremo a otro sin pasar por el medio, es necesario que las formas lleguen de las cosas corpóreas al entendimiento pasando por un medio. Este medio son las potencias sensitivas, que reciben las formas de las cosas materiales sin materia, pues en el ojo se forma una especie de la piedra, pero sin la materia de la piedra. No obstante, las formas de las cosas son recibidas en las potencias sensitivas particularmente, pues con las potencias sensitivas sólo percibimos lo particular. Luego fue necesario que el hombre tuviera también sentidos para poder entender. La prueba de esto la tenemos en que quien carece de uno de los sentidos, carece del conocimiento de lo sensible que se percibe con ese sentido; así el ciego de nacimiento no puede tener conocimiento de los colores.

lem diximus, inter alias intellectuales substantias formas habeat minus universales; et inde est quod formas intelligibiles a rebus sensibilibus accipit.

Hoc etiam aliter consideranti manifestum esse potest. Oportet enim formam esse proportionatam susceptibili; sicut igitur intellectus possibilis humanus inter omnes substantias intellectuales propinquior invenitur materiae corporali, ita necesse est quod eius formae intelligibiles rebus materialibus sint maxime propinquae.

Capitulum LXXXII

Quod homo indiget potentiis sensitivis ad intelligendum

Considerandum, autem quod formae in rebus corporeis particulares sunt et materiale esse habentes, in intellectu vero universales sunt et immateriales: quod quidem demonstrat intelligendi modus. Intelligimus enim res universaliter et immaterialiter; modus autem intelligendi speciebus intelligibilibus quibus intelligimus, necesse est ut correspondeat: oportet igitur quod, cum de extremo ad extremum non perveniatur nisi per medium, quod formae a rebus corporeis ad intellectum perveniant per aliqua media. Huiusmodi autem sunt potentiae sensitivae, quae formas rerum materialium recipiunt quidem sine materia, fit enim in oculo species lapidis sed non materia; recipiuntur tamen in potentiis sensitivis formae rerum particulariter, nam potentiis sensitivis non nisi particularia cognoscimus. Necesse igitur fuit hominem ad hoc quod intelligat etiam sensus habere. Huius autem signum est quod cui deficit unus sensus, deficit scientia sensibilium quae illo sensu apprehenduntur, sicut caecus natus de coloribus scientiam habere non potest.

Capítulo 83

Es necesario que haya entendimiento agente

Es claro que el conocimiento de las cosas no se produce en nuestro entendimiento por participación o influjo de formas inteligibles subsistentes por sí mismas, como afirmaron los platónicos y sus seguidores, sino que el entendimiento lo adquiere de las formas sensibles mediante los sentidos. Pero como en las potencias sensitivas las formas de las cosas son particulares, como hemos dicho (c.82), no son inteligibles en acto sino sólo en potencia, pues el entendimiento sólo entiende universales. Lo que está en potencia únicamente puede pasar al acto con la intervención de un agente. Así pues, es necesario que haya un agente que convierta en inteligibles en acto las especies que están en las potencias sensitivas. Pero esto no lo puede hacer el entendimiento posible, que en vez de ser productor de lo inteligible está en potencia para recibirlo. Es necesario, por tanto, que haya otro entendimiento que haga inteligibles en acto las especies inteligibles en potencia, como la luz hace que los colores visibles en potencia pasen a ser visibles en acto. A este entendimiento lo llamamos agente, y no habría sido necesario afirmar su existencia si las formas de las cosas fueran inteligibles en acto, como afirmaron los platónicos.

Así, por tanto, para entender necesitamos en primer lugar el entendimiento posible, que es receptivo de las especies inteligibles; en segundo lugar, el entendimiento agente, que hace lo inteligible en acto. Cuando el entendimiento posible ya se ha perfeccionado con especies inteligibles recibe el nombre de entendimiento en hábito, ya que puede utilizar como le plazca las especies inteligibles que tiene, en un nivel intermedio entre la potencia pura y el acto completo. Cuando tiene las especies en acto completo, recibe el nombre de entendimiento en acto,

Capitulum LXXXIII

Quod necesse est ponere intellectum agentem

Inde autem manifestum fit quod scientia rerum in intellectu nostro non causatur per participationem aut influxum aliquarum formarum actu intelligibilium per se subsistentium, sicut Platonici posuerunt et alii quidam ipsos sequentes, sed intellectus acquirit eam a rebus sensibilibus mediantibus sensibus. Sed cum in potentiis sensitivis formae rerum sint particulares, ut dictum est, non sunt intelligibiles actu sed potentia tantum: intellectus enim non nisi universalia intelligit. Quod autem est in potentia non reducitur in actum nisi ab aliquo agente; oportet igitur quod sit aliquod agens quod species in potentiis sensitivis existentes faciat intelligibiles actu. Hoc autem non potest facere intellectus possibilis, ipse enim magis est in potentia ad intelligibilia quam intelligibilium activus; necesse est igitur ponere alium intellectum qui species intelligibiles in potentia faciat intelligibiles actu, sicut lumen facit colores visibiles potentia esse visibiles actu: et hunc dicimus intellectum agentem, quem ponere non esset necesse si formae rerum essent intelligibiles actu, sicut Platonici posuerunt.

Sic igitur ad intelligendum primo necessarius est nobis intellectus possibilis, qui est receptivus specierum intelligibilium; secundo intellectus agens qui facit intelligibilia actu. Cum autem intellectus possibilis iam fuerit per species intelligibiles perfectus, vocatur intellectus in habitu, cum species intelligibiles sic iam habet quod possit eis uti cum voluerit, medio quodam modo inter potentiam puram et actum completum; cum vero praedictas species in actu completo habuerit, vocatur intellectus in actu: sic enim

pues entiende en acto las cosas cuando la especie elaborada de una cosa pasa a ser forma del entendimiento posible. Por eso se dice que el entendimiento en acto se identifica con lo entendido en acto.

Capítulo 84

El alma humana es incorruptible

De acuerdo con lo que llevamos dicho, es necesario que el entendimiento con el que entiende el hombre sea incorruptible. Cada cosa obra según el ser que tiene. El entendimiento tiene una operación en la que no participa el cuerpo, como hemos visto (c.79). De esto se sigue que obra por sí mismo, luego es sustancia subsistente en su ser. Hemos visto también antes (c.74) que las sustancias inteligentes son incorruptibles, luego el entendimiento con el que entiende el hombre es incorruptible.

El sujeto propio de la generación y de la corrupción es la materia. Por eso cuanto más alejada de la materia está una cosa, más alejada está de la generación y de la corrupción, pues son propiamente corruptibles las cosas compuestas de materia y forma. Las formas materiales son corruptibles accidentalmente, no de suyo; las formas inmateriales, que superan los límites de la materia, son totalmente incorruptibles. El entendimiento por su propia naturaleza es realmente más elevado que la materia; esto lo demuestra su operación, pues sólo entendemos algo si lo separamos de la materia. Luego el entendimiento por su propia naturaleza es incorruptible.

Y tampoco puede haber corrupción si no hay contrariedad, pues sólo lo contrario puede producir corrupción; por eso son incorruptibles los cuerpos celestes, en los que no hay contrariedad. Pero la contrariedad es algo tan alejado de la naturaleza del entendimiento, que las cosas que de

actu intelligit res, cum species rei facta fuerit forma possibilis intellectus; propter quod dicitur quod intellectus in actu est intellectum in actu.

Capitulum LXXXIV

Quod anima humana est incorruptibilis

Necesse est autem secundum praemissa, intellectum quo homo intelligit incorruptibilem esse. Unumquodque enim sic operatur secundum quod habet esse; intellectus autem habet operationem in qua non communicat sibi corpus, ut ostensum est, ex quo patet quod est operans per se ipsum: ergo est substantia subsistens in suo esse. Ostensum est autem supra quod substantiae intellectuales sunt incorruptibiles; ergo intellectus quo homo intelligit est incorruptibilis.

Adhuc, proprium subiectum generationis et corruptionis est materia. In tantum igitur unumquodque a corruptione recedit in quantum recedit a materia: ea enim quae sunt composita ex materia et forma sunt per se corruptibilia; formae autem materiales sunt corruptibiles per accidens et non per se; formae autem immateriales, quae materiae proportionem excedunt, sunt incorruptibiles omnino. Intellectus autem omnino secundum suam naturam supra materiam elevatur: quod eius operatio ostendit, non enim intelligimus aliqua nisi per hoc quod ipsa a materia separamus. Est igitur intellectus secundum suam naturam incorruptibilis.

Item, corruptio absque contrarietate esse non potest, nihil enim corrumpitur nisi a suo contrario; unde corpora caelestia, in quibus non est contrarietas, sunt incorruptibilia. Sed contrarietas longe est a natura intellectus, in tantum quod ea quae secundum

suyo son contrarias, en él no lo son. Hay una sola razón para la inteligibilidad de los contrarios, que mediante uno se entiende el otro. Luego es imposible que el entendimiento sea corruptible.

Capítulo 85

No hay un único entendimiento posible para todos los hombres

Quizá alguno pueda decir que el entendimiento ciertamente es incorruptible, pero es único para todos los hombres, de modo que después de la corrupción de todos sea la única cosa que de ellos quede. Que haya solamente un entendimiento para todos puede defenderse de muchas maneras.

1. Partiendo de lo inteligible. Si hay un entendimiento en ti y otro en mí, necesariamente habrá una especie inteligible en ti y otra en mí, y en consecuencia lo entendido por ti será distinto de lo entendido por mí. Luego la intención entendida estará multiplicada según el número de individuos, y no será universal sino individual. Y de esto parece seguirse que no es entendida en acto, sino sólo en potencia, pues las intenciones individuales son lo entendido en potencia, no en acto.

2. Porque, como hemos demostrado (c.84), el entendimiento es una sustancia subsistente en su ser, y en una especie no hay sustancias inteligentes diferentes numéricamente, como también hemos visto (c.77). Luego, si hay un entendimiento en ti y otro en mí numéricamente distintos, cada uno será también distinto según la especie; y así tú y yo no seríamos de la misma especie.

3. Dado que todos los individuos tienen en común la naturaleza de la especie, hay que aceptar que, además de la naturaleza de la especie, hay algo que distingue a los individuos entre sí. Por tanto, si en to-

se sunt contraria, in intellectu contraria non sunt: est enim contrariorum ratio intelligibilis una, quia per unum intelligitur aliud. Impossibile est igitur quod intellectus sit corruptibilis.

Capitulum LXXXV

Quod non est unus intellectus possibilis in omnibus

Forte autem aliquis dicet quod intellectus quidem incorruptibilis est, sed est unus in omnibus hominibus, et sic quod post corruptionem omnium hominum remanet non est nisi unum. Quod autem sit unus tantum intellectus in omnibus, multipliciter astrui potest.

Primo quidem ex parte intelligibilis quia, si est alius intellectus in me et alius in te, oportebit quod sit alia species intelligibilis in me et alia in te, et per consequens aliud intellectum quod ego intelligo et aliud quod tu. Erit ergo, intentio intellecta multiplicata secundum numerum individuorum, et ita non erit universalis sed individualis. Ex quo videtur sequi quod non sit intellecta in actu, sed in potentia tantum, nam intentiones individuales sunt intellecta in potentia, non in actu.

Deinde quia, cum ostensum sit quod intellectus est substantia subsistens in suo esse, substantiae autem intellectuales plures numero non sint in una specie, ut supra etiam ostensum est, sequitur si alius est intellectus in me et alius in te secundum numerum, quod sit etiam alius specie; et sic ego et tu non sumus eiusdem speciei.

Item, cum in natura speciei omnia individua communicent, oportet poni aliquid praeter naturam speciei secundum quod ab invicem individua distinguantur. Si

dos los hombres hay un único entendimiento según la especie, y muchos numéricamente, hay que aceptar algo que haga que un entendimiento y otro se distingan numéricamente. Esto no puede ser algo de la sustancia del entendimiento, pues éste no está compuesto de materia y forma. Se sigue, en consecuencia, que toda diferencia de la sustancia del entendimiento que se puede aceptar, es una diferencia formal; y ésta establece diferencia de especie. Luego resulta que el entendimiento de un hombre sólo podría ser numéricamente distinto del entendimiento de otro por la diversidad de los cuerpos y, por tanto, parece que no quedaría más que un único entendimiento, cuando se corrompan los distintos cuerpos.

Pero es clarísimo que esto es imposible. Para demostrarlo debemos proceder como se hace con quienes niegan los principios, afirmando algo que no se pueda negar en modo alguno. Digamos, por tanto, que este hombre, por ejemplo Sócrates o Platón, entiende. Esto solamente lo podría negar el contrincante si entendiera que debe negarse. Luego al negar afirma, pues afirmar y negar es propio de quien entiende. Si este hombre entiende, aquello con lo que entiende formalmente es su forma, pues nada obra si no es por el acto, luego aquello por lo que obra el agente es su acto, igual que el calor con que calienta lo cálido es su forma. Por tanto, el entendimiento con que entiende el hombre es la forma de este hombre y, por la misma razón, también la de aquél. Pero es imposible que una forma numéricamente idéntica pertenezca a entes distintos en número, pues un mismo ser no pertenece a entes numéricamente distintos. Mas cada ente tiene el ser por su forma; luego es imposible que el entendimiento con que entiende el hombre sea único para todos.

Algunos que conocen la dificultad de este argumento, han intentado encontrar un modo de rehuirlo. Dicen[22] que el entendimiento posible,

igitur in omnibus hominibus est unus intellectus secundum speciem, plures autem secundum numerum, oportet ponere aliquid quod faciat numero differre unum intellectum ab alio; hoc autem non potest esse aliquid quod sit de substantia intellectus, cum intellectus non sit compositus ex materia et forma. Ex quo sequitur quod omnis differentia quae accipi posset secundum id quod est de substantia intellectus, sit differentia formalis et diversificans speciem. Relinquitur ergo quod intellectus unius hominis non possit esse alius numero ab intellectu alterius, nisi propter diversitatem corporum; corruptis igitur corporibus diversis, videtur quod non remaneant plures intellectus sed unus tantum.

Hoc autem quod impossibile sit, evidenter apparet. Ad quod ostendendum, procedendum est sicut proceditur contra negantes principia, ut ponamus aliquid quod omnino negari non potest. Ponamus igitur quod hic homo, puta Socrates vel Plato, intelligit: quod negare non posset respondens nisi intelligeret esse negandum; negando igitur ponit, nam affirmare et negare intelligentis est. Si autem hic homo intelligit, oportet quod id quo formaliter intelligit sit forma eius, quia nihil agit nisi secundum quod est actu, illud ergo quo agit agens est actus eius, sicut calor quo calidum calefacit est forma eius; intellectus igitur quo homo intelligit est forma huius hominis, et eadem ratione illius. Impossibile est autem quod forma eadem numero sit diversorum secundum numerum, quia diversorum secundum numerum non est idem esse; unumquodque autem habet esse per suam formam: impossibile est igitur quod intellectus quo homo intelligit sit unus in omnibus.

Huius autem rationis difficultatem aliqui cognoscentes, conati sunt invenire viam evadendi. Dicunt enim quod intellectus possibilis, de quo supra est habitum, recipit

[22] AVERROES, *In De anima* l.3 comm.5 (ed. Crawford, lin.376-394); cf. *De unitate intellectus* c.3 (*Opúsculos y cuestiones selectas* I p.148-161).

de que hemos tratado antes (c.80 y 81), recibe las especies inteligibles y por ellas pasa a estar en acto. Además las especies inteligibles están de algún modo en los fantasmas[23]. Luego cuando la especie inteligible está en el entendimiento posible y en los fantasmas que hay en nosotros, entonces el entendimiento posible llega hasta nosotros y se une con nosotros, y por su medio podemos entender.

Pero esta respuesta carece de valor. En primer lugar, porque la especie inteligible que hay en los fantasmas es entendida sólo en potencia, es entendida en acto cuando está en el entendimiento posible; luego no está en el entendimiento posible como en los fantasmas, sino abstraída de ellos. Por tanto se pierde la unión del entendimiento posible con nosotros. Además, concedido que hubiera alguna unión, ésta sería incapaz de hacernos entender. Porque la especie de una cosa esté en el entendimiento, no se sigue que esta cosa entienda, sino que es entendida; no entiende una piedra por más que su especie esté en el entendimiento. Luego, del hecho de que las especies de los fantasmas que están en nosotros estén en el entendimiento posible, tampoco se sigue que nosotros entendamos, sino que somos entendidos o, mejor, que son entendidos los fantasmas que hay en nosotros.

Esto se ve con más claridad si consideramos la comparación que establece Aristóteles, en el III *De anima*[24], cuando dice que el entendimiento se relaciona con los fantasmas como la vista con los colores. Es claro que, porque llega a haber en la vista especies de los colores que hay en una pared, la pared puede ser vista, pero no ver. Luego, de que las especies de los fantasmas que hay en nosotros lleguen a estar en el entendimiento, tampoco se sigue que nosotros entendamos, sino que somos entendidos.

species intelligibiles quibus fit in actu. Species autem intelligibiles sunt quodam modo in phantasmatibus. In quantum igitur species intelligibilis est in intellectu possibili et in phantasmatibus quae sunt in nobis, in tantum intellectus possibilis continuatur et unitur nobiscum, ut sic per ipsum intelligere possumus.

Sed haec responsio omnino nulla est. Primo quidem quia species intelligibilis secundum quod est in phantasmatibus est intellecta in potentia tantum, secundum autem quod est in intellectu possibili est intellecta in actu; secundum igitur quod est in intellectu possibili non est in phantasmatibus, sed magis a phantasmatibus abstracta. Nulla ergo remanet unio intellectus possibilis ad nos. Deinde, dato quod sit aliqua unio, non tamen sufficeret ad hoc quod faceret nos intelligentes. Per hoc enim quod species alicuius est in intellectu, non sequitur quod ipsum intelligat sed quod intelligatur: non enim lapis intelligit, etsi eius species sit in intellectu. Neque igitur per hoc quod species phantasmatum quae sunt in nobis sunt in intellectu possibili, sequitur quod nos sumus intelligentes, sed magis quod nos sumus intellecti, vel potius phantasmata quae sunt in nobis.

Hoc autem evidentius apparet si quis consideret comparationem quam facit Aristoteles in III De anima, dicens quod intellectus se habet ad phantasmata sicut visus ad colores. Manifestum est autem quod per hoc quod species colorum qui sunt in pariete fiunt in visu, non habet paries quod videat, sed quod videatur; neque igitur ex hoc quod species phantasmatum quae sunt in nobis fiunt in intellectu, sequitur quod nos simus intelligentes, sed solum quod simus intellecti.

---

[23] Aquí, fantasmas son los contenidos o imágenes de la fantasía.

[24] *De anima* III 1[7] (Bk 429a16-18), 4[10] (Bk 430a15-16).

Si nosotros entendemos formalmente mediante el entendimiento, es necesario que el entender del entendimiento sea el mismo entender del hombre, igual que el calentar del fuego es el mismo que el calentar del calor. Luego, si el mismo entendimiento en número está en ti y en mí, se seguiría con necesidad que, con respecto a una misma cosa inteligible, sería idéntico numéricamente tu entender y el mío, cuando entendemos a la vez la misma cosa. Pero esto es imposible, pues la acción de distintos agentes no puede ser una e idéntica numéricamente. Luego se sigue que, si el entendimiento es incorruptible como hemos visto (c.84), una vez destruidos los cuerpos permanezcan tantos entendimientos como hombres ha habido.

Es fácil resolver las objeciones en contra. El primer argumento falla en muchos puntos. En primer lugar, porque concedemos que sea lo mismo lo entendido por todos los hombres, pero llamo *entendido* al objeto[25] del entendimiento. Pero el objeto del entendimiento no es la especie inteligible sino la esencia de la cosa, porque ninguna ciencia intelectiva versa sólo sobre especies inteligibles, sino sobre la naturaleza de las cosas, igual que el objeto de la vista es el color y no la especie del color que está en el ojo. Por tanto, aunque haya varios entendimientos de hombres distintos, es la misma la cosa entendida en todos, igual que distintos observadores ven el mismo cuerpo coloreado. En segundo lugar, porque no es necesario que sea entendido sólo en potencia y no en acto lo que es individual; esto únicamente ocurre con las cosas que se individualizan mediante la materia, porque es necesario que lo que es entendido en acto sea inmaterial. Por eso las sustancias inmateriales, aunque sean individuos existentes por sí, son entendidas en acto. Luego también las especies inteligibles por ser inmateriales, aunque sean numé-

Amplius, si nos per intellectum formaliter intelligimus, oportet quod ipsum intelligere intellectus sit intelligere hominis, sicut eadem est calefactio ignis et caloris. Si igitur idem est numero intellectus in me et in te, sequetur de necessitate quod respectu eiusdem intelligibilis sit idem numero intelligere meum et tuum, dum scilicet simul aliquid idem intelligimus; quod est impossibile: non enim diversorum operantium potest esse una et eadem operatio numero. Impossibile est igitur quod sit unus intellectus in omnibus. Sequitur igitur quod, si intellectus est incorruptibilis ut ostensum est, quod destructis corporibus remaneant plures intellectus secundum numerum hominum.

Ea vero quae in contrarium obiciuntur facile est solvere. Prima enim ratio multipliciter deficit: primo quidem quia concedimus idem esse intellectum ab omnibus hominibus, dico autem intellectum id quod est intellectus obiectum; obiectum autem intellectus non est species intelligibilis, sed quidditas rei: non enim scientiae intellectuales omnes sunt de speciebus intelligibilibus, sed sunt de naturis rerum, sicut etiam obiectum visus est color, non species coloris quae est in oculo. Quamvis igitur sint plures intellectus diversorum hominum, non tamen est nisi unum intellectum apud omnes, sicut unum coloratum est quod a diversis inspicientibus videtur. Secundo, quia non est necessarium, si aliquid est individuum, quod sit intellectum in potentia et non in actu, sed hoc est verum in illis tantum quae individuantur per materiam: oportet enim illud quod est intellectum in actu esse immateriale; unde substantiae immateriales, licet sint quaedam individua per se existentia, sunt tamen intellecta in actu. Unde et species

[25] En español no se produce el equívoco a que pueden llevar las expresiones latinas en esta frase. En latín, *entendido* y *entendimiento* se expresan con palabras parecidas y, en algunos casos gramaticales, coincidentes.

ricamente distintas en ti y en mí, por eso no pierden el ser inteligibles en acto; sino que el entendimiento que entiende su objeto mediante ellas vuelve sobre sí mismo, entendiendo su propio entender y la especie mediante la cual entiende.

Hay que considerar después que, incluso si ponemos un único entendimiento para todos los hombres, no desparece la dificultad, porque todavía habría multitud de entendimientos, pues hay muchas sustancias separadas inteligentes, y así se seguiría, según su razonamiento, que los objetos de estos entendimientos serían numéricamente distintos y, por consiguiente, individuales y no entendidos en acto. Queda claro, por tanto, que si el argumento aducido fuera concluyente, descartaría completamente que hubiera variedad de entendimientos y no sólo entre los seres humanos. Por eso, como esta conclusión es falsa, es manifiesto que el argumento no concluye con necesidad.

El segundo argumento se resuelve fácilmente, si consideramos la diferencia que hay entre el alma intelectiva y las sustancias separadas. Es propio del alma intelectiva, por la misma naturaleza de su especie, unirse a un cuerpo como forma, de ahí que en la definición de alma entre también el cuerpo. Por eso las almas humanas se distinguen numéricamente por su vinculación a cuerpos distintos. Pero esto no ocurre en las sustancias separadas.

Y con esto queda claro el modo de solucionar el tercer argumento. El alma intelectiva, por la misma naturaleza de su especie, no tiene el cuerpo como una parte de ella misma, sino que tiene el poder unirse al cuerpo; de ahí que, por poderse unir a cuerpos distintos, se distinga numéricamente. Pero esto permanece en las almas incluso cuando se han destruido los cuerpos, pues siguen pudiéndose unir a cuerpos distintos aunque no estén unidas en acto.

intelligibiles quia sunt immateriales, licet sint aliae numero in me et in te, non propter hoc perdunt quin sint intelligibiles actu; sed intellectus intelligens per eas suum obiectum reflectitur supra se ipsum, intelligendo ipsum suum intelligere et speciem qua intelligit.

Deinde considerandum est quod, etiam si ponatur unus intellectus omnium hominum, adhuc eadem remanet difficultas, quia adhuc remanet multitudo intellectuum, cum sint plures substantiae separatae intelligentes; et ita sequeretur secundum eorum rationem quod intellecta essent diversa secundum numerum, et per consequens individualia et non intellecta in actu. Patet igitur quod praemissa ratio, si aliquid necessitatis haberet, auferret pluralitatem intellectuum simpliciter et non solum in hominibus; unde cum haec conclusio sit falsa, manifestum est quod ratio non ex necessitate concludit.

Secunda etiam ratio facile solvitur, si quis consideret differentiam intellectualis animae ad substantias separatas. Anima enim intellectiva ex natura suae speciei hoc habet ut uniatur alicui corpori ut forma, unde et in diffinitione animae cadit corpus; et propter hoc secundum habitudinem ad diversa corpora diversificatur secundum numerum, quod non est in substantiis separatis.

Ex quo, etiam patet qualiter tertia ratio sit solvenda. Non enim anima intellectiva ex natura suae speciei habet corpus partem sui, sed unibilitatem ad ipsum; unde per hoc quod est unibilis diversis corporibus diversificatur secundum numerum, quod etiam manet in animabus corporibus destructis: sunt enim unibiles corporibus diversis, licet non actu unitae.

Capítulo 86

No hay un único entendimiento agente en todos

Hubo quienes[26], aunque admitían que había un entendimiento posible para cada hombre, afirmaron que sólo había un entendimiento agente para todos. Aunque esta opinión es más aceptable que la precedente, puede ser refutada con argumentos parecidos. La acción propia del entendimiento posible es recibir lo entendido y entenderlo, la del entendimiento agente consiste en hacer inteligibles en acto abstrayéndolos. Pues bien, ambos se dan en cada hombre, pues cada hombre, Sócrates o Platón, recibe lo entendido y abstrae y entiende lo abstraído. Luego es necesario que tanto el entendimiento posible como el agente estén unidos como forma a cada hombre, y así es necesario que se diversifiquen numéricamente de acuerdo con el número de los seres humanos.

Es necesario que el agente y el paciente se relacionen entre sí de un modo semejante a la materia y la forma, pues es el agente el que pone en acto a la materia. Por eso a cada potencia pasiva le corresponde una potencia activa de su mismo género[27], pues el acto y la potencia pertenecen al mismo género. El entendimiento agente se relaciona con el posible como la potencia activa con la pasiva, como se desprende de lo dicho (c.83). Luego es necesario que ambos entendimientos sean del mismo género. Por consiguiente, dado que el entendimiento posible no está separado según el ser, sino que está unido a nosotros como forma y se diversifica según la multitud de seres humanos, como hemos demostrado (c.85), es necesario que el entendimiento agente sea algo unido a nosotros formalmente, y que se diversifique según el número de los hombres.

Capitulum LXXXVI

Quod intellectus agens non est unus in omnibus

Fuerunt autem quidam qui, licet concederent intellectum possibilem diversificari in hominibus, posuerunt tamen intellectum agentem unum respectu omnium esse. Quae quidem opinio, licet sit tolerabilior quam praemissa, similibus tamen rationibus confutari potest. Est enim actio intellectus possibilis recipere intellecta et intelligere ea, actio autem intellectus agentis facere intellecta in actu abstrahendo ipsa; utrumque autem horum huic homini convenit, nam hic homo, ut Socrates vel Plato, et recipit intellecta et abstrahit et intelligit abstracta. Oportet igitur quod tam intellectus possibilis quam intellectus agens uniatur huic homini ut forma, et sic oportet quod uterque multiplicetur numero secundum numerum hominum.

Item, agens et patiens oportet esse ad invicem proportionata sicut et materia et forma, nam materia fit in actu ab agente; et inde est quod cuilibet potentiae passivae respondet potentia activa sui generis, actus enim et potentia unius generis sunt. Intellectus autem agens comparatur ad possibilem sicut potentia activa ad passivam, ut ex praedictis patet; oportet igitur utrumque esse unius generis. Cum igitur intellectus possibilis non sit secundum esse separatus a nobis sed uniatur nobis ut forma, et multiplicetur secundum multitudinem hominum, ut ostensum est, necesse est quod intellectus agens sit aliquid unitum nobis formaliter, et multiplicetur secundum numerum hominum.

---

[26] Alejandro de Afrodisias y Avicena, cf. *Cont. Gent.* l.2 c.76: *Suma contra los gentiles* BAC I 602.

[27] *Género* aquí tiene la acepción de *categoría*. Aristóteles establece una sola categoría, o género que se divide en especies, para la «acción-pasión».

Capítulo 87

El entendimiento posible y el agente radican en la esencia única del alma

Puesto que tanto el entendimiento posible como el agente están unidos a nosotros formalmente, es necesario afirmar que coinciden en la misma esencia del alma. Todo lo que se une formalmente a algo, se une como forma sustancial o como forma accidental. Si, por tanto, el entendimiento posible y el agente se unieran al hombre como forma sustancial, como cada ente sólo tiene una forma sustancial, hay que decir que ambos coinciden en la única esencia de la forma, que es el alma. Si, en cambio, se unieran como forma accidental, es claro que ninguno de ellos puede ser accidente del cuerpo, pues sus operaciones se llevan a cabo sin órgano corpóreo, como más arriba (c.79) hemos visto; se sigue, por tanto, que uno y otro son accidentes del alma. Como en cada hombre sólo hay un alma, es necesario que el entendimiento agente y el posible coincidan en la única esencia del alma.

Toda acción propia de una especie procede de los principios que derivan de la forma que establece la especie. Entender es una acción propia de la especie humana, luego es necesario que el entendimiento agente y el posible, que son los principios de esta operación como hemos visto (c.79-83), deriven del alma humana, que es la que establece la especie del hombre. Pero no derivan de ella descendiendo hasta el cuerpo, porque su operación se realiza sin órgano corporal, como hemos observado (c.79). La acción es del mismo que es la potencia. Resulta, por tanto, que el entendimiento agente y el posible están juntos en la única esencia del alma.

Capitulum LXXXVII

Quod intellectus possibilis et agens fundantur in una essentia animae

Cum autem tam intellectus possibilis quam agens nobis formaliter uniatur, necesse est dicere quod in eadem essentia animae conveniant. Omne enim quod alicui unitur formaliter, aut unitur ei per modum formae substantialis, aut per modum formae accidentalis. Si igitur intellectus possibilis et agens uniantur homini per modum formae substantialis, cum unius rei non sit nisi una forma substantialis, necesse est dicere quod intellectus possibilis et agens conveniant in una essentia formae, quae est anima. Si vero, uniantur homini per modum formae accidentalis, manifestum est quod neutrum eorum potest esse accidens corpori, ex hoc quod operationes eorum sunt absque organo corporali, ut supra ostensum est; sequitur quod uterque eorum sit accidens animae. Non est autem in uno homine nisi anima una; oportet igitur quod intellectus agens et possibilis in una essentia animae conveniant.

Item, omnis actio quae est propria alicui speciei, est a principiis consequentibus formam quae dat speciem; intelligere autem est operatio propria humanae speciei: oportet igitur quod intellectus agens et possibilis, qui sunt principia huius operationis sicut ostensum est, consequantur animam humanam a qua homo speciem habet. Non autem sic consequuntur eam quasi ab ipsa procedentia in corpus, quia, ut ostensum est, praedicta operatio est sine organo corporali; cuius autem est potentia, et actio: relinquitur igitur quod intellectus possibilis et agens conveniant in una essentia animae.

Capítulo 88

Cómo están estas dos potencias en la esencia única del alma

Nos falta considerar cómo es posible esto, pues parece que surgen dificultades. El entendimiento posible está en potencia para todas las cosas inteligibles y el entendimiento agente hace que estén en acto las cosas inteligibles, por eso necesariamente se relaciona con ellas como el acto con la potencia. Mas no parece posible que una misma cosa esté en potencia y en acto respecto a lo mismo; luego parece imposible que coincidan en la sustancia única del alma el entendimiento posible y el agente.

Pero esta duda se aclara fácilmente, si advertimos cómo está en potencia el entendimiento posible respecto a las cosas inteligibles y cómo hace el entendimiento agente que éstas estén en acto. El entendimiento posible está en potencia respecto a lo inteligible, porque no tiene en su propia naturaleza una forma determinada de las cosas sensibles, igual que la pupila está en potencia para los colores. Luego, puesto que los fantasmas abstraídos de las cosas sensibles son semejanzas determinadas de las naturalezas sensibles, ellos se relacionan con el entendimiento posible como el acto con la potencia. Pero los fantasmas están a su vez en potencia para algo que tiene en acto el alma intelectiva, es decir, para ser abstraídos de las condiciones materiales y, en cuanto a esto, el alma se relaciona con ellos como el acto con la potencia. No hay inconveniente en que algo esté en acto y en potencia respecto a lo mismo según diversos motivos. Por eso mismo los cuerpos naturales actúan y reciben acción entre sí, porque cada uno de ellos está en potencia y en acto respecto al otro. Así, por tanto, no hay inconveniente en que una misma alma intelectiva esté en potencia para todas las cosas inteligibles, por cuanto

Capitulum LXXXVIII

Qualiter istae duae potentiae conveniant in una essentia animae

Considerandum autem relinquitur quomodo hoc possit esse. Videtur enim circa hoc aliqua difficultas suboriri. Intellectus enim possibilis est in potentia ad omnia intelligibilia; intellectus autem agens facit intelligibilia in actu, et sic oportet ut comparetur ad ea sicut actus ad potentiam. Non videtur autem possibile quod idem respectu eiusdem sit in potentia et in actu; sic igitur impossibile videtur quod in una substantia animae conveniant intellectus possibilis et agens.

Haec autem dubitatio de facili solvitur, si quis consideret qualiter intellectus possibilis sit in potentia respectu intelligibilium, et qualiter intellectus agens faciat ea in actu. Est enim intellectus possibilis in potentia ad intelligibilia secundum quod non habet in sui natura aliquam determinatam formam rerum sensibilium, sicut pupilla est in potentia ad colores. In quantum ergo phantasmata a rebus sensibilibus abstracta sunt similitudines determinatarum naturarum sensibilium, comparantur ad intellectum possibilem sicut actus ad potentiam; sed tamen phantasmata sunt in potentia ad aliquid quod anima intellectiva habet in actu, scilicet esse abstractum a materialibus conditionibus, et quantum ad hoc anima intellectiva comparatur ad ipsa ut actus ad potentiam. Non est autem inconveniens quod aliquid respectu eiusdem sit in actu et in potentia secundum diversa: propter hoc enim naturalia corpora agunt et patiuntur ad invicem, quia utrumque est in potentia respectu alterius. Sic igitur non est inconveniens quod eadem anima intellectiva sit et in potentia respectu ad omnia intelligibilia, prout

hay en ella un entendimiento posible, y se relacione con ellas como acto, por tener un entendimiento agente.

Esto parece todavía más claro por el modo como el entendimiento hace lo inteligible en acto. No hace lo inteligible en acto como si esto fluyera de él hasta el entendimiento posible. Si fuera así, no necesitaríamos ni fantasmas ni sentidos para entender. El entendimiento hace lo inteligible en acto abstrayéndolo de los fantasmas, como la luz hace de algún modo que los colores estén en acto, no porque los tenga en sí, sino porque les da de algún modo la visibilidad. Así pues, hay que pensar que el alma intelectiva es una sola, que carece de las naturalezas sensibles pero puede recibirlas intelectualmente, y que hace que los fantasmas sean inteligibles en acto abstrayendo de ellos las especies inteligibles. Por eso, llamamos entendimiento posible a la potencia del alma que la hace receptiva de las especies inteligibles, y llamamos entendimiento agente a la potencia con la que abstrae de los fantasmas las especies inteligibles. El entendimiento agente es como una luz inteligible, de la que participa el alma a semejanza de las sustancias inteligentes superiores.

Capítulo 89

Todas las potencias radican en la esencia del alma

No solamente el entendimiento agente y el posible están juntos en una única esencia de alma humana, sino que también lo están todas las demás potencias que son principios de las operaciones del alma. Todas estas potencias radican de algún modo en el alma. Las potencias de la parte vegetativa y sensitiva están en el alma como en el principio, mientras que están en el conjunto de alma y cuerpo como en el sujeto, pues

ponitur in ea intellectus possibilis, et comparetur ad ea ut actus prout ponitur in ea intellectus agens.

Et hoc quidem manifestius apparebit ex modo quo intellectus facit intelligibilia in actu. Non enim sic facit intelligibilia in actu quasi ab ipso effluant in intellectum possibilem, sic enim non indigeremus phantasmatibus et sensu ad intelligendum; sed facit intelligibilia in actu abstrahendo ea a phantasmatibus, sicut lumen facit quodam modo colores in actu, non quasi habeat eos apud se, sed in quantum dat eis quodam modo visibilitatem. Sic igitur aestimandum est unam esse animam intellectivam, quae caret naturis sensibibilium et potest eas recipere per modum intelligibilem, et quae phantasmata facit intelligibilia in actu, abstrahendo scilicet ab eis species intelligibiles. Unde potentia eius secundum quam est receptiva intelligibilium specierum vocatur intellectus possibilis; potentia autem eius secundum quam abstrahit species intelligibiles a phantasmatibus vocatur intellectus agens, qui est quasi quoddam lumen intelligibile quod anima intellectiva participat ad imitationem superiorum substantiarum intellectualium.

Capitulum LXXXIX

Quod omnes potentiae in essentia animae radicantur

Non solum autem intellectus agens et possibilis in una essentia animae humanae conveniunt, sed etiam omnes aliae potentiae quae sunt principia operationum animae. Omnes enim huiusmodi potentiae quodam modo in anima radicantur: quaedam quidem sicut potentiae vegetativae et sensitivae partis, in anima sicut in principio, in coniuncto autem sicut in subiecto, quia earum operationes coniuncti sunt et non solum

sus operaciones son del conjunto y no sólo del alma, y la acción es de quien es la potencia. Otras potencias están en el alma como en el principio y en el sujeto, pues sus operaciones son del alma sin órgano corporal; éstas son las potencias de la parte intelectiva. Como es imposible que haya varias almas en el hombre, es necesario que todas las potencias pertenezcan a la misma alma.

Capítulo 90

Sólo hay un alma en cada cuerpo

Así se demuestra que es imposible que haya varias almas en un mismo cuerpo. Es claro que el alma es la forma sustancial del ente que tiene alma, porque los entes animados se ponen en el género y en la especie por el alma. Es imposible que una misma cosa tenga varias formas sustanciales, pues la forma sustancial se diferencia de la accidental en que ella es la que hace el ser algo determinado propiamente, mientras que la accidental le llega a algo que ya es determinado, y le hace tener cualidad, cantidad y comportarse de diverso modo. Si una misma cosa tiene varias formas, la primera de ellas le confiere el ser algo determinado o no; si no la constituye en algo determinado, no es forma sustancial; si, en cambio, la constituye en algo determinado, todas las otras formas que llegan después, acceden a algo que ya está determinado. Por tanto ninguna de éstas será sustancial, sino que serán todas accidentales. Así pues, queda claro que una misma cosa no puede tener más de una forma sustancial, y que tampoco es posible que haya varias almas en un mismo ente vivo.

Es claro que consideramos viviente al hombre porque tiene alma vegetativa, animal porque tiene alma sensitiva, y hombre por tener alma intelectiva. Si en el hombre hubiera tres almas, una vegetativa, otra sen-

animae: cuius enim est actio, eius est potentia; quaedam vero in anima sicut in principio et in subiecto, quia earum operationes sunt animae absque organo corporali, et huiusmodi sunt potentiae intellectivae partis. Non est autem possibile esse plures animas in homine; oportet igitur quod omnes potentiae ad eandem animam pertineant.

Capitulum XC

Quod unica est anima in uno corpore

Quod autem impossibile sit esse plures animas in uno corpore, sic probatur. Manifestum est enim animam esse formam substantialem habentis animam, ex hoc quod animatum per animam genus et speciem sortitur. Impossibile est autem plures formas substantiales unius et eiusdem rei esse. Forma enim substantialis in hoc differt ab accidentali quod forma substantialis facit esse hoc aliquid simpliciter; forma autem accidentalis advenit ei quod iam est hoc aliquid et facit ipsum esse quale vel quantum aut aliqualiter se habens. Si igitur plures formae sint unius et eiusdem rei, aut prima earum facit hoc aliquid, aut non: si non facit hoc aliquid, non est forma substantialis; si autem facit hoc aliquid, ergo omnes formae consequentes adveniunt ei quod iam est hoc aliquid: nulla igitur consequentium erit forma substantialis, sed accidentalis. Sic igitur patet quod impossibile est formas substantiales esse plures unius et eiusdem rei; neque igitur possibile est plures animas in uno et eodem esse.

Adhuc, manifestum est quod homo dicitur vivens secundum quod habet animam vegetabilem, animal autem secundum quod habet animam sensitivam, homo autem

sitiva y otra racional, se seguiría que por una de ellas lo pondríamos en un género y por cada una de las otras le correspondería una especie. Pero esto es imposible, pues así el género y la especie no constituirían una unidad en sentido propio, sino una unidad accidental, como un conglomerado, igual que ocurre con blanco y músico, que no constituyen una unidad propiamente dicha. Luego es necesario que en el hombre haya solamente un alma.

Capítulo 91

Argumentos que parecen probar que en el hombre hay pluralidad de almas

Parece que hay razones para oponerse a esa opinión. En primer lugar, que la diferencia se relaciona con el género como la forma con la materia. Animal es el género del hombre, y racional su diferencia constitutiva. Por tanto, puesto que el animal es un cuerpo animado por un alma sensitiva, parece que el cuerpo animado por un alma sensitiva está todavía en potencia respecto al alma racional, y así el alma racional sería distinta de la sensitiva.

El entendimiento no tiene órgano corporal, mientras que las potencias sensitivas y nutritivas sí lo tienen. Luego parece imposible que la misma alma sea a la vez sensitiva e intelectiva, porque una misma cosa no puede estar a la vez separada y no separada.

El alma racional es incorruptible, como hemos señalado arriba (c.84). Las almas vegetativa y sensitiva son corruptibles, porque son actos de órganos corruptibles. Luego una misma alma no puede ser vegetativa, sensitiva y racional, porque es imposible que una misma cosa sea corruptible e incorruptible.

secundum quod habet animam intellectivam. Si igitur sint tres animae in homine, scilicet vegetabilis, sensibilis et rationalis, sequetur quod homo secundum aliam animam ponatur in genere et secundum aliam speciem sortiatur. Hoc autem est impossibile: sic enim ex genere et differentia non fieret unum simpliciter, sed unum per accidens vel quasi congregatum, sicut musicum et album, quod non est esse unum simpliciter. Necesse est igitur in homine unam tantum animam esse.

Capitulum XCI

Rationes quae videntur probare quod in homine sunt plures animae

Videntur autem quaedam huic sententiae adversari. Primo quidem quia differentia comparatur ad genus ut forma ad materiam; animal autem est genus hominis, rationale autem est differentia constitutiva eius. Cum igitur animal sit corpus animatum anima sensitiva, videtur quod corpus animatum anima sensitiva adhuc sit in potentia respectu animae rationalis, et sic anima rationalis erit anima alia ab anima sensitiva.

Item, intellectus non habet organum corporale, sensitivae autem potentiae et nutritivae habent organum corporale; impossibile igitur videtur quod eadem anima sit et intellectiva et sensitiva, quia non potest esse idem separatum et non separatum.

Adhuc, anima rationalis est incorruptibilis, ut supra ostensum est; vegetabilis autem anima et sensibilis sunt corruptibiles, sunt enim actus corruptibilium organorum: non igitur eadem anima est vegetabilis et sensibilis et rationalis, cum impossibile sit idem esse corruptibile et incorruptibile.

En la generación del hombre aparece la vida que procede del alma vegetativa antes de que se advierta por el sentido y el movimiento que haya sido concebido el animal, y se demuestra que el animal existe por el sentido y el movimiento antes de que tenga entendimiento. Si, pues, es la misma el alma por la que lo concebido vive primero con vida de planta, después con vida de animal y finalmente con vida de hombre, se sigue que o la vida vegetativa, la sensitiva y la racional proceden de un principio extrínseco, o que la intelectiva procede de una virtud que hay en el semen. Pero ambas alternativas parecen insostenibles porque, al no haber operaciones de alma vegetativa ni de la sensitiva sin cuerpo, tampoco sus principios pueden existir sin cuerpo. Sin embargo, la operación del alma intelectiva es sin cuerpo y, por eso, parece imposible que su causa sea una virtud del cuerpo. Luego parece imposible que una misma alma sea vegetativa, sensitiva e intelectiva.

Capítulo 92

Respuesta a estos argumentos

Para despejar tales dudas debemos considerar que, igual que en los números las especies se diversifican porque una es mayor que otra, también en las cosas naturales una especie supera a otra en perfección. Toda la perfección que hay en los cuerpos inanimados, la tienen las plantas e incluso más. La que tienen las plantas, la tienen los animales y con algo más. Y así hasta llegar al hombre, que es la criatura más perfecta de las corpóreas. Todo lo que es imperfecto se comporta como materia con respecto a lo más perfecto, y esto es manifiesto en muchos casos. Los elementos son la materia de los cuerpos que tienen partes semejantes, y

Praeterea, in generatione hominis apparet vita quae est per animam vegetabilem antequam conceptum appareat esse animal per sensum et motum, et prius demonstratur animal esse per sensum et motum quam habeat intellectum. Si igitur est eadem anima per quam conceptum primo vivit vita plantae, secundo vita animalis et tertio vita hominis, sequetur quod vel vegetabilis, sensibilis et rationalis sint ab exteriori principio, vel etiam quod intellectiva sit ex virtute quae est in semine. Utrumque autem horum videtur inconveniens quia, cum operationes animae vegetabilis et sensibilis non sint sine corpore, nec earum principia sine corpore esse possunt; operatio autem animae intellectivae est sine corpore: et sic impossibile videtur quod aliqua virtus in corpore sit eius causa. Impossibile igitur videtur quod eadem <anima> sit vegetabilis, sensibilis et rationalis.

Capitulum XCII

Solutio rationum praemissarum

Ad huiusmodi igitur dubitationes tollendas considerandum est quod, sicut in numeris species diversificantur per hoc quod una earum super alteram addit, ita etiam in rebus naturalibus una species aliam in perfectione excedit. Quod enim perfectionis est in corporibus inanimatis, hoc habent plantae et adhuc amplius; et rursum quod habent plantae, habent animalia et aliquid plus; et sic quousque perveniatur ad hominem, qui est perfectissimus inter corporeas creaturas. Omne autem quod est imperfectum se habet ut materia respectu perfectioris, et hoc quidem in diversis manifestum est. Nam elementa sunt materia corporum similium partium, et rursus corpora similium partium

los cuerpos de partes semejantes son como la materia respecto a los animales. Y lo mismo debemos advertir en cada uno de ellos. En efecto, lo que alcanza un grado de perfección más alto en las cosas naturales, por su forma tiene toda la perfección propia de la naturaleza inferior, y por esa forma tiene también la perfección mayor con que supera a la inferior. Por ejemplo, la planta recibe de su alma el ser sustancia, y el ser sustancia corpórea y además ser cuerpo animado. El animal recibe de su alma todo eso y además ser sentiente. El hombre, además de todas esas cosas, recibe de su alma el ser inteligente. Por tanto, si en cualquier cosa consideramos lo que corresponde a una perfección de grado inferior, esto será como la materia respecto a una perfección de grado superior. Por ejemplo, si consideramos en un animal que tiene vida de planta, esto es de algún modo material respecto a lo propio de la vida sensitiva, que es la propia del animal.

El género se toma de la materia, pero no es materia, si lo fuera no se predicaría del conjunto. El nombre que damos a las cosas tomado de lo que en ellas es material, es su género, y del mismo modo la diferencia la tomamos de la forma. Por eso, cuerpo vivo o animado es el género de animal, sensible es su diferencia constitutiva. Del mismo modo, animal es el género de hombre, y racional su diferencia constitutiva. Luego, como la forma de un grado superior tiene en sí misma todas las perfecciones del grado inferior, la forma por la que se recibe el género y la forma por la que se recibe la especie no son distintas realmente. Sino que la misma forma proporciona el género porque tiene la perfección del grado inferior, y proporciona la diferencia por tener la perfección del grado superior. Y así queda claro que, aunque animal sea el género de hombre y racional su diferencia constitutiva, no es necesario que haya en el hombre un alma sensitiva y otra intelectiva, como objetaba el primer argumento.

sunt materialia respectu animalium. Et similiter in uno et eodem considerandum est. Quod enim in rebus naturalibus ad altiorem gradum perfectionis attingit, per suam formam habet quicquid perfectionis convenit inferiori naturae, et per eandem habet id quod ei de perfectione super alia additur: sicut planta per suam animam habet quod sit substantia, et quod sit substantia corporea, et ulterius quod sit animatum corpus. Animal autem, per suam animam habet haec omnia, et adhuc quod sit sentiens; homo autem super haec omnia per suam animam habet quod sit intelligens. Si igitur in re aliqua consideretur id quod ad inferioris gradus perfectionem pertinet, erit materiale respectu eius quod pertinet ad perfectionem superioris gradus, puta si consideretur in animali quod habet vitam plantae, hoc est quodam modo materiale respectu eius quod pertinet ad vitam sensitivam quae est propria animali.

Genus autem non est materia, non enim praedicaretur de toto, sed est aliquid a materia sumptum: denominatio enim rei ab eo quod est materiale in ipsa est genus eius; et per eundem modum differentia sumitur a forma. Et propter hoc corpus vivum seu animatum est genus animalis, sensibile autem differentia constitutiva ipsius; et similiter animal genus hominis, et rationale differentia constitutiva eius. Quia igitur forma superioris gradus habet in se ipsa omnes perfectiones inferioris gradus, non est alia forma secundum rem a qua sumitur genus et a qua sumitur differentia; sed ab eadem forma secundum quod habet inferioris gradus perfectionem sumitur genus, secundum vero quod habet perfectionem superioris gradus sumitur ab ea differentia. Et sic patet quod, quamvis animal sit genus hominis et rationale sit differentia constitutiva, non tamen oportet quod sit in homine alia anima sensitiva et alia intellectiva, ut prima ratio obiciebat.

Esto mismo parece solucionar la segunda objeción. Hemos dicho que la forma de la especie superior contiene en sí todas las perfecciones de los grados inferiores. Hay que considerar que una especie natural es tanto más alta, cuanto más sometida a la forma esté la materia, y así es necesario que cuanto más noble es una forma, más elevada esté sobre la materia. Por eso el alma humana, que es la más noble de las formas naturales, alcanza el grado supremo de elevación: el tener alguna operación sin el apoyo de la materia corporal. No obstante, porque el alma contiene las perfecciones de los grados inferiores, tiene también operaciones en las que participa la materia corporal. Es claro que la operación procede de las cosas según su virtud. Luego es necesario que el alma humana tenga algunas fuerzas o potencias que sean los principios de las operaciones que se ejercen con la ayuda del cuerpo, y es necesario que éstas sean acto de algunas partes del cuerpo. Esto ocurre con las potencias de la parte vegetativa y sensitiva. Y también es necesario que tenga potencias que sean los principios de las operaciones que se ejercen sin el cuerpo, como son las potencias de la parte intelectiva; y éstas no son acto de ningún órgano. Por eso mismo llamamos separados tanto al entendimiento posible como al agente, porque no son actos de ningún órgano como lo son la vista o el oído. Pero, a pesar de ello, ambos entendimientos radican en el alma que es forma del cuerpo. En consecuencia, porque el entendimiento esté separado y carezca de órgano corporal, no es necesario que en el hombre haya un alma sensitiva y otra intelectiva.

Esto mismo también nos aclara que, aunque el alma sensitiva sea corruptible y la intelectiva incorruptible, nada obliga a afirmar un alma intelectiva y otra sensitiva en el hombre, como concluía el tercer argumento. El ser incorruptible es característico de la parte intelectiva porque es separada. Luego, igual que en la esencia del alma radican las poten-

Per eadem autem apparet solutio secundae rationis. Dictum est enim, quod forma superioris speciei comprehendit in se omnes inferiorum graduum perfectiones. Considerandum est autem quod tanto species naturalis est altior, quanto magis fuerit materia formae subiecta, et sic oportet quod quanto aliqua forma est nobilior tanto magis super materiam elevetur; unde anima humana, quae est nobilissima naturalium formarum, ad summum elevationis gradum pertingit, ut scilicet habeat operationem absque communicatione materiae corporalis. Quia tamen eadem anima inferiorum graduum perfectiones comprehendit, habet nihilominus et operationes in quibus communicat materia corporalis. Manifestum est autem quod operatio procedit a re secundum eius virtutem. Oportet igitur quod anima humana habeat aliquas vires sive potentias quae sint principia operationum quae exercentur per corpus, et has oportet esse actus aliquarum partium corporis, et huiusmodi sunt potentiae vegetativae et sensitivae partis; habeat etiam aliquas potentias quae sint principia operationum quae sine corpore exercentur, et huiusmodi sunt intellectivae partis potentiae quae non sunt actus aliquorum organorum. Et ideo intellectus tam possibilis quam agens dicitur separatus, quia non habent organa quorum sint actus, sicut visus et auditus; sed tamen fundantur in anima quae est corporis forma, unde non oportet propter hoc quod intellectus dicitur separatus et caret organo corporali, non autem sensus, quod alia sit anima sensitiva et intellectiva in homine.

Ex quo etiam patet quod nec ex hoc cogimur ponere aliam animam intellectivam et aliam sensitivam in homine quia anima sensitiva est corruptibilis, intellectiva vero incorruptibilis, ut tertia ratio procedebat. Esse enim incorruptibile competit intellectivae parti in quantum est separata; sicut igitur in eadem essentia animae fundantur

cias que son separadas y las que no lo son, como hemos dicho (c.88 y 89), nada impide que algunas potencias desaparezcan junto con el cuerpo, y que otras sean incorruptibles.

Con lo dicho también queda solucionada la cuarta objeción. Todo movimiento natural procede lentamente de lo imperfecto a lo perfecto, pero ocurre de modo distinto en la alteración y en la generación. Una cualidad puede aumentar y disminuir, por eso la alteración, que es el movimiento en la cualidad, pasa de la potencia al acto, de lo imperfecto a lo perfecto, permaneciendo la misma cualidad en todo el proceso. La forma sustancial, en cambio, no puede aumentar ni disminuir, porque el ser sustancial es único e indivisible para cada uno; por eso una generación no procede, permaneciendo la misma a través de varios pasos intermedios, desde lo imperfecto a lo perfecto, sino que es necesario que haya una nueva generación y una nueva corrupción para cada uno de los grados de perfección. Así pues, en la generación del hombre lo concebido vive primero vida de planta con un alma vegetativa; a continuación, desaparecida esa forma por corrupción, por otra generación adquiere un alma sensitiva y vive con vida de animal. Finalmente, retirada esta alma por corrupción, se introduce la forma última y completa, que es el alma racional y que contiene en sí cuanta perfección había en las formas precedentes.

Capítulo 93

El alma racional no es producida por escisión

Esta última forma completa que es el alma racional, no nace de una virtud que haya en el semen, sino de un agente superior. La virtud que hay en el semen es una virtud corpórea, mientras que el alma racional

potentiae quae sunt separatae et non separatae, ut dictum est, ita nihil prohibet quasdam potentiarum animae simul cum corpore deficere, quasdam autem incorruptibiles esse.

Secundum praedicta patet etiam solutio quartae obiectionis. Nam omnis motus naturalis paulatim ex imperfecto ad perfectum procedit, quod tamen aliter accidit in alteratione et generatione. Nam eadem qualitas suscipit magis et minus; et ideo alteratio quae est motus in qualitate, una et continua existens, de potentia ad actum procedit de imperfecto ad perfectum. Forma vero substantialis non recipit magis et minus, quia esse substantiale unicuique est unum et indivisibiliter se habens; unde una generatio non procedit continue per multa media de imperfecto ad perfectum, sed oportet esse ad singulos gradus perfectionis novam generationem et corruptionem. Sic igitur in generatione hominis conceptum quidem primo vivit vita plantae per animam vegetabilem; deinde remota hac forma per corruptionem, acquirit quadam alia generatione animam sensibilem et vivit vita animalis; deinde remota hac anima per corruptionem, introducitur forma ultima et completa quae est anima rationalis, comprehendens in se quicquid perfectionis in praecedentibus formis erat.

Capitulum XCIII

De productione animae rationalis quod non sit ex traduce

Haec autem ultima et completa forma, scilicet anima rationalis, non educitur in esse a virtute quae est in semine, sed a superiori agente. Virtus enim quae est in semine est

supera toda la naturaleza y la virtud de cualquier cuerpo, pues ningún cuerpo alcanza la operación intelectiva de ella. Luego, dado que nada produce efectos superiores a su especie, porque el agente es más noble que el paciente, y quien hace es más noble que lo hecho, es imposible que la virtud de un cuerpo produzca un alma racional y, por lo mismo, que lo logre la virtud que pueda haber en el semen.

Además, a cada cosa le corresponde ser hecha según el ser que va a tener, porque el ser hecho es propio de quien también es el ser, ya que si algo es hecho es para tener el ser. A las cosas que tienen el ser por ellas mismas, les corresponde ser hechas por ellas mismas; esto ocurre en las sustancias. A las que no tienen el ser por ellas mismas, no les corresponde ser hechas por ellas, como ocurre en los accidentes y las formas materiales. El alma racional tiene el ser por ella misma, pues por sí misma tiene operación, como se desprende de lo dicho antes (c.84). Luego al alma racional le corresponde ser hecha por ella misma. Por consiguiente, al no estar compuesta de materia y forma, como antes (c.70) demostramos, se sigue que sólo puede llegar a ser por creación. Y crear es exclusivo de Dios, como antes señalamos. Luego sólo Dios trae al ser al alma racional.

Esto también resulta razonable. Vemos en las artes coordinadas entre sí, que la suprema aporta la forma última, mientras que las inferiores van preparando la materia para la forma última. Es claro que el alma racional es la forma última más perfecta que puede conseguir la materia de las cosas generables y corruptibles. Luego los agentes naturales inferiores causan oportunamente las disposiciones y formas previas y, a su vez el agente supremo, Dios, causa la forma última, que es el alma racional.

virtus corporis cuiusdam; anima autem rationalis excedit omnem corporis naturam et virtutem, cum ad eius intellectualem operationem nullum corpus pertingere possit. Cum igitur nihil agat ultra suam speciem, eo quod agens est nobilius patiente et faciens facto, impossibile est quod virtus alicuius corporis causet animam rationalem, neque igitur virtus quae est in semine.

Adhuc, secundum quod unumquodque habet esse de novo, sic competit ei fieri; eius enim est fieri cuius est et esse, ad hoc enim aliquid fit ut sit. Eis igitur quae secundum se habent esse secundum se competit fieri, sicut rebus subsistentibus; eis autem quae secundum se non habent esse, non competit per se fieri, sicut accidentibus et formis materialibus. Anima autem rationalis secundum se habet esse, quia secundum se habet operationem, ut ex supra dictis patet; animae igitur rationali secundum se competit fieri. Cum igitur non sit composita ex materia et forma, ut supra ostensum est, sequitur quod non possit educi in esse nisi per creationem. Solius autem Dei creare est, ut supra ostensum est; a solo igitur Deo anima rationalis in esse producitur.

Hoc etiam rationabiliter accidit. Videmus enim in artibus ad invicem ordinatis quod suprema ars inducit ultimam formam, artes vero inferiores disponunt materiam ad ultimam formam. Manifestum est autem quod anima rationalis est ultima et perfectissima forma quam potest consequi materia generabilium et corruptibilium. Convenienter igitur naturalia agentia inferiora causant praecedentes dispositiones et formas; supremum vero agens, scilicet Deus, causat ultimam formam quae est anima rationalis.

Capítulo 94

El alma racional no procede de la sustancia de Dios

No hay que creer que el alma racional proceda de la sustancia divina, como dijeron algunos[28] erróneamente. Hemos demostrado antes (c.9) que Dios es simple e indivisible, luego no une el alma racional al cuerpo separándola de su sustancia.

También hemos demostrado (c.17) que es imposible que Dios sea forma de un cuerpo. Pero el alma racional está unida al cuerpo como forma. Luego no procede de la esencia de Dios.

Hemos demostrado también antes (c.14) que Dios no es movido ni por sí ni por accidente, y en el alma racional observamos claramente lo contrario, pues pasa de la ignorancia a la ciencia, y del vicio a las virtudes. Luego no procede de la sustancia de Dios.

Capítulo 95

Dios crea cosas inmediatamente

De todo lo que llevamos dicho se desprende con necesidad que las cosas que sólo pueden llegar a ser por creación, proceden inmediatamente de Dios. Es claro que los cuerpos celestes sólo pueden llegar al ser por creación, pues no podemos decir que hayan sido hechos de una materia preexistente. Si así hubiera sido, serían generables, corruptibles y sujetos a contrariedad. Pero esto no ocurre en ellos, como indica su propio movimiento, pues se mueven circularmente, y el movimiento circular no tiene contrario. Resulta por tanto que los cuerpos celestes han sido traídos al ser inmediatamente por Dios.

Capitulum XCIV

Quod anima rationalis non est de substantia Dei

Non tamen credendum est animam rationalem esse de substantia Dei, secundum quorundam errorem. Ostensum est enim supra quod Deus simplex et indivisibilis est; non igitur animam rationalem corpori unit quasi eam a sua substantia separando.

Item, ostensum est supra quod impossibile est Deum esse formam alicuius corporis; anima autem rationalis unitur corpori ut forma: non igitur est de substantia Dei.

Adhuc, ostensum est supra quod Deus non movetur neque per se neque per accidens, cuius contrarium in anima rationali manifeste apparet: mutatur enim de ignorantia ad scientiam et de vitio ad virtutes; non est igitur de substantia Dei.

Capitulum XCV

Quod Deus immediate creat res

Ex hiis autem quae supra ostensa sunt, ex necessitate concluditur quod illa quae non possunt produci in esse nisi per creationem sunt immediate a Deo. Manifestum est autem quod corpora caelestia non possunt produci in esse nisi per creationem. Non enim potest dici quod ex materia aliqua praeiacenti sunt facta, quia sic essent generabilia et corruptibilia et contrarietati subiecta; quod eis non competit, ut motus eorum declarat: moventur enim circulariter, motus autem circularis non habet contrarium. Relinquitur igitur quod corpora caelestia sint immediate a Deo in esse producta.

---

[28] Cf. Agustín, *De Gen. ad litteram* l.7 c.2: ML 34,356-357; CSEL 28-1,201-202; BAC XV 901.

Tampoco los elementos proceden propiamente de una materia preexistente, porque lo que preexistiría tendría alguna forma. En este caso, si esta materia preexistente a los elementos tuviera una forma distinta de ellos, sería necesario que hubiera un cuerpo distinto de los elementos y anterior a ellos en el orden de la causa material. O sería necesario que uno de ellos fuera anterior a los demás en este mismo orden, si la materia preexistente tuviera la forma de un elemento. Luego es necesario que los elementos hayan sido traídos al ser inmediatamente por Dios.

Mucho más imposible es que las sustancias incorpóreas e invisibles hayan sido creadas por alguien distinto, pues todas estas sustancias son inmateriales. No puede haber más materia que la sujeta a dimensión, y ésta la divide de modo que de una materia pueden surgir varias cosas materiales; por eso es imposible que las sustancias incorpóreas hayan sido causadas de una materia preexistente. Resulta por tanto que solamente Dios les ha dado el ser por creación. Y por eso, la fe católica confiesa que Dios es *creador del cielo y de la tierra* y *de todo lo visible e invisible.*

Capítulo 96

Dios da el ser a las cosas voluntariamente, no por necesidad natural

Con esto también se demuestra que Dios no da el ser a las cosas por necesidad natural, sino por su voluntad. De un único agente que actúa por naturaleza sólo procede inmediatamente una sola cosa, mientras que el agente que actúa voluntariamente puede producir cosas diversas. Esto se debe a que cada agente obra de acuerdo con su forma. La forma natural, por la que se obra por naturaleza, es única para cada agente, mientras que las formas entendidas, por las que se obra voluntariamente, son variadas. Luego, como Dios da el ser inmediatamente a muchas

Similiter etiam elementa secundum se tota non fiunt ex aliqua materia praeiacenti, quia illud quod praexisteret haberet aliquam formam; et sic oporteret quod aliquod aliud corpus ab elementis esset prius eis in ordine causae materialis, si materia praexistens elementis haberet formam aliam ab elementis; vel oporteret quod unum eorum esset aliis prius in eodem ordine, si materia praexistens formam elementi haberet. Oportet igitur ipsa elementa immediate esse a Deo producta.

Multo autem magis impossibile est substantias incorporeas et invisibiles ab aliquo alio creari, omnes enim huiusmodi substantiae immateriales sunt. Non enim potest esse materia nisi dimensioni subiecta, secundum quam materia dividitur ut ex una materia plura fieri possunt; unde impossibile est quod ex materia praeiacenti causentur. Relinquitur igitur quod per creationem solum a Deo producuntur in esse; et propter hoc fides catholica confitetur Deum esse 'Creatorem caeli et terrae' et 'omnium visibilium necnon et invisibilium'.

Capitulum XCVI

Quod Deus res in esse producit non naturali necessitate sed voluntate

Ex hoc autem ostenditur quod Deus res in esse producit non naturali necessitate sed voluntate. Ab uno enim naturaliter agente non est immediate nisi unum; agens autem voluntarium diversa producere potest, quod ideo est quia omne agens agit per suam formam; forma autem naturalis per quam aliquid naturaliter agit unius una est, formae autem intellectae per quas aliquid voluntarie agit sunt plures. Cum igitur a Deo

cosas, como acabamos de ver (c.95), es claro que Dios les da el ser por su voluntad, no por necesidad de su naturaleza.

En el orden de los agentes, el agente que obra con entendimiento y voluntad es anterior al que procede por necesidad natural, pues el que actúa voluntariamente se da a sí mismo el fin por el cual obrar, mientras que el agente natural obra por un fin proporcionado por otro. Es claro por lo que hemos dicho (c.3) que Dios es el primer agente, luego obra por voluntad, no por necesidad impuesta por la naturaleza.

Hemos visto más arriba (c.19) que Dios tiene un poder infinito. Por tanto, no está determinado a este o aquel efecto, sino que se encuentra indeterminado respecto a todos. Quien se encuentra indeterminado para efectos diversos, se determina a producir uno mediante el deseo; como el hombre que puede andar y no andar, anda cuando quiere. Luego, es necesario que los efectos procedan de Dios por determinación de la voluntad; y, en consecuencia, Dios no obra por necesidad de la naturaleza sino por voluntad. De ahí que la fe católica llame a Dios omnipotente no sólo *creador*, sino también *hacedor*, pues hacer es propio del artífice que obra con libre voluntad. Y porque todo agente voluntario obra guiado por la concepción de su entendimiento, que llamamos su palabra, como antes (c.37 y 38) hemos dicho, y la Palabra de Dios es el Hijo, la fe católica confiesa acerca del Hijo que por él *fueron hechas todas las cosas.*

Capítulo 97

Dios es inmutable en su acción

Precisamente porque da el ser a las cosas voluntariamente, es claro que puede dar un nuevo ser a las cosas sin mutación de sí mismo. Ésta

immediate plura producantur in esse, ut iam ostensum est, manifestum est quod Deus res in esse producit voluntate, et non naturali necessitate.

Adhuc, agens per intellectum et voluntatem est prius in ordine agentium agente per necessitatem naturae: nam agens per voluntatem praestituit sibi finem propter quem agit, agens autem naturale agit propter finem sibi ab alio praestitutum. Manifestum est autem ex praemissis Deum esse primum agens; est igitur agens per voluntatem et non per necessitatem naturae.

Item, ostensum est in superioribus Deum esse infinitae virtutis; non igitur determinatur ad hunc effectum vel illum, sed indeterminate se habet ad omnes. Quod autem indeterminate se habet ad diversos effectus determinatur ad unum producendum per desiderium, sicut homo qui potest ambulare et non ambulare, quando vult ambulat; oportet igitur quod effectus a Deo procedant secundum determinationem voluntatis: non igitur agit per necessitatem naturae sed per voluntatem. Inde est quod fides catholica Deum omnipotentem non solum creatorem sed etiam 'factorem' nominat, nam facere proprie est artificis qui per voluntatem operatur. Et quia omne agens voluntarium per conceptionem sui intellectus agit, quae verbum ipsius dicitur, ut supra dictum est, Verbum autem Dei Filius est, ideo etiam fides catholica confitetur de Filio quod per eum 'omnia facta sunt'.

Capitulum XCVII

Quod Deus in sua actione est immutabilis

Ex hoc autem quod voluntate res in esse producit, manifestum est quod absque sui mutatione res de novo in esse producere potest. Haec est enim differentia inter agens

es la diferencia entre el agente natural y el voluntario, que el agente natural obra siempre del mismo modo pues siempre se comporta del mismo modo, y hace cosas iguales a sí mismo; el agente voluntario, en cambio, hace lo que le place. Puede suceder que sin mutación propia quiera actuar en este momento y no hacerlo antes, pues nada impide que alguien tenga voluntad de obrar en el futuro, incluso cuando no está obrando. Por consiguiente, puede suceder que, sin mutación en Dios, no haya dado el ser a las cosas desde la eternidad, aunque él sea eterno.

Capítulo 98

Argumento a favor de la eternidad del movimiento. Y su refutación

Parece que, aunque Dios pueda producir un efecto nuevo con voluntad eterna e inmutable, es necesario que algún movimiento preceda al nuevo efecto. Observamos que la voluntad sólo retrasa lo que quiere hacer, porque hay algo ahora que desaparecerá después, o porque no lo hay y se espera en el futuro. Por ejemplo, un hombre puede en verano querer vestirse una ropa, pero no hacerlo en ese momento sino en el futuro, porque en verano hay un calor que cesará con el frío que llegará más adelante. Luego, si Dios quiso desde la eternidad producir un efecto y no lo hizo desde la eternidad, parece que esperaría que llegara a haber algo que todavía no había, o que desapareciera algo entonces presente. Ninguna de las dos cosas puede suceder sin movimiento. Luego parece que una voluntad precedente no puede producir un efecto posterior sin que preceda también un movimiento. Y así, si Dios tuvo voluntad eterna de producir cosas que no fueron producidas desde la eternidad, es necesario que a su producción la haya precedido un movimiento y, en consecuencia, entes movibles. Y si éstos no han sido producidos por

naturale et agens voluntarium, quod agens naturale eodem modo agit quandiu eodem modo se habet, eo quod quale est talia facit; agens autem voluntarium agit qualia vult. Potest autem contingere absque eius mutatione quod velit nunc agere et prius non agere; nihil enim prohibet adesse alicui voluntatem de operando in posterum, etiam quando non operatur. Potest igitur absque Dei mutatione contingere quod Deus, quamvis sit aeternus, res in esse produxerit non ab aeterno.

Capitulum XCVIII

Ratio probans motum ab aeterno fuisse et solutio eius

Videtur autem quod etsi Deus voluntate aeterna et immutabili novum effectum producere possit, quod tamen oporteat quod novum effectum aliquis motus praecedat. Non enim videmus quod voluntas illud quod vult facere retardet, nisi propter aliquid quod vel nunc est et cessat in posterum, vel non est et expectatur futurum; sicut homo in aestate habet voluntatem ut induat se aliquo indumento, quod tamen ad praesens induere non vult sed in futurum, quia nunc est calor qui cessabit frigore adveniente in posterum. Si igitur Deus ab aeterno voluit aliquem effectum producere et non ab aeterno produxit, videtur quod vel aliquid expectaretur futurum quod nondum erat, vel aliquid esset auferendum quod tunc erat; utrumque autem horum sine motu contingere non potest: videtur igitur quod a voluntate praecedente non posset effectus aliquis produci in posterum nisi aliquo motu praecedente. Et sic si voluntas Dei fuit aeterna de rerum productione et res non sunt ab aeterno productae, oportet quod earum

Dios y desde la eternidad, otra vez se requerirían un movimiento preexistente y entes movibles, hasta el infinito.

Esta objeción se puede rebatir fácilmente, si consideramos la diferencia que hay entre el agente universal y el agente particular. El agente particular tiene su acción sometida a la regla y a la medida que estableció el agente universal. Esto lo vemos en el ámbito civil, donde el legislador propone la ley como regla y medida conforme a la cual deben juzgar los jueces particulares. El tiempo es la medida de las acciones que se realizan en el tiempo, pues el agente particular tiene su acción condicionada al tiempo, de modo que obra ahora y no antes por alguna razón determinada. El agente universal, que es Dios, estableció la medida que es el tiempo y según su voluntad; por lo cual, entre las cosas producidas por Dios está también el tiempo. En consecuencia, igual que cada cosa tiene la cantidad y la medida que Dios quiso proporcionarle, el tiempo tiene la cantidad que Dios quiso darle, de modo que el tiempo y cuanto sucede en el tiempo comienza cuando Dios quiere que exista.

Esta objeción planteada parte de un agente que presupone el tiempo y obra en el tiempo, pero que no instituye el tiempo. La pregunta que se plantea de por qué la voluntad eterna produce el efecto ahora y no antes, presupone un tiempo preexistente, pues ahora y antes son partes del tiempo. Por tanto, acerca de la producción universal de las cosas, entre las que hay que considerar el tiempo, no hay que preguntar por qué ahora y no antes, sino por qué quiso que fuera ésa la medida del tiempo. Pero esto depende de la voluntad divina, para la cual es indiferente asignar una cantidad u otra al tiempo.

Esto mismo podemos pensar de las dimensiones del mundo. No nos preguntamos por qué puso Dios el mundo corpóreo en este sitio, y no más arriba o más abajo o en otra posición diferente, porque fuera del mundo no hay ningún espacio. Sino que proviene de la voluntad divina

productionem praecedat motus, et per consequens mobilia: quae si a Deo producta sunt et non ab aeterno, iterum oportet praexistere alios motus et mobilia usque in infinitum.

Huius autem obiectionis solutio facile potest perpendi, si quis differentiam consideret universalis et particularis agentis. Nam agens particulare habet actionem proportionatam regulae et mensurae quam agens universale praestituit; quod quidem in civilibus apparet, nam legislator proponit legem quasi regulam et mensuram secundum quam iudicari oportet ab aliquo particulari iudice. Tempus autem est mensura actionum quae fiunt in tempore; agens enim particulare habet actionem tempori proportionatam, ut scilicet nunc et non prius agat propter aliquam determinatam rationem. Agens autem universale quod Deus est huiusmodi mensuram quae tempus est instituit, et secundum suam voluntatem; inter res igitur productas a Deo etiam tempus est. Sicut igitur talis est uniuscuiusque rei quantitas et mensura qualem Deus ei tribuere voluit, ita etiam talis est quantitas temporis qualem ei Deus dare voluit, ut scilicet tempus et ea quae in tempore sunt tunc inciperent quando Deus ea esse voluit. Obiectio autem praemissa procedit quasi de agente quod praesupponit tempus et agit in tempore, non autem instituit tempus. Quaestio enim qua quaeritur quare voluntas aeterna producit effectum nunc et non prius praesupponit tempus praexistens, nam nunc et prius partes sunt temporis. Circa universalem igitur rerum productionem, inter quas etiam tempus consideratur, non est quaerendum quare nunc et non prius, sed quare huius temporis voluit esse mensuram: quod ex divina voluntate dependet, cui indifferens est hanc quantitatem vel aliam tempori assignare.

Quod quidem et circa quantitatem dimensivam mundi considerari potest. Non enim quaeritur quare Deus corporalem mundum in tali situ constituit, et non supra vel subtus vel secundum aliquam positionis differentiam, quia non est locus extra mundum;

el dar al mundo corpóreo ese volumen, y que nada de él esté fuera de ese espacio por diferencia de posición. Aunque no hubo un tiempo anterior al mundo, ni hay espacio fuera del mundo, empleamos ese modo de hablar para decir que antes de que hubiera mundo no había nada más que Dios, y que fuera del mundo no hay ningún cuerpo, entendiendo sólo con la imaginación que *antes* y *fuera* sean tiempo o espacio.

Capítulo 99

Argumentos a favor de la preexistencia de una materia eterna. Y su refutación

Parece que, aunque no se hayan producido las cosas perfectas desde la eternidad, fue necesario que hubiera materia desde la eternidad. Todo lo que tiene ser después de no ser, cambia de no ser a ser. Si, pues, las cosas creadas, como el cielo, la tierra y demás, no existieron desde la eternidad sino que comenzaron a ser después de no haber sido, es necesario afirmar que han sido cambiadas de no ser a ser. Toda mutación y todo movimiento tienen un sujeto, pues el movimiento es el acto de un ente en potencia. El sujeto de la mutación que da el ser a la cosa producida, no puede ser la misma cosa producida, pues ella es el término del movimiento. El movimiento no es término y sujeto, sino que el sujeto de esta mutación es aquello de lo que es producida la cosa, y a eso lo llamamos materia. Luego parece que, si las cosas han sido traídas al ser sin que existieran antes, será necesario que se les haya dado una materia; y si ésta, a su vez, ha sido producida sin existir previamente, necesariamente tuvo que tener otra materia precedente. Pero no hay que proceder al infinito. Por tanto resulta que habrá que llegar a una materia eterna que no haya sido producida sin que existiera antes.

sed hoc ex divina voluntate provenit quod talem quantitatem mundo corporali tribueret, ut nihil eius esset extra hunc situm secundum quamcumque positionis differentiam. Licet autem ante mundum tempus non fuerit, nec extra mundum sit locus, utimur tamen tali modo loquendi, ut dicamus quod antequam mundus esset nihil erat nisi Deus, et quod extra mundum non est aliquod corpus, non intelligentes per ante et extra tempus aut locum nisi secundum imaginationem tantum.

Capitulum XCIX

Rationes ostendentes quod est necessarium materiam ab aeterno creationem mundi praecessisse, et solutiones earum

Videtur autem quod etsi rerum perfectarum productio ab aeterno non fuerit, quod materiam necesse sit ab aeterno fuisse. Omne enim quod habet esse post non esse mutatur de non esse ad esse. Si igitur res creatae, ut puta caelum et terra et alia huiusmodi, ab aeterno non fuerunt sed inceperant esse postquam non fuerant, necesse est dicere eas mutatas esse de non esse ad esse. Omnis autem mutatio et motus subiectum aliquod habent, est enim motus actus existentis in potentia; subiectum autem mutationis per quam aliqua res in esse producitur non est ipsa res producta, haec enim est terminus motus; non est autem idem motus terminus et subiectum, sed subiectum praedictae mutationis est id ex quo res producitur, quod materia dicitur. Videtur igitur quod, si res in esse productae sint postquam non fuerant, quod oporteat materiam eis praextitisse; quae, si iterum producta est postquam non fuerat, oportet quod habeat aliam materiam praecedentem. Non est autem procedere in infinitum: relinquitur igitur quod oporteat devenire ad aliquam materiam aeternam quae non sit producta postquam non fuerat.

Si el mundo comenzó a existir sin haber existido antes, antes de que hubiera mundo era posible que hubiera un mundo o que fuera hecho, o no era posible. Si no era posible que hubiera un mundo o que fuera hecho, esto equivale a que era imposible que hubiera mundo o que fuera hecho. Y lo que es imposible que se haga, es necesario que no sea hecho; luego es necesario que el mundo no haya sido hecho. Pero como esto es claramente falso, hay que decir necesariamente que, si el mundo comenzó a existir sin haber existido antes, era posible que el mundo existiera o fuera hecho. Luego había algo en potencia para que el mundo fuera hecho o existiera. Pero lo que está en potencia para el hacerse o el ser de algo es su materia, como lo es la madera con relación a una silla. Luego es necesario que haya habido siempre materia, aunque no hubiera habido mundo.

Sin embargo, puesto que, como hemos señalado más arriba (c.69), también la materia procede únicamente de Dios, por la misma razón la fe católica confiesa que la materia no es eterna ni es eterno el mundo. Fue conveniente que la causalidad divina se expresara en las cosas de modo que las cosas producidas por Dios comenzaran sin haber existido antes. Esto muestra con evidencia y claridad que las cosas no existen por sí mismas, sino por un autor eterno. Los anteriores argumentos no nos obligan a afirmar la eternidad de la materia. A la producción universal de las cosas no podemos llamarla propiamente mutación, pues en ninguna mutación es producido el sujeto de la mutación por la mutación misma, porque el sujeto de la mutación y el término no se identifican, como se dice. Luego, como la producción universal de las cosas por Dios, que llamamos creación, se extiende a todo lo que hay en la realidad, esta producción no puede tener propiamente carácter de mutación, aunque las cosas creadas llegaran a existir sin haber existido antes. Existir después de no haber existido no basta para que haya auténtica mutación, a no ser que se suponga un sujeto que en un momento está bajo la

Item, si mundus incepit esse postquam non fuerat, antequam mundus esset, aut erat possibile mundum esse vel fieri, aut non. Si non possibile erat esse vel fieri, ergo ab aequipollenti impossibile erat mundum esse vel fieri; quod autem impossibile est fieri, necesse est non fieri: necesse est igitur mundum non esse factum. Quod cum manifeste sit falsum, necesse est dicere quod, si mundus incepit esse postquam non fuerat, quod possibile erat antequam esset ipsum esse vel fieri; erat igitur aliquid in potentia ad fieri et esse mundi. Quod autem est in potentia ad fieri et esse alicuius est materia eius, sicut lignum se habet ad scamnum; sic igitur videtur quod necesse est materiam semper fuisse, etiam si mundus semper non fuit.

Sed cum ostensum sit supra quod etiam materia non est nisi a Deo, pari ratione fides catholica non confitetur materiam esse aeternam, sicut neque mundum aeternum. Oportuit enim hoc modo exprimi in ipsis rebus causalitatem divinam, ut res ab eo productae inciperent postquam non fuerant: hoc enim evidenter et manifeste ostendit eas non a se ipsis esse, sed ab aeterno auctore. Non autem praemissis rationibus artamur ad ponendum aeternitatem materiae. Non enim universalis rerum productio proprie mutatio dici potest: in nulla enim mutatione subiectum mutationis per mutationem producitur, quia non est idem subiectum mutationis et terminus, ut dictum est. Cum igitur universalis productio rerum a Deo, quae creatio dicitur, se extendat ad omnia quae sunt in re, huiusmodi productio rationem mutationis proprie habere non potest, etiam si res creatae producantur in esse postquam non fuerant. Esse enim post non esse non sufficit ad veram rationem mutationis, nisi subiectum supponatur quod nunc sit

privación y en otro bajo la forma. Por eso en algunos casos encontramos que una cosa sucede después de otra, y en ellas no hay propiamente carácter de movimiento o de mutación, como cuando decimos que del día se hace la noche. Así, por tanto, aunque el mundo haya comenzado a existir sin existir antes, no es necesario que esto haya sucedido por una mutación, sino por creación; y la creación no es una mutación verdadera, sino una relación, no referida a ningún existir precedente, de la cosa creada que depende en su ser de un creador. En toda mutación tiene que haber algo que permanezca idéntico y se muestre de modo distinto una vez y la siguiente, es decir, que una vez esté en un extremo y después en el otro. Esto no ocurre con la creación en la realidad, sino sólo en la imaginación, cuando imaginamos que una misma cosa primero no existía y después existe. Así, puede haber algún parecido entre la creación y la mutación.

Tampoco el segundo razonamiento nos obliga. Aunque es verdad decir que antes de que hubiera mundo, era posible que hubiera mundo o que llegara a haberlo, no es necesario que esto se refiera a una potencia. En los enunciables empleamos el término *posible* significando un modo de la verdad, es decir, significando que no es necesario ni imposible. Pero este *posible* no se refiere a ninguna potencia, como enseña el Filósofo en el V de la *Metafísica*[29]. Si lo referimos a una potencia, es necesario que no sea a la potencia pasiva, sino a la activa, de modo que, al decir que fue posible que hubiera mundo antes de que lo hubiera, se entienda que Dios pudo darle el ser al mundo antes de dárselo. Por eso no estamos obligados a afirmar que la materia haya precedido al mundo. Y así, la fe católica no pone nada coeterno con Dios, y por eso le confiesa *creador* y *hacedor de todo lo visible y lo invisible.*

sub privatione, nunc autem sub forma: unde in quibusdam invenitur hoc post illud in quibus proprie ratio motus aut mutationis non est, sicut cum dicitur quod ex die fit nox. Sic igitur etsi mundus esse inceperit postquam non fuerat, non oportet quod hoc per aliquam mutationem sit factum, sed per creationem; quae vere mutatio non est, sed quaedam relatio rei creatae a creatore secundum suum esse dependentis, cum ordine ad non esse praecedens. In omni enim mutatione oportet esse aliquid idem aliter et aliter se habens, utpote quod nunc sit sub uno extremo et postmodum sub alio: quod quidem in creatione secundum rei veritatem non invenitur sed solum secundum imaginationem, prout imaginamur unam et eandem rem prius non fuisse et postmodum esse; et sic secundum quandam similitudinem creatio mutatio dici potest.

Similiter etiam secunda obiectio non cogit. Etsi enim verum sit dicere quod antequam mundus esset, possibile erat mundum esse vel fieri, non tamen oportet hoc secundum aliquam potentiam dici. Dicitur enim possibile in enuntiabilibus quod significat aliquem modum veritatis, quod scilicet neque est necessarium neque impossibile; et huiusmodi possibile non secundum aliquam potentiam dicitur, ut Philosophus docet in V Methaphisice. Si autem secundum aliquam potentiam dicitur, non est necessarium quod dicatur secundum potentiam passivam, sed secundum potentiam activam; ut quod dicitur, quod mundum possibile fuit esse antequam esset, sic intelligatur quia Deus potuit mundum in esse producere antequam produceret: unde non cogimur ponere materiam praextitisse mundo. Sic ergo fides catholica nihil Deo coaeternum ponit, et propter hoc eum 'creatorem' et 'factorem omnium visibilium et invisibilium' confitetur.

[29] C.14 (Bk 1019b21-23).

Capítulo 100
Dios lo hace todo por un fin

Es necesario que Dios haya hecho todas las cosas por un fin, porque hemos señalado antes (c.96) que Dios dio el ser a las cosas con entendimiento y voluntad, no por necesidad de naturaleza; y todo agente que obra con entendimiento y voluntad, obra por un fin, pues el principio del entendimiento operativo es el fin.

Dios ha producido las cosas del mejor modo, pues es propio del mejor de todos hacer cada una de las cosas del modo mejor. Es mejor hacer algo por un fin que hacerlo sin intención del fin, pues del fin procede la presencia del bien en las cosas que son hechas. Luego Dios ha hecho las cosas por un fin. Esto lo observamos en las cosas que obran por naturaleza, entre las que no hay nada en vano, sino que todo tiene una finalidad. Además no es aceptable decir que están mejor ordenadas las cosas que hace la naturaleza que la creación de la naturaleza misma por el primer agente, cuando todo el orden de la naturaleza deriva de esta creación. Luego es claro que Dios ha producido todas las cosas por un fin.

Capítulo 101
El fin último de todas las cosas es la bondad divina

Es necesario que el fin último de las cosas sea la bondad divina. Las cosas hechas por un agente con voluntad tienen un fin último, que es lo primero y propiamente deseado por el agente, pues por este fin todo agente hace cuanto hace. Lo primero querido por la voluntad divina es su bondad, como hemos visto (c.32). Luego es necesario que la bondad divina sea el fin último de todas las cosas hechas por Dios.

Capitulum C
Quod Deus operatur omnia propter finem

Quoniam autem supra ostensum est quod Deus res in esse produxit non per necessitatem naturae sed per intellectum et voluntatem, onme autem agens per intellectum et voluntatem agit propter finem, operativi enim intellectus finis principium est: necesse est omnia quae a Deo sunt facta propter finem esse.

Adhuc, productio rerum a Deo optime facta est, optimi enim est optime facere unumquodque; melius est autem fieri aliquid propter finem quam absque finis intentione, ex fine enim est ratio boni in hiis quae fiunt: sunt igitur res a Deo factae propter finem. Huius etiam signum apparet in hiis quae natura aguntur, quorum nihil in vanum est sed propter finem unumquodque. Inconveniens autem est dicere ordinatiora esse quae fiunt a natura quam ipsa institutio naturae a primo agente, cum totus ordo naturae exinde derivetur; manifestum est igitur res a Deo productas esse propter finem.

Capitulum CI
Quod ultimus finis omnium est divina bonitas

Oportet autem ultimum finem rerum divinam bonitatem esse. Rerum enim factarum ab aliquo per voluntatem agente ultimus finis est quod est primo et per se volitum ab agente, nam propter hoc agit agens omne quod agit; primum autem volitum divinae voluntatis est eius bonitas, ut ex superioribus patet: necesse est igitur omnium rerum factarum a Deo ultimum finem divinam bonitatem esse.

El fin de la generación de cada cosa generada es su forma, pues una vez adquirida descansa. Todo lo generado, tanto artificial como natural, se parece algo al agente, porque todo agente hace cosas de algún modo semejantes a él mismo. La casa construida materialmente procede de la casa que está en la mente del artífice, y en el orden natural un hombre engendra un hombre. Y si hay cosas engendradas o hechas según la naturaleza que no son semejantes al generante según la especie, se asemejan a sus agentes como lo imperfecto a lo perfecto. El que no se parezcan según la especie al generante se debe a que no pueden alcanzar una semejanza perfecta con él, si bien participan de ella imperfectamente, como los animales y las plantas, que son engendrados por la virtud del sol[30]. Por tanto, el fin de la generación o producción de todas las cosas es la forma del productor o generante, esto es que alcancen una semejanza con él. La forma del primer agente, que es Dios, no es otra que su bondad. Luego, para eso han sido hechas todas las cosas, para que sean semejantes a la bondad divina.

Capítulo 102

La asimilación a Dios es la causa de la diversidad en las cosas

En este fin debemos ver la razón de la diversidad y distinción que hay en las cosas. Como una sola criatura no pudo representar perfectamente la bondad divina por la distancia de cualquiera de ellas a Dios, fue necesario que la representaran muchas, para que lo que le falta a una lo supla otra. También en las conclusiones de los silogismos, cuando con un solo medio no se demuestra suficientemente la conclusión, es nece-

Item, finis generationis uniuscuiusque rei generatae est forma eiusdem, hac enim adepta generatio quiescit. Unumquodque autem generatum, sive per artem sive per naturam, secundum suam formam similatur aliquo modo agenti, nam omne agens agit aliqualiter sibi simile: domus enim quae est in materia procedit a domo quae est in mente artificis, in naturalibus etiam homo generat hominem; et si aliquid sit genitum vel factum secundum naturam quod non sit simile generanti secundum speciem, similatur tamen suis agentibus sicut imperfectum perfecto. Ex hoc enim contingit quod generanti secundum speciem non similantur, quia ad eius perfectam similitudinem pervenire non possunt, sed aliqualiter eam imperfecte participant, sicut animalia et plantae quae generantur ex virtute solis. Omnium igitur quae fiunt finis generationis sive factionis est forma facientis vel generantis, ut scilicet ad eius similitudinem perveniatur. Forma autem primi agentis, scilicet Dei, non est aliud quam eius bonitas; propter hoc igitur omnia facta sunt ut divinae bonitati assimilentur.

Capitulum CII

Quod divina assimilatio est causa diversitatis in rebus

Ex hoc igitur fine accipienda est ratio diversitatis et distinctionis in rebus. Quia enim divinam bonitatem perfecte repraesentari ab uno impossibile fuit propter distantiam uniuscuiusque creaturae a Deo, necessarium fuit ut repraesentaretur per multa, ut sic quod deest ex uno suppleretur ex alio: nam et in conclusionibus syllogisticis quando

[30] Aristóteles había establecido: *el hombre y el sol engendran al hombre*: *Phys.* l.2 c.2 n.11 (Bk 194b12): S. Th., lect.4 n.9. El sol sería el generante universal de todos los seres vivos.

sario añadir más medios para lograr la conclusión; como sucede en los silogismos dialécticos[31]. No obstante, todas las criaturas juntas no representan perfectamente la bondad divina ni se pueden equiparar a ella, sólo la representan según la perfección que puede haber en las criaturas.

Lo que hay en la causa universal propiamente y unido, lo hallamos en los efectos multiplicado y distinto, pues lo que está en la causa es más noble que lo que está en los efectos. La bondad divina, una y simple, es el principio y la raíz de toda la bondad que encontramos en las criaturas; por eso es necesario que las criaturas se asemejen a la bondad divina como muchas cosas distintas se parecen a algo uno y simple. Luego la multitud y distinción de las cosas no procede por casualidad o de un modo fortuito, ni tampoco su producción se debe al acaso o al azar, sino a un fin, pues del mismo principio procede el ser, la unidad y la multitud de las cosas. La distinción en las criaturas tampoco se debe a la materia, pues la primera producción de las cosas fue por creación, que no requiere materia. También consideramos casuales las cosas que provienen sólo de la necesidad de la materia.

La multitud de las cosas tampoco se debe al orden de los agentes intermedios. Por ejemplo, que no pudiera proceder directamente de un primer agente simple más que una sola cosa, tan distante de la simplicidad del primero que de ella ya pudiera proceder una multitud; y así sucesivamente, cuanto más se alejara del primer agente simple, más numerosa fuera la multitud que encontramos. Esto opinaron algunos[32]. Ya hemos demostrado antes (c.69 y 72) que hay muchas cosas que sólo pudieron llegar a ser por creación, y esto sólo lo puede hacer Dios, como antes vimos (c.70); por lo que resulta que Dios mismo creó inmediata-

per unum medium non sufficienter demonstratur conclusio, oportet media multiplicari ad conclusionis manifestationem, ut in syllogismis dalecticis accidit. Nec tamen tota universitas creaturarum perfecte divinam bonitatem repraesentat per aequiparantiam, sed secundum perfectionem possibilem creaturae.

Item, illud quod est in causa universali simpliciter et unite, invenitur in effectibus multipliciter et distincte: nobilius est enim aliquid in causa quam in effectibus. Divina autem bonitas una et simplex principium est et radix totius bonitatis quae in creaturis invenitur; necesse est igitur sic creaturas divinae bonitati assimilari sicut multa et distincta assimilantur uni et simplici. Sic igitur multitudo et distinctio provenit in rebus non casualiter aut fortuito, sicut nec rerum productio est a casu aut fortuna, sed propter finem: ex eodem enim principio est esse et unitas et multitudo in rebus. Neque etiam distinctio rerum causatur ex materia: nam prima rerum institutio est per creationem, quae materiam non requirit; similiter quae solum ex necessitate materiae proveniunt casualia esse videntur.

Similiter autem neque multitudo in rebus causatur propter ordinem mediorum agentium, puta quod ab uno primo simplici procedere immediate non potuerit nisi unum, distans tamen a primo in simplicitate ita quod ex eo iam procedere potuerit multitudo; et sic deinceps quanto magis a primo simplici receditur tanto numerosior multitudo invenitur, ut aliqui posuerunt. Iam enim supra ostensum est quod plura sunt quae in esse prodire non potuerunt nisi per creationem, quod solius Dei est, ut supra

[31] A diferencia de los silogismos apodícticos o demostrativos, cuya conclusión se sigue necesariamente de las premisas, las conclusiones de los silogismos dialécticos se siguen de las premisas sólo con alguna probabilidad. Los silogismos dialécticos están entre los demostrativos y los sofísticos, que son falsos.

[32] Cf. AVICENA, *Metaphys.* tr.9 c.4 (104va); tr.1 c.7 (73rb).

mente muchas cosas. También es claro que, según esa opinión, la multiplicación y la distinción de las cosas serían casuales, no intentadas por el primer agente. Pero la multitud y la distinción de las cosas han sido concebidas por el entendimiento divino y establecidas en las cosas para que éstas representen la bondad de Dios con variedad de matices, y según esta variedad participen de la bondad, para que de este modo, por el mismo orden de la diversidad de las cosas, brille en ellas una belleza que dé realce a la sabiduría divina.

Capítulo 103

La bondad divina es la causa de las cosas y también la de todo movimiento y de toda operación

La bondad divina no sólo es el fin de la creación de las cosas, sino que es necesario que sea también el fin de toda operación y de todo movimiento de las criaturas. Cada ente obra según su cualidad, así lo cálido calienta. Toda cosa creada participa de alguna semejanza de la bondad divina por su forma, como hemos visto (c.102). Luego toda acción y todo movimiento de las criaturas están ordenados a la bondad divina como al fin.

Parece que los movimientos y las operaciones de las cosas tienden a lo perfecto. Lo perfecto tiene razón de bien, pues la perfección de toda cosa es su bondad. Luego todo movimiento y toda perfección de las cosas tienden al bien. Por otra parte, todo bien es una semejanza del bien sumo, igual que todo ser es semejanza del primer ente. Luego el movimiento y la acción de cada cosa tienden a asimilarse a la bondad divina.

ostensum est; unde relinquitur quod ab ipso Deo sunt plura immediate creata. Manifestum est etiam quod secundum hanc positionem rerum multitudo et distinctio casualis esset, quasi non intenta a primo agente. Est autem rerum multitudo et distinctio ab intellectu divino excogitata et instituta in rebus ad hoc quod diversimode divina bonitas a rebus creatis repraesentaretur, et eam secundum diversos gradus diversa participarent; ut sic ex ipso diversarum rerum ordine quaedam pulchritudo reluceret in rebus, quae divinam sapientiam commendaret.

Capitulum CIII

Quod non solum divina bonitas est causa rerum sed etiam omnis motus et operationis

Non solum autem institutionis rerum finis est divina bonitas, sed etiam omnis operationis et motus creaturae cuiuslibet necesse est divinam bonitatem finem esse. Unumquodque enim quale est talia agit, sicut calidum calefacit; quaelibet autem res creata secundum suam formam similitudinem quandam participat divinae bonitatis, ut ostensum est: igitur et omnis actio et motus creaturae cuiuslibet in divinam bonitatem ordinatur sicut in finem.

Praeterea, omnis motus et operatio rei cuiuslibet in aliquod perfectum tendere videtur. Perfectum autem habet rationem boni, perfectio enim cuiuslibet est bonitas sua; omnis igitur motus et actio rei cuiuslibet ad bonum tendit. Bonum autem quodlibet est similitudo quaedam summi boni, sicut et esse quodlibet est similitudo primi entis; igitur motus et actio cuiuslibet rei tendit in assimilationem bonitatis divinae.

Si hay muchos entes ordenados, es necesario que las acciones y los movimientos de todos los agentes se ordenen al bien del primer agente como a último fin. Pues, dado que todos los agentes inferiores son movidos por el agente superior, y que todo motor mueve hacia su fin propio, es necesario que las acciones y los movimientos de los agentes inferiores tiendan al fin del primer agente; así, por ejemplo, en un ejército las acciones de todas las líneas tienen como finalidad última la victoria, que es el fin del jefe. Hemos demostrado arriba (c.3) que el primer motor y el primer agente es Dios; pero su fin no es otra cosa que su propia bondad, como también hemos visto (c.100). Luego es necesario que todas las acciones y todos los movimientos de cada una de las criaturas se ordenen a la bondad divina. No ciertamente para causarla o aumentarla, sino para adquirirla según su capacidad, participando de alguna semejanza con esa bondad.

Las cosas creadas adquieren de diverso modo la semejanza con la bondad divina mediante sus operaciones, igual que también la manifiestan de diverso modo según su ser, pues todo ente obra según es. Luego, puesto que todas las criaturas tienen en común que representan la bondad divina según son, todas tienen en común que mediante sus operaciones adquieren semejanza divina en la conservación de su ser y en la comunicación de su ser a otra. En primer lugar, toda criatura intenta efectivamente, con su operación, conservarse en su ser perfecto en la medida que le es posible, y en esto tiende a la semejanza con la perpetuidad divina. También con su operación toda criatura procura comunicar su ser perfecto a otra, según su capacidad, y con ello tiende a la semejanza con la causalidad divina.

La criatura racional, por su parte, mediante su operación tiende a la semejanza divina de un modo distinto a las demás, lo mismo que también

Praeterea, si sint multa agentia ordinata, necesse est quod omnium agentium actiones et motus ordinentur in bonum primi agentis sicut in ultimum finem. Cum enim a superiori agente inferiora agentia moveantur, et omne movens moveat ad finem proprium, oportet quod actiones et motus inferiorum agentium tendant in finem primi agentis: sicut in exercitu omnium ordinum actiones ordinantur sicut in ultimum ad victoriam quae est finis ducis. Ostensum est autem supra quod primum movens et agens est Deus, finis autem eius non est aliud quam sua bonitas, ut etiam supra ostensum est; necesse est igitur quod omnes actiones et motus quarumcumque creaturarum sint propter divinam bonitatem, non quidem causandam neque augendam sed suo modo acquirendam, participando siquidem aliquam similitudinem eius.

Divinae autem bonitatis similitudinem res creatae per suas operationes diversimode consequuntur, sicut et diversimode secundum suum esse ipsam repraesentant: unumquodque enim operatur secundum quod est. Quia igitur omnibus creaturis commune est ut divinam bonitatem repraesentent in quantum sunt, omnibus etiam commune est ut per operationes suas consequantur divinam similitudinem in conservatione sui esse et communicatione sui esse ad alterum. Unaquaeque enim creatura sua operatione primo quidem se in esse perfecto secundum quod ei possibile est conservare nititur, in quo suo modo tendit in similitudinem divinae perpetuitatis; secundo vero per suam operationem unaquaeque creatura suum esse perfectum alteri communicare conatur secundum suum modum, et per hoc tendit in similitudinem divinae causalitatis.

Sed creatura rationalis per suam operationem tendit in divinam similitudinem singulari quodam modo prae ceteris, sicut et prae ceteris creaturis nobilius esse habet.

tiene un ser más noble que las otras. El ser de las otras criaturas está tan constreñido y limitado por la materia, que no tiene infinitud ni en acto ni en potencia; toda criatura racional, en cambio, tiene infinitud en potencia o en acto, por cuanto el entendimiento contiene en sí los inteligibles. En nosotros, por tanto, la naturaleza inteligente considerada en su primer ser es en potencia sus inteligibles y, como éstos son infinitos, tiene infinitud en potencia. Por eso el entendimiento es la especie de las especies, porque no tiene sólo una especie determinada a una sola cosa, como la piedra, sino una especie capaz de todas las especies. En Dios, en cambio, la naturaleza inteligente es infinita en acto, por cuanto contiene en sí la perfección de todo ente, como hemos visto antes (c.21); las otras criaturas inteligentes se encuentran en el medio entre la potencia y el acto. La criatura inteligente, por tanto, tiende con su operación a la semejanza divina, no sólo por conservarse en el ser o multiplicarse comunicándolo de algún modo, sino para tener en acto en sí lo que tiene en potencia por naturaleza. Luego el fin que la criatura inteligente consigue mediante su operación, es que su entendimiento pase a estar totalmente en acto según todos los inteligibles que tiene en potencia. Y así será lo más semejante a Dios.

Capítulo 104

El fin último de la criatura inteligente es ver a Dios en su esencia

Algo está en potencia de dos modos: por naturaleza, respecto a lo que puede ser reducido a acto por un agente connatural; y, en segundo lugar, respecto a lo que no puede ser reducido a acto por un agente connatural, sino por otro agente distinto. Esto observamos, efectivamente,

Esse enim ceterarum creaturarum sic per materiam constrictum est et finitum, ut infinitatem non habeat nec actu nec potentia; omnis vero natura rationalis infinitatem habet vel potentia vel actu, secundum quod intellectus continet in se intelligibilia. In nobis igitur intellectualis natura in suo primo esse considerata est in potentia sua intelligibilia, quae cum sint infinita, infinitatem quandam in potentia habet; unde intellectus est species specierum, quia non tantum habet speciem determinatam ad unum, ut lapis, sed speciem omnium specierum capacem. Natura vero intellectualis in Deo est infinita in actu, utpote in se praehabens totius entis perfectionem, ut supra ostensum est; creaturae vero intellectuales aliae medio modo se habent inter potentiam et actum. Tendit igitur intellectualis creatura per suam operationem in divinam similitudinem, non solum in hoc quod se in esse conservet vel suum esse quodam modo communicando multiplicet, sed ut in se actu habeat quod per naturam in potentia habet. Est igitur finis intellectualis creaturae, quem per suam operationem consequitur, ut intellectus eius totaliter efficiatur in actu secundum omnia intelligibilia quae in potentia habet: secundum hoc enim maxime Deo similis erit.

Capitulum CIV

Quod finis ultimus intellectualis creaturae est videre Deum per essentiam

Est autem aliquid in potentia dupliciter: uno modo naturaliter, respectu eorum scilicet quae per agens connaturale possunt reduci in actum; alio modo respectu eorum quae reduci non possunt in actum per agens connaturale, sed per aliquod aliud agens. Quod quidem in rebus corporalibus apparet; quod enim ex puero fiat vir est in potentia

en las cosas corpóreas, pues está en la potencia natural que un niño se convierta en adulto o que del semen surja un animal; pero no está en la potencia natural que la madera se convierta en una silla o que un ciego recobre la vista. Esto ocurre también en nuestro entendimiento. Nuestro entendimiento está en potencia natural respecto a unos inteligibles, los que pueden ser llevados a acto por el entendimiento agente, que es nuestro principio innato para, con su ayuda, llegar a ser inteligentes en acto. Pero no podemos alcanzar el fin último porque nuestro entendimiento llegue naturalmente al acto, pues la virtud del entendimiento agente es hacer que los fantasmas, que son inteligibles en potencia, pasen a ser inteligibles en acto, como vimos antes (c.83), y los fantasmas son recibidos mediante los sentidos; luego el entendimiento agente lleva a acto a nuestro entendimiento únicamente respecto a lo inteligible que logramos conocer a través de lo sensible. Mas es imposible que el fin último del hombre consista en un conocimiento así, pues una vez que se adquiere el fin último descansa el deseo natural, y por mucho que uno avance entendiendo con este modo de conocer con el que adquirimos saber a partir de los sentidos, todavía quedará deseo natural de conocer otras cosas. Pues hay muchas cosas que los sentidos no pueden alcanzar, y de las que sólo podemos lograr un conocimiento exiguo mediante lo sensible, hasta saber de ellas que existen, pero no qué son, porque las esencias de las sustancias inmateriales son de género distinto al de las esencias de las cosas sensibles y las trascienden casi desproporcionadamente. Incluso acerca de las cosas que caen bajo los sentidos, hay muchas cuya esencia no podemos conocer con certeza; la de unas, ciertamente, de ningún modo, la de otras sólo débilmente. Por eso siempre queda el deseo natural de un conocimiento más perfecto.

Pero es imposible que el deseo natural sea vano. Luego alcanzaremos el último fin cuando nuestro entendimiento sea llevado a estar en acto

naturali, vel quod ex semine fiat animal; sed quod ex ligno fiat scamnum vel ex caeco, fiat videns, non est in potentia naturali. Sic autem et circa intellectum nostrum accidit. Est enim intellectus noster in potentia naturali respectu quorundam intelligibilium, quae scilicet reduci possunt in actum per intellectum agentem, qui est principium innatum nobis ut per ipsum efficiamur intelligentes in actu. Est autem impossibile nos ultimum finem consequi per hoc quod intellectus noster sic reducatur in actum; nam virtus intellectus agentis est ut phantasmata quae sunt intelligibilia in potentia fiant intelligibilia in actu, ut ex superioribus patet. Phantasmata autem sunt accepta per sensum; per intellectum igitur agentem intellectus noster in actum reducitur respectu horum intelligibilium tantum in quorum notitiam per sensibilia possumus devenire. Impossibile autem est in tali cognitione ultimum hominis finem consistere: nam ultimo fine adepto desiderium naturale quiescit; quantumcumque autem aliquis proficiat in intelligendo secundum praedictum modum cognitionis quo a sensu scientiam percipimus, adhuc remanet naturale desiderium ad alia cognoscenda. Multa enim sunt ad quae sensus pertingere non potest, de quibus per sensibilia non nisi modicam notitiam accipere possumus, ut forte sciamus de eis quod sint, non autem quid sint, eo quod substantiarum immaterialium quidditates alterius generis sunt a quidditatibus rerum sensibilium et eas quasi improportionabiliter transcendentes. Circa ea etiam quae sub sensu cadunt, multa sunt quorum rationem cognoscere per certitudinem non possumus, sed quorundam quidem nullo modo, quorundam vero debiliter; unde semper remanet naturale desiderium respectu perfectioris cognitionis.

Impossibile est autem naturale desiderium esse vanum. Consequimur igitur ultimum finem in hoc quod intellectus noster fiat in actu aliquo sublimiori agente quam sit agens

por un entendimiento agente más sublime que el connatural que tenemos, y que sacie nuestro deseo innato de saber. Nuestro deseo de saber es de tal condición que, si conocemos el efecto, deseamos conocer la causa; y si conocemos las circunstancias de una cosa, nuestro deseo no reposa hasta que conocemos su esencia. Por consiguiente, nuestro deseo natural de saber no puede descansar en nosotros hasta que conozcamos la primera causa mediante la esencia, no de cualquier modo. La primera causa es Dios, como demuestra lo dicho (c.68), luego el fin último de la criatura inteligente es ver a Dios mediante la esencia.

Capítulo 105

Cómo puede ver el entendimiento creado la esencia divina

Debemos considerar cómo es posible esto. Es claro que, como nuestro entendimiento sólo conoce mediante una especie propia, es imposible que mediante la especie de una cosa conozca la esencia de otra; y cuanto más dista de la cosa conocida la especie mediante la que conoce nuestro entendimiento, tanto más imperfecto es el conocimiento de la esencia de esa cosa que tiene nuestro entendimiento. Por ejemplo, si conoce al buey mediante la especie de asno, conocerá su esencia imperfectamente, sólo mediante el género; y más imperfectamente, si la conoce mediante la de piedra, pues la conocería por un género más remoto. Si la conociera mediante la especie de algo que no tenga un género común con el buey, de ningún modo conocería la esencia del buey. Queda claro con lo dicho (c.12 y 13) que nada creado tiene un género común con Dios; luego mediante una especie creada, tanto sensible como inteligible, Dios no

nobis connaturale, quod quiescere faciat desiderium quod nobis inest naturaliter ad sciendum. Tale est autem in nobis sciendi desiderium, ut cognoscentes effectum desideremus cognoscere causam; et in quacumque re cognitis quibuscumque eius circumstantiis, non quiescit nostrum desiderium quousque eius essentiam cognoscamus. Non igitur naturale sciendi desiderium potest quietari in nobis quousque primam causam cognoscamus, non quocumque modo sed per eius essentiam; prima autem causa Deus est, ut ex superioribus patet; est igitur finis ultimus intellectualis creaturae Deum per essentiam videre.

Capitulum CV

Quomodo intellectus creatus divinam essentiam videre possit

Hoc autem quomodo possibile sit considerandum est. Manifestum est autem quod, cum intellectus noster nihil cognoscat nisi per aliquam speciem eius, impossibile est quod per speciem unius rei cognoscat essentiam alterius; et quanto magis species per quam cognoscit intellectus plus distat a re cognita, tanto intellectus noster imperfectiorem cognitionem habet de essentia rei illius. Puta, si cognosceret bovem per speciem asini, cognosceret eius essentiam imperfecte, scilicet quantum ad genus tantum; magis autem imperfecte si cognosceret per lapidem, quia cognosceret per genus magis remotum; si autem cognosceret per speciem alicuius rei quae nullo bovi communicaret in genere, nullo modo essentiam bovis cognosceret. Manifestum est autem ex superioribus quod nullum creatum communicat cum Deo in genere; per quamcumque igitur speciem creatam, non solum sensibilem sed intelligibilem, Deus per essentiam cognosci non potest. Ad hoc igitur quod Deus per essentiam cognoscatur,

puede ser conocido en su esencia. Por tanto, para conocer a Dios en su esencia, es necesario que Dios mismo se haga forma del entendimiento que lo conoce así, y se una a él. Digo que se una, no para constituir una sola naturaleza, sino como se une la especie inteligible a quien entiende, pues igual que él es su ser, es su verdad, y ésta es la forma del entendimiento.

Es necesario que todo lo que alcanza una forma, adquiera una disposición para esa forma. Nuestro entendimiento, por su propia naturaleza, no está en la disposición última respecto a la forma que es la Verdad, porque la habría alcanzado desde el principio; luego es necesario que, para alcanzarla, haya sido elevado mediante una disposición añadida en ese momento. A esta disposición la llamamos la luz de la gloria, y con ella Dios, que es el único que por su propia naturaleza posee esta forma, llena nuestro entendimiento; igual que la disposición del calor a alcanzar la forma de fuego, sólo puede proceder del fuego. De esta luz se habla en el Salmo (35,10): *En tu luz veremos la luz.*

Capítulo 106

Cómo descansa nuestro deseo natural con la visión de Dios por esencia. En esta visión consiste la bienaventuranza

Es necesario que el deseo natural repose después de haber conseguido este fin, porque la esencia divina, que se une, como acabamos de decir, al entendimiento de quien ve a Dios, es el principio suficiente para conocer todo, y la fuente de toda bondad, de modo que nada más puede ser deseado. Y éste es el modo más perfecto de alcanzar la semejanza divina, conociéndole como él mismo se conoce, esto es, por su esencia, aunque no le comprendamos como él mismo se comprende. No

necesse est quod ipse Deus fiat forma intellectus ipsum sic cognoscentis <et coniungatur ei>, coniungatur inquam non ad unam naturam constituendam sed sicut species intelligibilis intelligenti; ipse enim sicut est suum esse, ita est sua veritas, quae est forma intellectus.

Necesse est autem quod omne quod consequitur aliquam formam, consequatur dispositionem aliquam ad formam illam. Intellectus autem noster non est ex ipsa sua natura in ultima dispositione existens respectu formae illius quae est veritas, quia a principio ipsam assequeretur; oportet igitur quod, cum eam consequitur, aliqua dispositione de novo addita elevetur: quod dicimus gloriae lumen, quo quidem intellectus noster a Deo perfunditur qui solus secundum suam naturam hanc formam propriam habet, sicut nec dispositio caloris ad formam ignis potest esse nisi ab igne. Et de hoc lumine dicitur in Psalmo, «In lumine tuo videbimus lumen».

Capitulum CVI

Quomodo naturale desiderium quiescit ex divina visione per essentiam in qua beatitudo consistit

Hoc autem fine adepto, necesse est naturale desiderium quietari, quia essentia divina, quae modo praedicto coniungetur intellectui Deum videntis, est sufficiens principium omnia cognoscendi et fons totius bonitatis, ut nihil restare possit ad desiderandum. Et hic etiam est perfectissimus modus divinam similitudinem consequendi, ut scilicet ipsum cognoscamus eo modo quo se ipse cognoscit, scilicet per essentiam

porque nos quedemos sin conocer alguna parte suya, pues no tiene partes, sino porque no lo conocemos tan perfectamente como él puede ser conocido, pues la virtud de nuestro entendimiento al entender no puede igualarse a la verdad de Dios tanto como puede ser conocida, porque su claridad o verdad es infinita, y nuestro entendimiento finito. Su entendimiento es infinito y lo es su verdad, por eso sólo él se conoce cuan cognoscible es. Igual que conoce una conclusión demostrable quien la conoce por la demostración, y no quien la conoce de un modo más imperfecto, por un argumento probable. Y porque al último fin del hombre lo llamamos bienaventuranza, la felicidad o bienaventuranza del hombre consiste en ver a Dios por la esencia; aunque en la perfección de la bienaventuranza diste mucho de Dios, pues Dios tiene esta bienaventuranza por naturaleza, mientras que el hombre la consigue mediante una participación de la luz divina, como antes dijimos (c.105).

Capítulo 107

El movimiento hacia Dios para conseguir la bienaventuranza es semejante al movimiento natural

Hay que considerar que, puesto que pasar de la potencia al acto es un movimiento o algo parecido a un movimiento, el proceso para conseguir la bienaventuranza se desarrolla como un movimiento o una mutación naturales. Efectivamente, en el movimiento natural advertimos, en primer lugar, una propiedad que adecua o inclina al móvil hacia ese fin concreto, como, en la tierra, la gravedad que lo lleva hacia abajo; porque ninguna cosa se movería naturalmente a un fin si no fuera proporcionada a él. En segundo lugar, advertimos movimiento hacia el

suam, licet non comprehendamus ipsum sicut ipse se comprehendit: non quod aliquam partem eius ignoremus, cum partem non habeat, sed quia non ita perfecte ipsum cognoscemus sicut cognoscibilis est, cum virtus intellectus nostri in intelligendo non possit adaequari veritati ipsius secundum quod cognoscibilis est, cum eius claritas seu veritas sit infinita, intellectus autem noster finitus. Intellectus autem eius infinitus est sicut et veritas eius, et ideo ipse tantum se cognoscit quantum cognoscibilis est: sicut conclusionem demonstrabilem ille comprehendit qui eam per demonstrationem cognoscit, non autem qui cognoscit eam imperfectiori modo, scilicet per probabilem rationem. Et quia ultimum finem hominis dicimus beatitudinem, in hoc consistit hominis felicitas sive beatitudo quod Deum videat per essentiam; licet in perfectione beatitudinis multum distet a Deo, cum hanc beatitudinem Deus per suam naturam habeat, homo vero eam consequatur per divini luminis participationem, ut supra dictum est.

Capitulum CVII

Quod motus in Deum ad beatitudinem consequendam assimilatur motui naturali

Considerandum autem est quod, cum procedere de potentia in actum vel sit motus vel simile motui, circa processum huius beatitudinis consequendae similiter se habet sicut in motu vel in mutatione naturali. In motu enim naturali primo quidem consideratur aliqua proprietas per quam proportionatur vel inclinatur mobile ad talem finem, sicut gravitas in terra ad hoc quod feratur deorsum: non enim moveretur aliquid naturaliter ad certum finem nisi haberet proportionem ad illum; secundo autem con-

fin; en tercer lugar, la forma o el lugar; en cuarto, el descanso en la forma o en el lugar. De igual modo, en el movimiento intelectual hacia el fin, lo primero es el amor que inclina hacia el fin; lo segundo, el deseo, que es como el movimiento hacia el fin, y las operaciones que provienen de ese deseo; lo tercero, la forma que adquiere el entendimiento; lo cuarto, la delectación consiguiente, que no es otra cosa que el reposo de la voluntad en el fin adquirido. Por tanto, igual que el fin de la generación natural es la forma y el del movimiento local el lugar, y no el reposo en la forma o en el lugar, sino que esto es consecuencia del fin —y mucho menos el movimiento mismo es el fin o algo parecido al fin—, así el fin de la criatura inteligente es ver a Dios, y no el deleitarse en él. Este deleite es lo que acompaña al fin y de algún modo lo perfecciona. Y mucho menos pueden ser fin último el deseo o el amor, pues se tienen incluso antes del fin.

Capítulo 108

Error de quienes ponen la felicidad en las criaturas

Por consiguiente, es claro que se equivocan quienes buscan la felicidad en cosas distintas de Dios. Ya sea en los placeres corporales. comunes a hombres y brutos; ya sea en las riquezas, que se ordenar propiamente a la conservación de quien las posee, y esto es común ; todo ente creado; ya sea en el poder, que se ordena a comunicar su perfección a los demás, y esto ya dijimos que también es común a todas las cosas; ya sea en los honores o la fama, que se deben a alguien porque ya ha conseguido el fin o está bien dispuesto para él; ya sea en el conocimiento de las cosas que están incluso por encima del

sideratur ipse motus ad finem; tertio autem ipsa forma vel locus; quarto autem quies in forma vel in loco. Sic igitur in intellectuali motu ad finem, primum quidem est amor inclinans in finem; secundum autem est desiderium, quod est quasi motus in finem, et operationes ex tali desiderio provenientes; tertium autem est ipsa forma quam intellectus consequitur; quartum autem est delectatio consequens, quae nihil est aliud quam quietatio voluntatis in fine adepto. Sicut igitur generationis naturalis finis est forma et motus localis locus, non autem quies in forma vel loco, sed hoc est consequens finem, et multo minus motus est finis vel proportio ad finem: ita ultimus finis creaturae intellectualis est videre Deum, non autem delectari in ipso, sed hoc est concomitans finem et quasi perficiens ipsum; et multo minus desiderium vel amor possunt esse ultimus finis, cum etiam haec ante finem habeantur.

Capitulum CVIII

De errore ponentium felicitatem in creaturis

Manifestum est ergo quod felicitas falso a quibusdam quaeritur, in quibuscumque praeter Deum quaeratur, sive in voluptatibus corporalibus, quae sunt homini et brutis communes; sive in divitiis, quae ad conservationem habentium proprie ordinantur, quae est communis finis omnis entis creati; sive in potestatibus, quae ordinantur ad communicandum perfectionem suam aliis, quod etiam diximus omnibus esse commune; sive in honoribus vel fama, quae alicui debentur secundum quod finem iam habet vel ad

hombre, puesto que el deseo del hombre únicamente descansa en el conocimiento de Dios.

Capítulo 109

Sólo Dios es bueno por esencia, las criaturas lo son por participación

De lo dicho, por tanto, se desprende que Dios y las criaturas se relacionan de modo distinto con la bondad según la doble clase de bondad que podemos advertir en las criaturas. Dado que el bien tiene razón de perfección y de fin, vemos doble bondad en las criaturas según su doble perfección y su doble fin. Observamos una perfección de la criatura porque permanece en su naturaleza, y ésta es el fin de su generación o su construcción. Observamos otra perfección en la criatura, la que adquiere con su movimiento u operación, y ésta es el fin de su movimiento o su operación. Pero con ninguna de las dos llega la criatura a la bondad divina, porque, como la forma y el ser de una cosa, considerados en su naturaleza, son su bien y su perfección, la sustancia compuesta no es ni su forma ni su ser; la sustancia simple creada, aunque es su forma, no es su ser. Dios, en cambio, es su esencia y su ser, como hemos señalado (c.10 y 11). Igualmente también todas las criaturas obtienen la bondad perfecta de un fin externo, pues la perfección de la bondad consiste en la consecución del fin último, y el fin último de las criaturas está fuera de ellas y es la bondad divina, que ciertamente no se ordena a un fin ulterior. Resulta, por tanto, que Dios es de todos los modos su bondad y es esencialmente bueno; las criaturas simples no son del todo su bondad porque no son su ser o porque se ordenan a algo

finem bene dispositus est; seu in cognitione quarumcumque rerum etiam supra hominem existentium, cum in sola divina cognitione desiderium hominis quietetur.

Capitulum CIX

Quod solus Deus est bonus per essentiam creaturae vero per participationem

Ex praemissis igitur apparet quod diversimode se habent ad bonitatem Deus et creaturae secundum duplicem modum bonitatis qui in creaturis considerari potest. Cum enim bonum habeat rationem perfectionis et finis, secundum duplicem perfectionem et finem creaturae attenditur duplex eius bonitas. Attenditur enim quaedam creaturae perfectio secundum quod in sua natura persistit, et haec est finis generationis aut factionis ipsius; alia vero perfectio ipsius attenditur quam consequitur per suum motum vel operationem, et haec est finis motus vel operationis ipsius. Secundum utramque vero creatura deficit a bonitate divina: nam cum forma et esse rei sit bonum et perfectio ipsius secundum quod in sua natura consideratur, substantia composita neque est sua forma neque suum esse; substantia vero simplex creata, etsi sit ipsa forma, non tamen est suum esse. Deus vero est sua essentia et suum esse, ut supra ostensum est. Similiter etiam omnes creaturae consequuntur perfectam bonitatem ex fine extrinseco: perfectio enim bonitatis consistit in adeptione ultimi finis; finis autem ultimus cuiuslibet creaturae est extra ipsam, quod est divina bonitas, quae quidem non ordinatur ad ulteriorem finem. Relinquitur igitur quod Deus modis omnibus est sua bonitas et est essentialiter bonus; creaturae vero simplices non omnino sunt sua bonitas, tum quia non sunt suum esse, tum quia ordinantur ad aliquid extrinsecum sicut ad ultimum finem; in substantiis

extrínseco como último fin. Es claro que las sustancias compuestas no son su bondad de ningún modo. Luego sólo Dios es la bondad pura y es esencialmente bueno, a las demás cosas las llamamos buenas porque participan de él.

Capítulo 110

Dios no puede perder su bondad

Por esto se ve que Dios no puede carecer de bondad en modo alguno. Lo que es esencialmente inherente a algo, no le puede faltar, así no puede quitarse del hombre el ser animal; luego tampoco es posible que Dios no sea bueno. Y por usar un ejemplo más adecuado, igual que no puede ser que el hombre no sea hombre, tampoco puede ser que Dios no sea perfectamente bueno.

Capítulo 111

La criatura puede perder su bondad

Debemos considerar cómo puede haber falta de bondad en las criaturas. Es manifiesto que algo de bondad está inseparablemente en la criatura de dos modos: uno, porque la bondad procede de su esencia otro, porque está determinada a una sola cosa. Así pues, del primer modo, la bondad que es la forma está en las sustancias simples inseparablemente, pues éstas son esencialmente su forma. Del segundo modo, no pueden perder la bondad que es el ser, pues la forma no es como la materia, que se refiere al ser y al no ser, sino que la forma

vero compositis manifiestum est quod nullo modo sunt sua bonitas. Solus igitur Deus est pura bonitas et essentialiter bonus, alia vero dicuntur bona secundum participationem aliquam ipsius.

Capitulum CX

Quod Deus non potest suam bonitatem amittere

Per hoc autem apparet quod Deus nullo modo potest deficere a bonitate. Quod enim alicui essentialiter inest non potest ei abesse, sicut animal non potest ab homine removeri; neque igitur Deum possibile est non esse bonum. Et ut magis proprio utatur exemplo, sicut non potest esse quod homo non sit homo, ita non potest esse quod Deus non sit perfecte bonus.

Capitulum CXI

Quod creatura possit deficere a sua bonitate

In creaturis autem considerandum est qualiter possit esse bonitatis defectus. Manifestum est enim quod duobus modis aliqua bonitas inseparabiliter creaturae inest: uno modo ex hoc quod ipsa bonitas est de essentia eius, alio modo ex hoc quod est determinata ad unum. Primo igitur modo, in substantiis simplicibus ipsa bonitas quae est forma inseparabiliter se habet ad ipsas, cum ipsae essentialiter sint formae. Secundo autem modo, bonum quod est esse amittere non possunt: non enim forma est sicut

es resultado del ser, aunque no es el ser mismo. Por eso queda claro que las sustancias simples no pueden perder el bien natural en que subsisten, sino que están unidas a él inseparablemente. Las sustancias compuestas, en cambio, porque no son sus formas ni su ser, tienen el bien natural de modo que se puede perder; a no ser que en ellas la materia no se refiera a formas diversas, ni al ser y al no ser, como vemos en los cuerpos celestes.

Capítulo 112

Cómo pierden bondad con sus operaciones

Pero porque no apreciamos únicamente la bondad de las criaturas como subsiste en su naturaleza, sino que la perfección de su bondad está en que se ordenen al fin, y al fin se ordenan mediante su operación, nos falta considerar cómo pierden bondad con estas operaciones que las encaminan al fin. Aquí hay que considerar, en primer lugar, que acerca de las operaciones naturales tenemos el mismo juicio que acerca de la naturaleza que las origina; por eso, cuando la naturaleza de alguno no puede sufrir deterioro, tampoco sus operaciones pueden ser deficientes; pero si la naturaleza de algo puede sufrir detrimento, también sus operaciones pueden ser defectuosas. Por eso, en las sustancias incorruptibles, tanto corpóreas como incorpóreas, no puede haber defecto de la acción natural. En los ángeles la virtud natural permanece siempre con vigor para ejercer sus operaciones, e igualmente encontramos que los movimientos de los cuerpos celestes nunca salen de sus órbitas. En cambio, en los cuerpos inferiores se dan muchos fallos en las acciones naturales por las corrupciones y deficiencias que aparecen en sus naturalezas: por deficiencia de un principio natural se produce la esterilidad

materia, quae se habet ad esse et non esse, sed forma consequitur esse, etsi etiam non sit ipsum esse. Unde patet quod substantiae simplices bonum naturae in qua subsistunt amittere non possunt, sed immutabiliter se habent in illo. Substantiae vero compositae, quia non sunt suae formae nec suum esse, bonum naturae amissibiliter habent, nisi in illis in quibus potentia materiae non se habet ad diversas formas, neque ad esse et non esse, sicut in corporibus caelestibus patet.

Capitulum CXII

Quomodo deficiunt a bonitate secundum suas operationes

Sed quia bonitas creaturae non solum consideratur secundum quod in sua natura subsistit, sed perfectio bonitatis ipsius est in hoc quod ordinatur ad finem, ad finem autem ordinatur per suam operationem, restat considerare quomodo creaturae deficiant a bonitate secundum suas operationes, quibus ordinantur ad finem. Ubi primo considerandum est quod de operationibus naturalibus idem est iudicium sicut et de natura quae est earum principium: unde quorum natura defectum pati non potest, nec in operationibus eorum naturalibus defectus accidere potest; quorum autem natura defectum pati potest, et operationes eorum deficere contingit. Unde in substantiis incorruptibilibus, sive corporeis sive incorporeis, nullus defectus naturalis actionis contingere potest: in angelis enim semper virtus naturalis manet potens ad suas operationes exercendas; similiter motus corporum caelestium numquam exorbitare invenitur. In corporibus vero inferioribus multi defectus naturalium actionum contingunt propter corruptiones et

de las plantas, la monstruosidad en la generación de los animales y otros desórdenes semejantes.

Capítulo 113

En las sustancias espirituales creadas puede haber deficiencia de la acción voluntaria

Hay acciones cuyo principio no es la naturaleza, sino la voluntad, que tiene como objeto el bien, su fin principal, y lo que conduce al fin como secundario. Así pues, la operación voluntaria se ordena al bien, igual que la operación natural se ordena a la forma por la que actúan las cosas. En consecuencia, igual que no puede haber deficiencia de las acciones naturales en las cosas que no pueden sufrir detrimento en sus formas, sino que sólo puede darse en las cosas corruptibles cuyas formas pueden deteriorarse, así las acciones voluntarias sólo pueden deteriorarse en las cosas en las que la voluntad puede apartarse del fin, mientras que es claro que no puede haber deficiencia de la acción voluntaria en aquellas cuya voluntad no puede apartarse del fin. Pero la voluntad no puede apartarse del bien que es la naturaleza misma de quien tiene voluntad, pues todo ente desea según su capacidad el ser perfecto, que es su bien propio; aunque, respecto a un bien exterior, puede ser deficiente, si se contenta con otro bien que le es connatural. Por consiguiente, no puede haber deficiencia de la acción voluntaria en aquel cuya voluntad tiene como fin último su misma naturaleza. Pero éste sólo es Dios, porque su bondad, que es el fin último de todas las cosas, es su naturaleza. El fin último de la voluntad de todos los demás agentes voluntarios no es su propia naturaleza, por eso en ellos puede haber

defectus in naturis eorum accidentes: ex defectu enim alicuius naturalis principii contingit plantarum sterilitas, monstruositas in generatione animalium et aliae huiusmodi inordinationes.

Capitulum CXIII

In substantus spiritualibus creatis potest esse defectus voluntariae actionis

Sunt autem quaedam actiones quarum principium non est natura sed voluntas, cuius obiectum est bonum, finis quidem principaliter, secundario autem quod est ad finem. Sic igitur se habet operatio voluntaria ad bonum sicut se habet naturalis operatio ad formam per quam res agit. Sicut igitur defectus naturalium actionum accidere non potest in illis quae non patiuntur defectum secundum suas formas, sed solum in corruptibilibus quorum formae deficere possunt: ita voluntariae actiones deficere quidem possunt in illis in quibus voluntas potest a fine deficere; sicubi autem non potest voluntas a fine deficere, manifestum est quod ibi defectus voluntariae actionis esse non potest. Voluntas autem deficere non potest respectu boni quod est ipsius volentis natura: quaelibet enim res suo modo appetit suum esse perfectum, quod est bonum uniuscuiusque; respectu vero boni exterioris deficere potest bono sibi connaturali contenta. Cuius igitur volentis natura est ultimus finis voluntatis ipsius, in hoc defectus voluntariae actionis contingere non potest. Hoc autem solus Deus est, nam sua bonitas, quae est ultimus finis rerum, est sua natura. Aliorum autem volentium natura non est ultimus finis voluntatis ipsorum; unde potest in eis defectus voluntariae actionis con-

deficiencia de la acción voluntaria, si la voluntad permanece aferrada al bien propio, sin dirigirse más allá, hasta el bien sumo, que es el último fin. Luego en todas las sustancias inteligentes creadas puede haber defecto de la acción voluntaria.

Capítulo 114

Qué entendemos por bien y mal en las cosas

Hay que advertir aquí que así como con la palabra *bien* entendemos el ser perfecto, con la palabra *mal* sólo entendemos la privación del ser perfecto. Porque la privación entendida en sentido propio corresponde a lo que se debe tener por naturaleza en el tiempo y forma debidos, es claro que llamamos malo a algo porque carece de la perfección que debe tener. Por eso para el hombre es malo carecer de la vista, pero no lo es para la piedra, que por naturaleza no está dotada de vista.

Capítulo 115

Es imposible que el mal sea una naturaleza

Es imposible que el mal sea una naturaleza, pues toda naturaleza es acto, es potencia o está compuesta de acto y potencia. Lo que es acto, es perfección y tiene razón de bien, pues todo lo que está en potencia apetece por naturaleza estar en acto. El bien es lo que todas las cosas apetecen. Por eso lo compuesto de acto y potencia, en cuanto participa de acto, también participa de bondad. Y la potencia, en cuanto que se ordena al acto,

tingere per hoc quod voluntas remaneat fixa in proprio bono, non tendendo ulterius in summum bonum quod est ultimus finis. In omnibus igitur substantiis intellectualibus creatis potest defectus voluntariae actionis contingere.

Capitulum CXIV

Quid nomine boni vel mali intelligatur in rebus

Est autem hic considerandum quod, sicut nomine boni intelligitur esse perfectum, ita nomine mali nihil aliud esse intelligitur quam privatio esse perfecti. Quia vero privatio proprie accepta est eius quod natum est et quando natum est et quomodo natum est haberi, manifestum est quod ex hoc aliquid dicitur malum quod caret perfectione quam debet habere. Unde homo si visu careat malum est ei, non autem malum est lapidi qui non est natus visum habere.

Capitulum CXV

Quod impossibile est malum esse aliquam naturam

Impossibile est autem malum esse aliquam naturam. Nam omnis natura vel est actus vel potentia aut compositum ex utroque. Quod autem actus est, perfectio est et boni obtinet rationem, cum id quod est in potentia appetat naturaliter esse actu; bonum vero est quod omnia appetunt. Unde et compositum ex actu et potentia, in quantum participat actum participat bonitatem. Potentia etiam in quantum ordinatur

tiene bondad, y la señal es que una potencia cuanto más capaz es de acto y de perfección, más excelente es. Resulta, por tanto, que ninguna de suyo es un mal.

Cada cosa está completa en la medida que está en acto, pues el acto es la perfección de la cosa. Y ninguno de los contrarios se completa con el añadido del otro, sino que es destruido o disminuido, y así ni siquiera el mal mejora con la participación del bien. Toda naturaleza se completa por tener el ser en acto y, así, como el ser es el bien apetecido por todos, toda naturaleza se completa por la participación del bien. Luego ninguna naturaleza es un mal.

Toda naturaleza apetece la conservación de su ser y huye de la destrucción cuanto puede. Luego, como el bien es lo que todas las cosas apetecen, y el mal, por el contrario, de lo que todas huyen, necesariamente hay que decir que todas las naturalezas de suyo son un bien, y el no ser, un mal. Pero el ser mal no es un bien, sino que lo que entra en la razón de bien es el no ser mal; luego ninguna naturaleza es un mal.

Capítulo 116

Cómo el bien y el mal son diferencias del ente, son contrarios y géneros de cosas contrarias

Nos falta, por tanto, considerar cómo el bien y el mal son considerados contrarios y géneros de cosas contrarias, y constituyen diferencias específicas en los hábitos morales. Cada uno de los contrarios es una naturaleza, y, además, lo que no es no puede ser ni género ni diferencia, pues el género se predica de las cosas en su esencia y la diferencia en su cualidad. Luego hay que saber que, igual que las cosas naturales

ad actum bonitatem habet, cuius signum est quod quanto potentia est capacior actus et perfectionis, tanto magis commendatur. Relinquitur igitur quod nulla secundum se sit malum.

Item, unumquodque secundum hoc completur quod fit in actu, nam actus est perfectio rei. Nullum autem oppositorum completur, per ammixtionem alterius, sed magis destruitur vel minuitur, et sic neque malum completur per participationem boni. Omnis autem natura completur per hoc quod habet esse in actu, et sic cum esse sit bonum ab omnibus appetibile, omnis natura completur per participationem boni; nulla igitur natura est malum.

Adhuc, quaelibet natura appetit conservationem sui esse et fugit destructionem quantum potest. Cum igitur bonum sit quod omnia appetunt, malum vero e contrario quod omnia fugiunt, necesse est dicere quod esse unamquamque naturam secundum se sit bonum, non esse vero malum. Esse autem malum non est bonum, sed magis non esse malum sub boni comprehenditur ratione; nulla igitur natura est malum.

Capitulum CXVI

Qualiter bonum et malum sunt differentiae entis et contraria et contrariorum genera

Considerandum igitur restat quomodo bonum et malum dicantur contraria et contrariorum genera, et differentiae aliquas species, scilicet habitus morales, constituentes. Contrariorum enim utrumque est natura aliqua; non ens etiam non potest esse neque genus neque differentia, cum genus praedicetur de re in eo quod quid, differentia vero

adquieren de la forma la especie, las morales la adquieren del fin que es el objeto de la voluntad, y de ella depende todo lo moral. Igual que en las cosas naturales una forma conlleva la privación de otra, por ejemplo, la forma de fuego conlleva la privación de la forma de aire o de la de madera, en las morales un fin conlleva la privación de otro. Por tanto, como el mal es la privación de la perfección debida, en las cosas naturales es un mal recibir una forma que conlleva privación de la forma debida, no por la forma sino por la privación que conlleva, así el fuego es un mal para la leña; también en las cosas morales, es un mal adherirse a un fin que conlleva privación del fin debido, no por el fin sino por la privación que le acompaña. Y así, dos acciones morales que se ordenan a dos fines contrarios difieren según el bien y el mal, y por consiguiente también difieren los hábitos contrarios, si hay en ellos diferencias de bien y mal y tienen contrariedad entre sí, no por la privación por la que calificamos el mal, sino por el fin al que acompaña la de privación.

Algunos[33] entienden que en este sentido dijo Aristóteles[34] que el bien y el mal son géneros de otros contrarios, de los morales. Pero, si lo miramos rectamente, el bien y el mal parecen más diferencias que especies en el género de las cosas morales. Por eso parece que es más acertado decir[35] que el bien y el mal son considerados géneros según la opinión de Pitágoras, que redujo todo al bien y al mal como a géneros primeros. Y esta opinión tiene algo de verdad, por cuanto en todos los contrarios uno es perfecto, mientras que el otro es defectuoso, como se ve en lo blanco y lo negro, en lo dulce y lo amargo, etc. Pero siempre lo que es perfecto pertenece a la razón de bien, lo defectuoso a la razón de mal.

in eo quod quale quid. Sciendum est igitur quod, sicut naturalia consequuntur speciem a forma, ita moralia a fine qui est voluntatis obiectum, a qua omnia moralia dependent. Sicut autem in naturalibus uni formae adiungitur privatio alterius, puta formae ignis privatio formae aeris vel ligni, ita in moralibus uni fini adiungitur privatio alterius. Cum igitur privatio perfectionis debitae sit malum, et in naturalibus formam accipere cui adiungitur privatio formae debitae malum est non propter formam sed propter privationem ei adiunctam, sicut ignis malum est ligno; et in moralibus etiam inhaerere fini cui adiungitur privatio finis debiti malum est, non propter finem sed propter privationem adiunctam. Et sic duae actiones morales quae ad contrarios fines ordinantur secundum bonum et malum differunt, et per consequens contrarii habitus, quasi bono et malo differenciis existentibus et contrarietatem ad invicem habentibus, non propter privationem ex qua dicitur malum, sed propter finem cui privatio adiungitur.

Per hunc etiam modum quidam intelligunt ab Aristotele dictum quod bonum et malum sunt genera aliorum contrariorum, scilicet moralium; sed si recte attendatur, bonum et malum in genere moralium magis sunt ut differentiae quam ut species. Unde melius videtur dicendum quod bonum et malum dicuntur genera secundum positionem Pythagorae, qui omnia reduxit ad bonum et malum sicut ad prima genera: quae quidem positio habet aliquid veritatis in quantum omnium contrariorum unum est perfectum et alterum diminutum, ut patet in albo et nigro, dulci et amaro, et sic de aliis; semper autem quod perfectum est pertinet ad rationem boni, quod autem diminutum ad rationem mali.

---

[33] BUENAVENTURA, *Super Sent.* l.2 d.41 a.1 q.1 fund.1.
[34] *Cat.* c.11 (Bk 14a23-25).
[35] Cf. *Cont. Gent.* l.3 c.9: BAC 2,90.

Capítulo 117

Nada puede ser esencial ni sumamente mal, sino que el mal es la corrupción de un bien

Aceptado, por tanto, que el mal es la privación de una perfección debida, ya queda aclarado que el mal corrompe al bien por ser su privación; así decimos que la ceguera corrompe la vista, porque es corrupción de la vista. Pero no corrompe todo el bien, porque arriba (c.115) hemos dicho que no sólo la forma es bien, sino que también lo es la potencia para la forma, y esta potencia es el sujeto de la privación como lo es también de la forma. Por eso es necesario que el sujeto del mal sea un bien, no ciertamente el opuesto al mal, sino el que es potencia para ese mal.

Esto también aclara que no todo bien puede ser sujeto del mal, sino únicamente el bien que está en potencia para una perfección que se puede perder. Por eso en los seres que sólo son acto, o en los que el acto no puede separarse de la potencia, no puede haber mal en cuanto al acto.

Con esto también queda claro que no puede haber nada que sea esencialmente mal, pues es necesario que el mal se apoye siempre en un sujeto bueno. Y por eso mismo nada puede ser sumamente malo, igual que hay uno sumamente bueno, que es esencialmente bien.

Por lo mismo, también vemos que el mal sólo puede ser deseado o hacer algo en virtud del bien asociado. Lo deseable es perfección y fin, y el principio de la acción es la forma. Pero si a una perfección o forma se le une la privación de otra perfección o forma, puede suceder accidentalmente que una privación o un mal sea deseado y que sea principio de alguna acción, no en cuanto que es mal sino por el bien al que está unido; igual que un músico puede edificar si también es constructor, no por ser músico.

Capitulum CXVII

Quod nihil potest esse essentialiter malum vel summe, sed est corruptio alicuius boni

Habito igitur quod malum est privatio perfectionis debitae, iam manifestum fit qualiter malum corrumpit bonum, in quantum scilicet est eius privatio, sicut et caecitas dicitur corrumpere visum, quia est ipsa visus corruptio. Nec tamen totum bonum corrumpit, quia supra dictum est quod non solum forma est bonum sed etiam potentia ad formam, quae quidem potentia est subiectum privationis sicut et formae. Unde oportet quod subiectum mali sit bonum, non quidem quod est oppositum malo, sed quod est potentia ad ipsum.

Ex quo etiam patet quod non quodlibet bonum potest esse subiectum mali, sed solum bonum quod est in potentia respectu alicuius perfectionis qua potest privari; unde in hiis quae solum actus sunt, vel in quibus actus a potentia separari non potest, quantum ad hoc non potest esse malum.

Patet etiam ex hoc quod non potest esse aliquid quod sit essentialiter malum, cum semper oporteat malum in aliquo subiecto bono fundari; ac per hoc nihil potest esse summe malum, sicut est summe bonum quod est essentialiter bonum.

Secundum eadem etiam patet quod malum non potest esse desideratum, neque aliquid agere nisi virtute boni adiuncti. Desiderabile enim est perfectio et finis, principium vero actionis est forma. Quia vero uni perfectioni vel formae adiungitur privatio alterius perfectionis aut formae, contingit per accidens quod privatio seu malum desideratur et est alicuius actionis principium, non in quantum est malum sed propter bonum adiunctum, sicut musicus aedificat non in quantum musicus, sed in quantum aedificator.

Con esto queda claro igualmente que es imposible que el mal sea primer principio, precisamente porque lo que es principio por accidente es posterior a lo que es principio de suyo.

Capítulo 118

El bien es el sujeto en que se fundamenta el mal

Si alguno quisiera objetar contra lo dicho que el bien no puede ser sujeto del mal, porque uno de los opuestos no es sujeto del otro, y porque no hallamos en los otros opuestos que se den juntos, debe considerar que los otros opuestos son de un género determinado. El bien y el mal, en cambio, son comunes. Y porque todo ente en cuanto tal es bueno, toda privación en cuanto tal es mala. Por eso, igual que es necesario que el sujeto de la privación sea un ente, también es un bien; pero no es necesario que el sujeto de una privación sea el blanco o el dulce o el vidente, porque estas cosas no se dicen del ente en cuanto tal. Y por eso lo negro no está en lo blanco, ni el ciego en el vidente, pero el mal sí está en el bien, del mismo modo que la ceguera está en el sujeto de la vista. No llamamos vidente al sujeto de la vista, porque vidente no es algo común a todo ente.

Capítulo 119

Los dos géneros de mal

Porque el mal es privación y defecto, y el defecto, como se desprende de lo dicho (c.112), puede darse en algo no sólo considerado en su naturaleza, sino en cuanto que se ordena a un fin con su operación, se

Ex quo, etiam patet quod impossibile est malum esse primum principium, eo quod principium per accidens est posterius eo quod est per se.

Capitulum CXVIII

Quod malum fundatur in bono sicut in subiecto

Si quis autem contra praedicta obicere velit quod bonum non potest esse subiectum mali, eo quod unum oppositorum non sit subiectum alterius nec unquam in aliis oppositis invenitur quod sint simul, considerare debet quod alia opposita sunt alicuius generis determinati, bonum autem et malum communia sunt. Nam omne ens in quantum huiusmodi bonum est, omnis autem privatio in quantum talis est mala. Unde sicut subiectum privationis oportet esse ens, ita et bonum; non autem subiectum privationis oportet esse album aut dulce aut videns, quia haec non dicuntur de ente in quantum huiusmodi. Et ideo nigrum non est in albo nec caecum in vidente, sed malum est in bono sicut et caecitas est in subiecto visus; sed quod subiectum visus non dicatur videns, hoc est quia videns non est commune omni enti.

Capitulum CXIX

De duplici genere mali

Quia igitur malum est privatio et defectus, defectus autem, ut ex dictis patet, potest contingere in re aliqua non solum secundum quod in natura sua consideratur, sed etiam secundum quod per actionem ordinatur ad finem: consequens est ut malum utroque

sigue que de ambos modos hablamos de mal, es decir, en cuanto defecto en la cosa misma, como la ceguera es un mal del animal, y en cuanto defecto de la acción, así la cojera indica una acción con defecto. Por consiguiente, llamamos pecado al mal de una acción ordenada a un fin y que no se ordena a ese fin debidamente, tanto en las acciones voluntarias como en las naturales. Peca un médico en su acción cuando no obra convenientemente para la salud; la naturaleza también peca en su acción cuando no engendra un ser con la debida disposición y forma, como cuando aparecen monstruos en la naturaleza.

Capítulo 120

Los tres géneros de acción, y el mal de culpa

Pero hay que saber que la acción a veces está en la potestad del agente, así son todas las acciones voluntarias. Llamo acción voluntaria a aquella cuyo principio está en el agente conocedor de lo que constituye su acto. Pero a veces hay acciones que no son voluntarias, tales son las violentas, cuyo principio es exterior, y las acciones naturales o que se realizan por ignorancia, porque no proceden de un principio cognoscente. Así pues, si en las acciones no voluntarias ordenadas a un fin aparece un defecto, lo llamamos únicamente pecado; pero si surge en las acciones voluntarias, no hablamos sólo de pecado sino de culpa, porque el agente, al ser dueño de su acción, es digno de vituperio y pena. Si hay acciones mixtas, que tienen algo de voluntario y algo de involuntario, la culpa disminuye cuanto más de involuntario interviene. Pero porque la acción natural sigue a la naturaleza de la cosa, es claro que en las cosas incorruptibles, cuya naturaleza no puede cambiar, no puede haber pecado de acción natural. En cambio, la voluntad de la criatura inteligente puede

modo dicatur, scilicet secundum defectum in ipsa re, prout caecitas est quoddam malum animalis, et secundum defectum in actione, prout claudicatio significat actionem cum defectu. Malum igitur actionis ad aliquem finem ordinatae ad quem non debito modo se habet peccatum dicitur, tam in voluntariis quam in naturalibus. Peccat enim medicus in actione sua dum non operatur convenienter ad sanitatem; et natura etiam peccat in sua operatione dum non ad debitam dispositionem et formam rem generatam producit, sicut cum accidunt monstra in natura.

Capitulum CXX

De triplici genere actionis et de malo culpae

Sed sciendum quod actio aliquando est in potestate agentis, ut sunt omnes voluntariae actiones: voluntariam autem actionem dico cuius principium est in agente sciente ea in quibus actus consistit. Aliquando vero actiones non sunt voluntariae, cuiusmodi sunt actiones violentae, quarum principium est extra, et actiones naturales vel quae per ignorantiam aguntur, quia non procedunt a cognitivo principio. Si igitur in actionibus non voluntariis ordinatis ad finem defectus accidat, peccatum tantum dicitur; si autem accidat in actionibus voluntariis, dicitur non solum peccatum sed culpa, eo quod agens, cum sit dominus suae actionis, vituperio dignus est et poena. Si quae vero actiones sunt mixtae, habentes scilicet aliquid de voluntario et aliquid de involuntario, tanto minoratur culpa quanto plus ibi de involuntario admiscetur. Quia vero naturalis actio rei naturam sequitur, manifestum est quod in rebus incorruptibilibus, quarum natura transmutari non potest, naturalis actionis peccatum accidere non potest. Voluntas autem

sufrir defecto en su acción voluntaria, como antes hemos señalado (c.113). Por eso resulta que, aunque carecer del mal de naturaleza es común a todas las cosas incorruptibles, carecer del mal de culpa por exigencia de la propia naturaleza, algo que sólo puede darse en una naturaleza racional, lo hallamos únicamente en Dios.

Capítulo 121

Algún mal tiene razón de pena y no de culpa

Igual que el defecto de una acción voluntaria constituye razón de pecado y de culpa, la carencia de un bien impuesta en pago de una culpa, contra la voluntad de quien la sufre, tiene razón de pena. La pena se impone como medicina y como reparación de la culpa. Como medicina, por cuanto el hombre se retrae de la culpa por la pena; con tal de no sufrir algo que contraría a su voluntad, deja de hacer una acción desordenada que habría sido del agrado de su voluntad. Y también repara la culpa, porque mediante la culpa el hombre sobrepasa los límites del orden natural, al conceder a su voluntad más de lo conveniente; por eso mediante la pena, con la que se sustrae algo a la voluntad, es reconducido al orden de la justicia. De ahí que no sea adecuada la pena impuesta por una culpa si no contraría a la voluntad más de lo que le agrada la culpa.

Capítulo 122

Todas las penas no contrarían igual a la voluntad

No toda pena es contraria a la voluntad del mismo modo. Hay penas que son contrarias a lo que el hombre quiere en acto, y éstas son las que

cuiuslibet intellectualis creaturae defectum pati potest in voluntaria actione, ut supra ostensum est. Unde relinquitur quod, licet carere malo naturae omnibus incorruptibilibus sit commune, carere tamen ex necessitate suae naturae malo culpae, cuius sola rationalis natura est capax, solius Dei proprium invenitur.

Capitulum CXXI

Quod aliquod malum habet rationem poenae et non culpae

Sicut autem defectus actionis voluntariae constituit rationem peccati et culpae, ita defectus cuiuslibet boni pro culpa illatus contra voluntatem eius cui infertur poenae obtinet rationem. Poena enim infertur ut medicina culpae et ut ordinativa ipsius. Ut medicina quidem in quantum homo propter poenam retrahitur a culpa, dum ne patiatur quod est suae contrarium voluntati, dimittit agere inordinatam actionem quae suae foret placita voluntati. Est etiam ordinativa ipsius, quia per culpam homo transgreditur metas ordinis naturalis, plus suae voluntati tribuens quam oportet; unde ad ordinem iustitiae fit reductio per poenam per quam subtrahitur aliquid voluntati. Unde patet quod conveniens poena pro culpa non redditur, nisi plus contrarietur voluntati poena quam placeat culpa.

Capitulum CXXII

Quod non eodem modo omnis poena contrariatur voluntati

Non eodem autem modo omnis poena est contra voluntatem quaedam enim poena est contra id quod homo actu vult, et haec poena maxime sentitur; quaedam vero non

más se sienten. Otras contrarían a la voluntad no en acto sino en hábito, como cuando a alguien se le despoja de algo, por ejemplo de un hijo o de una posesión, sin que él lo sepa. Esta ignorancia hace que la pena no sea contraria a la voluntad en acto, sería contraria a la voluntad si se supiera. A veces la pena contraría a la voluntad según la naturaleza de la potencia, pues la voluntad se ordena por naturaleza al bien. Por eso, si alguien es privado de una virtud, a veces esto no es contra su voluntad actual, porque puede despreciar la virtud; ni contra su voluntad habitual, porque podría estar dispuesto por hábito a desear lo contrario a la virtud. Pero es contra la rectitud natural de la voluntad, con la que el hombre apetece por naturaleza la virtud.

Con eso también queda claro que el grado de las penas puede medirse de dos modos: según la cantidad de bien que se sustrae con la pena, y según sea más o menos contrario a la voluntad. A veces es menos contrario a la voluntad verse privado de un bien mayor que de otro menor.

Capítulo 123

La providencia divina gobierna todo

Con lo dicho puede quedar claro que la providencia divina gobierna todas las cosas. Todo lo ordenado al fin de un agente es dirigido a ese fin por el agente; por ejemplo, todos los que están en un ejército se ordenan al fin del jefe, que es la victoria, y es el jefe quien les dirige al fin. Antes (c.101) hemos visto que todas las cosas tienden con sus acciones al fin que es la bondad divina; luego todas son dirigidas hacia el fin por Dios, de quien es propio este fin. Pero esto es ser regido y gobernado por la providencia de alguien. Luego todas las cosas son regidas por la providencia divina.

contrariatur voluntati in actu sed in habitu, sicut cum aliquis privatur re aliqua, puta filio vel possessione, eo ignorante: unde per hoc non agitur actu aliquid contra eius voluntatem, esset autem contrarium voluntati si sciret. Quandoque vero poena contrariatur voluntati secundum naturam ipsius potentiae. Voluntas enim naturaliter ordinatur ad bonum. Unde si aliquis privetur virtute, quandoque quidem non est contra actualem voluntatem eius, quia forte virtutem contemnit; neque contra habitualem, quia forte est dispositus secundum habitum ad volendum contraria virtuti; est tamen contra naturalem rectitudinem voluntatis qua homo naturaliter appetit virtutem.

Ex quo etiam patet quod gradus poenarum dupliciter mensurari possunt: uno modo secundum quantitatem boni quod per poenam privatur; alio modo secundum quod magis vel minus est contrarium voluntati: quandoque enim minus est contrarium voluntati maiori bono privari quam privari minori.

Capitulum CXXIII

Quod omnia reguntur divina providentia

Ex praedictis autem manifestum esse potest quod omnia divina providentia gubernantur. Quaecumque enim ordinantur ad finem alicuius agentis ab illo agente diriguntur in finem sicut omnes qui sunt in exercitu ordinantur ad finem ducis qui est victoria, et ab ipso diriguntur in finem. Supra autem ostensum est quod omnia suis actionibus tendunt in finem divinae bonitatis; ab ipso igitur Deo, cuius hic finis proprius est, omnia diriguntur in finem. Hoc autem est providentia alicuius regi et gubernari; omnia igitur divina providentia reguntur.

Hallamos que las cosas que pueden obrar mal y no se comportan siempre igual, son ordenadas por las que se comportan siempre del mismo modo; por ejemplo, todos los movimientos de los cuerpos inferiores, que pueden obrar mal, tienen orden según el movimiento invariable del cuerpo celeste. Pero todas las criaturas son mutables y pueden obrar mal, pues podemos encontrar defectos de acción voluntaria originados por su propia naturaleza en las criaturas inteligentes, y las otras criaturas tienen movimiento de generación y de corrupción o al menos en el espacio. Únicamente Dios es indefectible. Luego resulta que todas las cosas están ordenadas por él.

Las cosas que son por participación tienen su causa en algo que es por esencia; pues todas las cosas encendidas tienen al fuego como causa de su ignición de algún modo. Luego, como únicamente Dios es bueno por esencia, mientras que todas las demás cosas tienen el complemento de la bondad por participación, es necesario que todas sean llevadas al complemento de la bondad por Dios. Esto es ser dirigido y gobernado, pues una cosa es dirigida y gobernada cuando es puesta en el orden del bien. Luego todas las cosas son gobernadas y dirigidas por Dios.

Capítulo 124

Dios dirige las criaturas inferiores mediante las superiores

De acuerdo con esto es necesario que Dios dirija las criaturas inferiores mediante las superiores. Llamamos criaturas superiores a las que son más perfectas en bondad; pero las criaturas alcanzan de Dios su rango de bondad según son dirigidas por él. Luego las criaturas superiores

Adhuc, ea quae deficere possunt et non semper eodem modo se habent, ordinari inveniuntur ab hiis quae semper eodem modo se habent, sicut omnes motus corporum inferiorum, qui defectibiles sunt, ordinem habent secundum invariabilem motum caelestis corporis. Omnes vero creaturae mutabiles aut defectibiles sunt. Nam in creaturis intellectualibus, quantum ex eorum natura est, defectus voluntariae actionis inveniri potest; creaturae vero aliae motu participant vel secundum generationem et corruptionem, vel secundum locum tantum: solus autem Deus est in quem nullus defectus cadere potest. Relinquitur igitur quod omnia alia ordinantur ab ipso.

Item, ea quae sunt per participationem reducuntur in id quod est per essentiam sicut in causam: omnia enim ignita suae ignitionis ignem causam habent aliquo modo. Cum igitur solus Deus per essentiam sit bonus, cetera vero omnia per quandam participationem complementum obtineant bonitatis, necesse est quod omnia ad complementum bonitatis perducantur a Deo. Hoc autem est regi et gubernari; secundum hoc enim aliqua gubernantur vel reguntur quod in ordine boni statuuntur. Omnia igitur gubernantur et reguntur a Deo.

Capitulum CXXIV

Quod Deus per superiores creaturas regit inferiores

Secundum hoc autem oportet quod inferiores creaturae a Deo per superiores regantur. Secundum hoc enim aliquae creaturae superiores dicuntur quod in bonitate perfectiores existunt; ordinem autem boni creaturae consequuntur a Deo in quantum reguntur ab ipso: sic igitur superiores creaturae plus participant de ordine divinae gubernationis

participan más del orden del gobierno divino que las inferiores. Pero lo que participa más de una perfección se relaciona con lo que participa menos, como el acto con la potencia y como el agente con el paciente. Luego las criaturas superiores se relacionan con las inferiores en el orden de la providencia divina como agentes con pacientes y, por tanto, las inferiores son gobernadas mediante las superiores.

Es propio de la bondad divina comunicar su semejanza a las criaturas, pues por eso decimos que Dios hizo todas las cosas por su bondad, como se concluye de lo dicho (c.101). Pero pertenece a la perfección de la bondad divina que él mismo sea bueno, y que conduzca los otros seres a la bondad. Luego comunica ambas cosas a las criaturas: que sean buenas en sí mismas, y que una lleve a otra a la bondad. Por tanto, así, mediante unas criaturas lleva a las otras a la bondad. Pero es necesario que dirijan las superiores, pues lo que participa de la semejanza de la forma y de la acción de un agente es más perfecto que lo que participa sólo de la forma y no de la acción; igual que la luna recibe la luz del sol más perfectamente que los cuerpos opacos, porque ella no sólo es lúcida sino que también ilumina, mientras que éstos sólo son iluminados pero no iluminan. Luego Dios gobierna las criaturas inferiores mediante las superiores.

El bien de muchos es mejor que el bien de uno solo y, por consiguiente, es más representativo de la bondad divina, que es el bien de todo el universo. Pero si la criatura superior, que participa de una bondad más abundante de Dios, no cooperara al bien de las criaturas inferiores, esa abundancia de bondad sería solamente de uno; se hace común de muchos cuando coopera al bien de muchos. Luego pertenece a la bondad divina que Dios dirija las criaturas inferiores mediante las superiores.

quam inferiores. Quod autem magis participat quamcumque perfectionem, comparatur ad id quod minus ipsam participat, sicut actus ad potentiam et agens ad patiens; superiores igitur creaturae comparantur ad inferiores in ordine divinae providentiae sicut agentes ad patientes: per superiores igitur inferiores creaturae gubernantur.

Item, ad divinam bonitatem pertinet ut suam similitudinem communicet creaturis; sic enim propter suam bonitatem Deus omnia dicitur fecisse, ut ex supradictis patet. Ad perfectionem autem divinae bonitatis pertinet, et quod in se bonus sit et quod alia ad bonitatem inducat; utrumque igitur creaturae communicat, et quod in se bona sit et quod una aliam ad bonum inducat. Sic igitur per quasdam creaturas alias ad bonum ducit. Has autem oportet esse superiores creaturas: nam quod participat ab aliquo agente similitudinem formae ipsius et actionis, perfectius est eo quod participat similitudinem formae et non actionis, sicut luna perfectius recipit lumen a sole, quae non solum fit lucida sed etiam illuminat, quam corpora opaca quae illuminantur tantum et non illuminant. Deus igitur per creaturas superiores inferiores gubernat.

Adhuc, bonum multorum melius est quam bonum unius tantum, et per consequens est magis divinae bonitatis repraesentativum quae est bonum totius universi. Si autem creatura superior, quae abundantiorem bonitatem a Deo participat, non cooperaretur ad bonum inferiorum creaturarum, illa abundantia bonitatis esset unius tantum; per hoc autem fit communis multorum quod ad bonum multorum cooperatur: pertinet igitur hoc ad divinam bonitatem ut Deus per superiores creaturas inferiores regat.

Capítulo 125

Las sustancias inteligentes superiores dirigen a las inferiores

Por tanto, dado que las criaturas inteligentes son superiores a las otras criaturas, como ha quedado claro (c.75), es manifiesto que Dios gobierna todas las demás criaturas mediante las inteligentes. Además, como entre las criaturas inteligentes unas son superiores a otras, Dios dirige las inferiores mediante las superiores. Esto hace que los hombres, que ocupan el lugar más bajo en el orden de naturaleza entre las sustancias inteligentes, sean gobernados por los espíritus superiores, que son llamados ángeles, es decir mensajeros, porque anuncian a los hombres las cosas de Dios. Los mismos ángeles inferiores son regidos por los superiores, por cuanto entre ellos hay diversas jerarquías, los principados sagrados, y en cada una de ellas diversos órdenes.

Capítulo 126

Grados y órdenes de los ángeles

Y porque la operación de toda sustancia inteligente en cuanto tal procede del entendimiento, es necesario hallar diversidad de operación, de primacía y de orden en las sustancias inteligentes según el diverso nivel de inteligencia. Cuanto más sublime y digno es un entendimiento, puede considerar las razones de los efectos en una causa más alta y más universal. Antes también hemos dicho (c.78) que el entendimiento superior tiene especies inteligibles más universales. Así pues, el primer grado de entender que corresponde a las sustancias inteligentes es ver las razones de los efectos en la primera causa, en Dios, y por consiguiente las razones

Capitulum CXXV

Quod inferiores substantiae intellectuales reguntur per superiores

Quia igitur intellectuales creaturae ceteris creaturis sunt superiores, ut ex praemissis patet, manifestum est quod per creaturas intellectuales omnes aliae creaturae gubernantur a Deo. Item, cum inter ipsas creaturas intellectuales quaedam aliis sint superiores, per superiores inferiores reguntur a Deo. Unde fit ut homines, qui infimum locum secundum naturae ordinem in substantiis intellectualibus tenent, gubernentur per superiores spiritus, qui eo quod divina hominibus annuntiant angeli vocantur, id est nuntii; ipsorum etiam angelorum inferiores per superiores reguntur, secundum quod in ipsis diversae hierachiae, id est sacri principatus, et in singulis hierarchiis diversi ordines distinguuntur.

Capitulum CXXVI

De gradu et ordine angelorum

Et quia omnis substantiae intellectualis operatio in quantum huiusmodi ab intellectu procedit, oportet ut secundum diversum intelligentiae modum diversitas operationis et praelationis et ordinis in substantiis intellectualibus inveniatur. Intellectus autem quanto est sublimior seu dignior, tanto magis in altiori et universaliori causa rationes effectuum considerare potest. Superius etiam dictum est quod superior intellectus species intelligibiles universaliores habet. Primus igitur intelligendi modus substantiis intellectualibus conveniens est ut in ipsa prima causa, scilicet Deo, effectuum rationes percipiant, et per

de sus obras, pues mediante ellas Dios dispone los efectos inferiores. Esto es lo propio de la primera jerarquía, que se divide en tres órdenes según las tres cosas que advertimos en todo arte operativo: 1) el fin, que proporciona las razones de las obras; 2) las razones de las obras, presentes en la mente del artífice; 3) la aplicación de las razones a los efectos. Por tanto, pertenece al primer orden observar los efectos en el mismo sumo bien, como último fin de las cosas y, por eso, se llama de los *Serafines*, que significa ardientes o encendidos, por el fervor de su amor, pues el objeto del amor es el bien. Lo propio del segundo orden es contemplar los efectos de Dios en las razones inteligibles, como están en Dios, de ahí que se les llame *Querubines*, por la plenitud de su ciencia. Lo característico del tercer orden es considerar en Dios cómo participan de él las criaturas mediante las razones inteligibles aplicadas a los efectos, y por eso los llamamos *Tronos*, pues tienen a Dios asentado en ellos.

El segundo modo de entender es considerar las razones de los efectos como están en las causas universales, y esto es lo propio de la segunda jerarquía; que a su vez se divide en tres órdenes de acuerdo a las tres cosas que pertenecen a las causas universales, sobre todo a las que actúan según el entendimiento. La primera es planificar lo que se va a hacer, por eso en las cosas artificiales las artes supremas son las preceptivas, que llamamos arquitectónicas; y por esto el primer orden de esta jerarquía recibe el nombre de *Dominaciones*, pues es propio del señor[36] mandar y planificar. Lo segundo que encontramos en las causas universales es lo que mueve en primer lugar a obrar, como si tuviera el principado de la ejecución. Este segundo orden de esta jerarquía se llama *Principados* según Gregorio[37], o *Virtudes* según Dionisio[38], para que se entienda con ell que obrar en primer lugar es lo más virtuoso. La tercera cosa que halla

consequens suorum operum, cum per eas Deus inferiores effectus dispensat. Et hoc est proprium primae hierachiae, quae in tres ordines dividitur secundum tria quae in qualibet operativa arte considerantur: quorum primum est finis ex quo rationes operum sumuntur, secundum est rationes operum, in mente artificis existentes, tertium est applicationes rationum ad effectus. Primi igitur ordinis est in ipso summo bono, prout est ultimus finis rerum, de effectibus edoceri: unde ab ardore amoris Seraphin vocantur, quasi ardentes vel incendentes, amoris enim obiectum est bonum. Secundi vero ordinis est effectus Dei in ipsis rationibus intelligibilibus contemplari, prout sunt in Deo: unde Cherubin dicuntur a plenitudine scientiae. Tertii vero ordinis est considerare in ipso Deo quomodo a creaturis participetur rationibus intelligibilibus ad effectus applicatis: unde ab habendo in se Deum insidentem Throni sunt dicti.

Secundus autem intelligendi modus est rationes effectuum prout sunt in causis universalibus considerare, et hoc est proprium secundae hierarchiae; quae iterum in tres ordines dividitur secundum tria quae ad universales causas, et maxime secundum intellectum agentes, pertinent. Quorum primum est praeordinare quae agenda sunt, unde in artificialibus supremae artes praeceptivae sunt, quae architectonicae dicuntur: et ex hoc primus ordo huius hierachiae Dominationes vocatur, domini enim est praecipere et praeordinare. Secundum vero quod in causis universalibus invenitur est aliquid primo movens ad opus, quasi principatum executionis habens: et ex hoc secundus ordo huius hierachiae Principatus vocatur secundum Gregorium, vel Virtutes secundum Dyonisium, ut virtutes intelligantur ex eo quod primo operari maxime est virtuosum

[36] Conviene recordar que en latín *señor* se dice *dominus*.
[37] *In Evang.* l.2 hom.34: ML 76,1249D; CCL 141,305.
[38] *De cael. Hier.* c.8 § 1: MG 3,237D; Dion. 873.

mos en las causas universales es lo que remueve cuanto impide la ejecución; por eso el tercer orden de esta jerarquía es el de las *Potestades*, cuyo oficio consiste en refrenar todo lo que pudiera dificultar la ejecución de la ordenación divina; por eso también decimos que retienen a los demonios.

El tercer modo de entender es considerar las razones de los efectos en los efectos mismos, y esto es propio de la tercera jerarquía, que es la que nos preside inmediatamente a nosotros, que recibimos de los efectos el conocimiento de los efectos. Y esta jerarquía también tiene tres órdenes. El inferior se llama *Ángeles*, porque comunican a los hombres lo que pertenece a su gobierno, por eso también los llamamos *custodios*. Sobre este orden está el de los *Arcángeles*, que anuncian a los hombres lo que supera la razón, como los misterios de la fe. El orden supremo de esta jerarquía es, según Gregorio[39], el de las *Virtudes*, porque realizan cosas que superan la naturaleza para confirmar lo que se nos anuncia y es superior a la razón; por eso es propio de las Virtudes hacer milagros. Según Dionisio[40], en cambio, el orden supremo de esta jerarquía se llama *Principados*, para que entendamos que son los Príncipes que presiden cada pueblo, los Ángeles quienes presiden cada hombre, y los Arcángeles quienes indican a cada hombre lo que pertenece a la salvación de todos.

Y porque la potencia inferior obra en virtud del orden superior, el orden inferior realiza lo que pertenece al orden superior en cuanto que obra por su virtud. Los órdenes superiores tienen lo que es propio de los órdenes inferiores con mayor excelencia. Por eso entre ellos todo es de algún modo común. No obstante, los órdenes reciben un nombre propio de lo propiamente peculiar de cada uno de ellos, aunque el orden ínfimo conserva el nombre común, como si obrara con la virtud de todos. Pero porque es propio del superior influir en el inferior, y la

Tertium autem quod in causis universalibus reperitur est aliquid impedimenta executionis removens: unde et tertius ordo huius hierachiae est Potestatum, quarum officium est omne quod posset obviare executioni divini imperii coercere; unde et demones arcere dicuntur.

Tertius vero intelligendi modus est rationes effectuum in ipsis effectibus considerare, et hoc est proprium tertiae hierachiae; quae immediate nobis praeficitur qui ex effectibus cognitionem de ipsis effectibus accipimus. Quae etiam tres ordines habet, quorum infimus Angeli nominantur ex eo quod hominibus annuntiant ea quae ad eorum gubernationem pertinent, unde et hominum custodes dicuntur. Supra hunc autem est ordo Archangelorum, per quem hominibus ea quae sunt supra rationem nuntiantur, sicut mysteria fidei. Supremus autem huius hierachiae ordo secundum Gregorium Virtutes dicuntur, ex eo quod ea quae sunt supra naturam operantur in argumentum eorum quae nobis supra rationem nuntiantur: unde ad Virtutes pertinere dicitur miracula facere. Secundum Dyonisium vero supremus ordo huius hierachiae Principatus dicitur, ut Principes intelligamus qui singulis gentibus praesunt, Angelos qui singulis hominibus, Archangelos qui singularibus hominibus ea quae sunt ad communem salutem pertinentia denuntiant.

Et quia inferior potentia in virtute superioris agit, inferior ordo ea quae sunt superioris exercet in quantum agit eius virtute, superiores vero ea quae sunt inferiorum propria excellentius habent; unde omnia in eis sunt quodam modo communia, tamen propria noniina sortiuntur ex hiis quae unicuique secundum se conveniunt. Infimus autem ordo commune sibi nomen retinuit quasi in virtute omnium agens. Et quia

[39] *In Evang.* l.2 hom.34: ML 76,1249D; CCL 141,305.
[40] *De cael. Hier.* c.9 § 1: MG 3,257B; Dion. 893.

acción intelectual consiste en instruir o enseñar, cuando los ángeles superiores instruyen a los inferiores, decimos que los purifican, iluminan y perfeccionan. Los purifican, porque quitan la ignorancia; los iluminan, porque refuerzan el entendimiento de los inferiores con su luz para que comprendan algo más elevado; los perfeccionan, porque los llevan a la perfección de una ciencia superior: estas tres cosas suponen adquirir ciencia, como dice Dionisio[41]. Pero esto no quita que todos los ángeles, incluso los inferiores, vean la esencia divina, pues aunque todos los espíritus bienaventurados vean a Dios por esencia, unos lo ven más perfectamente que otros, como puede advertirse por lo dicho. Cuanto más perfectamente se conoce una causa, tantos más efectos de ella son conocidos en ella. Así pues, los ángeles superiores instruyen a los inferiores sobre los efectos divinos que ellos conocen y no conocen éstos, pero no sobre la esencia divina que todos ven directamente.

Capítulo 127

Los cuerpos superiores ordenan los cuerpos inferiores, pero no al entendimiento humano

Del mismo modo que Dios gobierna las sustancias inteligentes inferiores mediante las superiores, también ordena los cuerpos inferiores mediante los superiores. Por eso todos los movimientos de los cuerpos inferiores están causados por los movimientos de los cuerpos celestes, y por virtud de los cuerpos celestes los inferiores reciben las formas y las especies, igual que las razones inteligibles de las cosas llegan a los espíritus inferiores a través de los espíritus superiores. Pero como en el orden

superioris est in inferiorem agere, actio vero intelligibilis est instruere vel docere, superiores angeli in quantum inferiores instruunt dicuntur eos purgare, illuminare et perficere. Purgare quidem, in quantum nescientiam removent; illuminare vero, in quantum suo lumine inferiorum intellectus confortant ad aliquid altius capiendum; perficere vero, in quantum eos ad superioris scientiae perfectionem perducunt. Nam haec tria ad assumptionem scientiae pertinent, ut Dyonisius dicit. Nec tamen per hoc removetur quin omnes angeli etiam infimi divinam essentiam videant: licet enim unusquisque beatorum spirituum Deum per essentiam videat, unus tamen alio eum perfectius videt, ut ex superioribus patere potest. Quanto autem aliqua causa perfectius cognoscitur, tanto plures effectus eius cognoscuntur in ea; de effectibus igitur divinis quos superiores angeli cognoscunt in Deo, prae aliis, inferiores instruunt, non autem de essentia divina quam omnes immediate vident.

Capitulum CXXVII

Quod per superiora corpora inferiora, non autem intellectus humanus, disponuntur

Sicut igitur intellèctualium substantiarum una per alteram divinitus gubernatur, inferior scilicet per superiorem, ita et inferiora corpora per superiora divinitus disponuntur. Unde omnes motus inferiorum a motibus corporum caelestium causantur, et ex virtute caelestium corporum haec inferiora formas et species consequuntur, sicut et rationes rerum intelligibiles ad inferiores spiritus per superiores deveniunt. Cum autem intellectualis substantia in ordine rerum omnibus corporibus praeferatur, non est con-

[41] *De cael. Hier.* c.7 § 3: MG 3,209C; Dion. 858.

de las cosas la sustancia inteligente es preferida a todos los cuerpos, no es adecuado a este orden de la providencia que Dios regule las sustancias inteligentes mediante sustancias corpóreas. Luego, como el alma humana es una sustancia inteligente, es imposible que sea ordenada por los movimientos de los cuerpos celestes en cuanto a su entender y querer; y, por tanto, los cuerpos celestes no ejercen directamente influjo en el entendimiento humano ni en la voluntad.

Los cuerpos sólo obran mediante movimiento; luego todo lo que recibe la acción de un cuerpo, es movido por éste. Pero el alma humana según la parte intelectiva, en la que está la voluntad, es imposible que sea movida con un movimiento corporal, puesto que el entendimiento no es acto de órgano corporal. Luego es imposible que el alma humana, en cuanto a su entendimiento o su voluntad, sufra el influjo de los cuerpos celestes.

Lo que procede del influjo de los cuerpos celestes en los cuerpos inferiores, es natural. Si, por tanto, las operaciones del entendimiento y de la voluntad provinieran del influjo de los cuerpos celestes, procederían de un instinto natural, y así el hombre no diferiría en sus actos de los demás animales, que se mueven a sus acciones por instinto. Y desaparecerían el libre albedrío, el consejo, la elección y todo lo demás que hace al hombre superior a los otros animales.

Capítulo 128

Cómo está subordinado el entendimiento humano a los cuerpos celestes

No obstante, debemos considerar que el conocimiento del entendimiento humano se origina en las potencias sensitivas; por eso, si se perturba la fantasía o la imaginativa o la memoria del alma, se perturba

veniens secundum praedictum providentiae ordinem ut per aliquam corporalem substantiam, intellectualis quaecumque substantia regatur a Deo. Cum igitur anima humana sit intellectualis substantia, impossibile est quod, secundum hoc quod est intelligens et volens, secundum motus corporum caelestium disponatur; neque igitur in intellectum humanum neque in voluntatem corpora caelestia directe impressionem habent.

Item, nullum corpus agit nisi per motum; omne igitur quod ab aliquo corpore patitur, movetur ab eo. Animam autem humanam secundum intellectivam partem, in qua est voluntas, impossibile est motu corporali moveri, cum intellectus non sit actus alicuius organi corporalis; impossibile est igitur quod anima humana secundum intellectum aut voluntatem a corporibus caelestibus aliquid patiatur.

Adhuc, ea quae ex impressione corporum caelestium in istis inferioribus proveniunt naturalia sunt. Si igitur operationes intellectus et voluntatis ex impressione caelestium corporum provenirent, ex naturali instinctu procederent, et sic homo non differret in suis actibus ab aliis animalibus, quae naturali instinctu moventur ad suas actiones; et periret liberum arbitrium et consilium et electio et omnia huiusmodi quae homo, prae ceteris animalibus habet.

Capitulum CXXVIII

Quomodo intellectus humanus indirecte, subditur corporibus caelestibus

Sed tamen considerandum est quod intellectus humanus a potentiis sensitivis accipit suae cognitionis originem: unde perturbata phantastica et imaginativa vel memorativa parte

el conocimiento del entendimiento, y si estas potencias se encuentran bien, la percepción del entendimiento es más correcta. Así también la mutación del apetito sensitivo produce mutación de la voluntad, que es el apetito de la razón, por cuanto el objeto de la voluntad es un bien percibido, y algo nos parece bueno o malo de modo distinto según estemos dispuestos de un modo u otro por la concupiscencia, la ira, el temor y otras pasiones semejantes. Todas las potencias de la parte sensitiva, sean cognitivas sean apetitivas, son actos de partes del cuerpo, y si se alteran éstas, necesariamente se alteran accidentalmente las potencias. Luego, porque la alteración de los cuerpos inferiores está sometida al movimiento del cielo, a este mismo movimiento están sometidas las operaciones de las potencias sensitivas, aunque accidentalmente, y así el movimiento celeste tiene algún influjo indirectamente sobre los actos del entendimiento y de la voluntad humanos, por cuanto la voluntad se inclina a algo movida por las pasiones. Pero como la voluntad no está sometida a las pasiones de modo que deba seguir necesariamente su impulso, sino que tiene en su potestad reprimir las pasiones según el juicio de la razón, se sigue que la voluntad humana tampoco está sometida al influjo de los cuerpos celestes en los cuerpos humanos, sino que tiene libre albedrío para secundarlo o resistirlo cuando le parezca conveniente. Pero esto sólo está al alcance de los sabios, mientras que seguir las pasiones y las inclinaciones del cuerpo es propio de la mayoría, que carece de sabiduría y de virtud.

Capítulo 129

Sólo Dios mueve la voluntad del hombre, no las cosas creadas

Como todo lo que es mutable y de muchas formas tiene como causa algo que es inmóvil primero y único, y como la inteligencia y la voluntad

animae perturbatur cognitio intellectus, et praedictis potentiis bene se habentibus convenientior fit acceptio intellectus. Similiter etiam immutatio appetitus sensitivi aliquid operatur ad immutationem voluntatis, quae est appetitus rationis, ex ea parte qua bonum apprehensum est obiectum voluntatis; ex eo, enim quod diversimode dispositi sumus secundum concupiscentiam, iram et timorem et alias passiones, diversimode nobis aliquid bonum vel malum videtur. Omnes autem potentiae sensitivae partis, sive sint apprehensivae sive appetitivae, quarundam corporalium partium actus sunt, quibus immutatis necesse est per accidens ipsas quoque potentias immutari. Quia igitur immutatio inferiorum corporum subiacet motui caeli, eidem motui etiam potentiarum sensitivarum operationes licet per accidens subduntur, et sic indirecte motus caelestis aliquid operatur ad actum intellectus et voluntatis humanae, in quantum scilicet per passiones voluntas ad aliquid inclinatur. Sed quia voluntas passionibus non subditur ut earum impetum ex necessitate sequatur, sed magis in potestate sua habet reprimere passiones secundum iudicium rationis, consequens est ut nec etiam impressionibus corporum caelestium in corpora humana voluntas humana subdatur, sed liberum iudicium habet eas sequi vel resistere cum videbitur expedire: quod tantum sapientum est, sequi vero corporales passiones et inclinationes est multorum, qui scilicet sapientia et virtute carent.

Capitulum CXXIX

Quod solus Deus movet voluntatem hominis non res creata

Cum autem omne mutabile et multiforme in aliquod primum immobile et unum reducatur sicut in causam, hominis autem intelligentia et voluntas mutabilis et multi-

del hombre las vemos mutables y multiformes, es necesario que tengan una causa superior, inmóvil y uniforme. Y porque su causa no son los cuerpos celestes, como hemos señalado (c.127), es necesario que sean causas más elevadas. Pero ocurre de modo distinto en la inteligencia y en la voluntad, pues hay un acto de entendimiento cuando las cosas entendidas están en el entendimiento, mientras que vemos acto de voluntad cuando hay inclinación de la voluntad hacia las cosas deseadas. Luego el entendimiento por naturaleza se perfecciona con algo exterior, que se relaciona con él como con una potencia; por eso el hombre puede ser ayudado para el acto del entendimiento por alguien exterior que sea más perfecto como ser inteligente, y no sólo por Dios, sino también por un ángel y por un hombre más instruido, aunque de distinto modo en un caso y en otro. Un hombre ayuda a otro a entender porque le presenta algo inteligible que éste no consideraba, pero no porque un hombre perfeccione la luz del entendimiento del otro, pues la luz natural de ambos es de la misma especie. Pero como la luz natural del ángel es por naturaleza más sublime que la luz natural del hombre, el hombre puede ser ayudado por el ángel a entender no sólo mediante el objeto que le presente el ángel, sino también por parte de la luz, si es fortalecido con la luz del ángel. No obstante, la luz natural del hombre no procede del ángel, puesto que la naturaleza racional del alma, que recibe el ser por creación, únicamente ha sido dispuesta por Dios; luego Dios ayuda al hombre a entender no sólo por parte del objeto que le propone para que lo entienda, o por aumento de luz, sino también porque procede de Dios la misma luz natural del hombre que le hace inteligente. Y por esto también, como él es la verdad primera de la que todas las demás verdades reciben la certeza, igual que las proposiciones segundas proceden de las primeras en los silogismos demostrativos, sólo la virtud divina puede conferir certeza al entendimiento, igual que también las conclusiones llegan a ser ciertas en las ciencias únicamente en virtud de los primeros principios.

formis apparet, necesse est quod in aliquam superiorem causam immobilem et uniformem reducantur. Et quia non reducuntur sicut in causam in corpora caelestia, ut ostensum est, oportet eas reducere in causas altiores. Aliter autem se habet circa intelligentiam et voluntatem: nam actus intellectus est secundum quod res intellectae sunt in intellectu, actus autem voluntatis attenditur secundum inclinationem voluntatis ad res volitas. Intellectus igitur natus est perfici ab aliquo exteriori quod comparetur ad ipsum sicut ad potentiam: unde homo ad actum intellectus adiuvari potest a quolibet exteriori quod est magis perfectum secundum esse intelligibile, non solum a Deo, sed etiam ab angelo et etiam ab homine magis instructo, aliter tamen et aliter. Homo enim iuvatur ab homine ad intelligendum per hoc quod unus alteri proponit intelligibile quod non considerabat, non autem ita quod lumen intellectus unius hominis ab altero homine perficiatur, quia utriusque lumen naturale est unius speciei. Sed quia lumen naturale angeli est secundum naturam sublimius naturali lumine hominis, homo ab angelo iuvari potest ad intelligendum non solum ex parte obiecti quod ei ab angelo proponitur, sed etiam ex parte luminis quod per lumen angeli confortatur. Non tamen lumen naturale hominis ab angelo est, cum natura rationalis animae, quae per creationem esse accipit, non nisi a Deo instituta sit; Deus igitur ad intelligendum hominem iuvat non solum ex parte obiecti quod homini proponitur a Deo, aut per additionem luminis, sed etiam per hoc quod ipsum lumen naturale hominis quo intellectualis est a Deo est; et per hoc etiam quod, cum ipse sit veritas prima a qua omnis alia veritas certitudinem habet, sicut secundae propositiones a primis in syllogismis demonstrativis, nihil intellectui certum fieri potest nisi virtute divina, sicut nec conclusiones fiunt certae in scientiis nisi secundum virtutem primorum principiorum.

El acto de la voluntad, en cambio, por ser una inclinación hacia el exterior que procede del interior, semejante a las inclinaciones naturales, del mismo modo que las inclinaciones naturales que tienen las cosas proceden de su naturaleza, el acto de la voluntad sólo procede de Dios, que es la única causa de la naturaleza racional dotada de voluntad. Por eso es claro que no atenta contra la libertad del albedrío que Dios mueva la voluntad del hombre, como tampoco es contra la naturaleza que Dios obre en las cosas naturales, sino que tanto la inclinación natural como la voluntaria proceden de Dios, proviniendo ambas de acuerdo con la constitución del ente al que pertenecen; pues Dios mueve las cosas según corresponde a la naturaleza de ellas.

De lo dicho se desprende, por tanto, que los cuerpos celestes pueden influir en el cuerpo humano y en sus virtudes corpóreas, igual que en los otros cuerpos; pero no en el entendimiento, si bien esto lo puede hacer otra criatura inteligente. En la voluntad, en cambio, sólo puede influir Dios.

Capítulo 130

Dios está en todas las cosas y su providencia lo abarca todo

Pero como las causas segundas sólo actúan por la virtud de la causa primera, igual que los instrumentos obran por la dirección del artífice, es necesario que todos los demás agentes mediante los cuales Dios lleva a cabo el orden de su gobierno, obren con la virtud de Dios mismo. Luego el obrar de cada uno de ellos procede de Dios, igual que el movimiento de un móvil procede de la moción de un motor. Pero es necesario que el motor y lo movido estén juntos; luego es necesario que Dios esté presente en el interior de todo agente, como actuando en él, cuando lo mueve a obrar.

Sed cum actus voluntatis sit inclinatio quaedam ab interiori ad exterius procedens et comparetur inclinationibus naturalibus, sicut inclinationes naturales rebus naturalibus sunt a causa suae naturae, ita actus voluntatis a solo Deo est, qui solus causa est naturae rationalis voluntatem habentis. Unde patet quod non est contra arbitrii libertatem si Deus voluntatem hominis movet, sicut non est contra naturam quod Deus in rebus naturalibus operatur, sed tam inclinatio naturalis quam voluntaria a Deo est, utraque proveniens secundum conditionem rei cuius est: sic enim Deus res movet secundum quod competit earum naturae.

Patet igitur ex praedictis quod in corpus humanum et virtutes corporeas eius imprimere possunt corpora caelestia, sicut et in alia corpora; non autem in intellectum, sed hoc potest creatura intellectualis. In voluntatem autem solus Deus imprimere potest.

Capitulum CXXX

Quod Deus est in omnibus rebus et providentia eius se extendit ad omnia

Quia vero causae secundae non agunt nisi per virtutem primae causae, sicut instrumenta agunt per directionem artis, necesse est quod omnia alia agentia per quae Deus ordinem suae gubernationis adimplet, virtute ipsius Dei agant. Agere igitur cuiuslibet ipsorum a Deo causatur, sicut motus mobilis a motione moventis; movens autem et motum oportet esse simul: oportet igitur quod Deus cuilibet agenti adsit interius quasi in ipso agens, dum ipsum ad agendum movet.

Dios no causa sólo el obrar de los agentes segundos, sino también su ser, como hemos visto (c.68). Pero no hay que entender que Dios causa el ser de las cosas como un constructor causa una casa, que aunque él se ausente el ser de la casa permanece. Es que el constructor solamente es causa de la casa por mover hacia el ser de la casa, y este movimiento es la construcción de la casa; por eso directamente es causa del hacerse de la casa, y esto cesa si se ausenta el constructor. Dios, en cambio, es de suyo directamente causa del ser, comunicando el ser a todas las cosas, igual que el sol comunica luz al aire y a las otras cosas que son iluminadas por él. Y así, igual que para la conservación de la luz en el aire se requiere que permanezca la iluminación del sol, para la conservación de las cosas en el ser se requiere que Dios se lo conceda sin interrupción. Y así todas las cosas no sólo porque comienzan a ser, sino también porque se conservan en el ser, se relacionan con Dios como lo hecho con el hacedor. Pero es necesario que el hacedor y lo hecho estén juntos, como el motor y lo movido; luego es necesario que Dios esté presente en todas las cosas por cuanto tienen ser. Y el ser está presente en lo más íntimo de todas las cosas; luego es necesario que Dios esté presente en todas ellas.

Quien ejecuta el orden de su providencia mediante causas intermedias, es necesario que conozca y ordene los efectos de estas causas intermedias, si no, quedarían fuera del orden de su providencia. Y tanto más perfecta es la providencia del gobernante, cuanto más descienden su conocimiento y su ordenación a lo singular, porque si algo singular se sustrae al conocimiento del gobernante, la determinación de esto singular se escaparía a su providencia. Hemos mostrado antes (c.123) que es necesario que todo esté sometido a la divina providencia, y es claro que la providencia divina es perfectísima, porque todo lo que se dice de Dios le pertenece en grado máximo. Luego es necesario que la ordenación de su providencia llegue hasta los efectos más pequeños.

Adhuc, non solum agere agentium secundorum causatur a Deo sed ipsum eorum esse, sicut in superioribus est ostensum. Non autem sic intelligendum est quod esse rerum causetur a Deo sicut esse domus causatur ab aedificatore, quo remoto adhuc remanet esse domus. Aedificator enim non causat esse domus nisi in quantum movet ad esse domus, quae quidem motio est factio domus; unde directe est causa fieri ipsius domus, quod quidem cessat aedificatore remoto. Deus autem est per se directe causa ipsius esse, quasi esse communicans omnibus rebus, sicut sol communicat lumen aeri et aliis quae ab ipso illuminantur. Et sic, sicut ad conservationem luminis in aere requiritur perseverans illuminatio solis, ita ad hoc quod res conserventur in esse requiritur quod Deus esse incessanter tribuat rebus; et sic omnia non solum in quantum esse incipiunt, sed etiam in quantum in esse conservantur, comparantur ad Deum sicut factum ad faciens. Faciens autem et factum oportet esse simul, sicut movens et motum; oportet igitur Deum adesse omnibus rebus in quantum esse habent. Esse autem est id quod rebus omnibus intimius adest; oportet igitur Deum in omnibus rebus esse.

Item, quicumque exequitur suae providentiae ordinem per aliquas medias causas, necesse est quod effectus illarum mediarum causarum cognoscat et ordinet, alioquin extra ordinem providentiae suae caderent; et tanto perfectior est providentia gubernantis, quanto eius cognitio et ordinatio magis descendit ad singularia, quia si aliquid singularium cognitioni gubernantis subtrahitur, determinatio ipsius singularis eius providentiam diffugiet. Ostensum est autem supra quod necesse est omnia divinae providentiae subdi; et manifestum est quod divina providentia perfectissima est, quia quicquid de Deo dicitur secundum maximum convenit ei: oportet igitur quod ordinatio providentiae ipsius se extendat usque ad minimos effectus.

Capítulo 131

Dios dispone todo inmediatamente

Queda, por tanto, claro que, aunque Dios gobierna las cosas mediante las causas segundas en la ejecución de su providencia, la disposición u ordenación de la providencia divina abarca todas las cosas sin mediación. No gobierna las cosas primeras y universales encomendándoles la disposición de las cosas inferiores y singulares. Esto ocurre entre los hombres por la debilidad de nuestro conocimiento, que no puede atender a la vez a muchas cosas; por eso los gobernantes superiores disponen las cosas más importantes y encargan la disposición de las de menor importancia a otros. Pero Dios puede conocer muchas cosas a la vez, como hemos señalado (c.29), por eso no descuida la ordenación de las cosas mayores porque atienda las más pequeñas.

Capítulo 132

Argumentos que parecen demostrar que Dios no tiene providencia de las cosas particulares

Pudiera parecer a alguien que Dios no gobierna las cosas singulares. Nadie gobierna con su providencia lo que desconoce. Pero puede parecer que Dios carece de conocimiento de las cosas singulares, porque éstas no se conocen con el entendimiento sino con los sentidos; y en Dios, que es completamente incorpóreo, no puede haber conocimiento sensitivo, sino sólo intelectivo. Luego a alguien le puede parecer que por eso la divina providencia no puede ordenar las cosas singulares.

Capitulum CXXXI

Quod Deus omnia disponit immediate

Secundum hoc igitur patet quod, licet rerum gubernatio fiat a Deo mediantibus causis secundis quantum pertinet ad providentiae executionem, tamen ipsa dispositio seu ordinatio divinae providentiae immediate se extendit ad omnia. Non enim sic prima et universalia ordinat ut ultima et singularia aliis disponenda committat; hoc enim apud homines agitur propter debilitatem cognitionis ipsorum, quae non potest simul vacare pluribus: unde superiores gubernatores disponunt de magnis et minima aliis disponenda committunt. Sed Deus simul multa potest cognoscere, ut supra ostensum est, unde non retrahitur ab ordinatione maximorum per hoc quod dispensat minima.

Capitulum CXXXII

Rationes quae videntur ostendere quod deus non habet providentiam de particularibus

Posset tamen alicui videri quod singularia non disponantur a Deo. Nullus enim per suam providentiam disponit nisi quae cognoscit. Deo autem singularium cognitio deesse videri potest ex hoc quod singularia non intellectu sed sensu cognoscuntur; in Deo autem, qui omnino incorporeus est, non potest esse sensitiva, sed solum intellectiva cognitio. Potest igitur alicui videri ex hoc, quod singularia divina providentia non ordinentur.

Como las cosas singulares son infinitas, y de lo infinito no puede haber conocimiento, porque lo infinito en cuanto tal es desconocido, parece que las cosas singulares escapan al conocimiento divino y a la providencia.

Entre las cosas singulares hay muchas contingentes, y de lo contingente no puede haber conocimiento cierto; luego, como la ciencia de Dios debe ser certísima, parece que las cosas singulares no son conocidas ni atendidas por Dios.

Las cosas singulares no existen todas a la vez, porque cuando aparecen unas, otras se corrompen. De las cosas que no existen no puede haber ciencia; por tanto, si Dios tuviera conocimiento de las cosas singulares, se seguiría que comenzaría a conocer cosas y dejaría de conocerlas, con lo que sería mutable. Luego parece que no conoce ni gobierna lo singular.

Capítulo 133

Respuesta a estos argumentos

Pero esos razonamientos se desvanecen fácilmente si consideramos lo que realmente sucede. Como Dios tiene un conocimiento perfecto de sí mismo, es necesario que conozca todo lo que de algún modo está en él. Pero como toda esencia y toda virtud del ente creado proceden de Dios, y lo que procede de algo está virtualmente en ello, es necesario que al conocerse a sí mismo conozca la esencia del ente creado y cuanto virtualmente está en él. Así conoce todas las cosas singulares que están virtualmente en él y en las otras causas. Además, tampoco podemos decir lo mismo del modo de conocer del entendimiento divino y del nuestro, como suponía el primer argumento. Nuestro entendimiento recibe el conocimiento de las cosas mediante especies abstraídas, que son semejan-

Item, cum singularia sint infinita, infinitorum autem non possit esse cognitio, infinitum enim in quantum huiusmodi ignotum est, videtur quod singularia divinam cognitionem et providentiam effugiant.

Adhuc, singularium multa contingentia sunt; horum autem non potest esse certa scientia: cum igitur scientiam Dei oportet esse certissimam, videtur quod singularia non cognoscantur nec dispensentur a Deo.

Praeterea, singularia non omnia simul sunt, quia quibusdam succedentibus alia corrumpuntur. Eorum autem quae non sunt non potest esse scientia; si igitur singularium Deus scientiam habeat, sequetur quod quaedam scire incipiat et desinat, ex quo sequitur eum esse mutabilem. Non igitur videtur singularium cognitor et dispositor esse.

Capitulum CXXXIII

Solutio praedictarum rationum

Sed haec facile solvuntur, si quis rei veritatem consideret. Cum enim Deus se ipsum perfecte cognoscat, oportet quod cognoscat omne quod in ipso est quocumque modo. Cum autem ab ipso sit omnis essentia et virtus entis creati, quod autem est ab aliquo virtute in ipso est, necesse est quod se ipsum cognoscens cognoscat essentiam entis creati et quicquid virtute in eo est; et sic cognoscit omnia singularia quae virtute sunt in ipso et in aliis suis causis. Nec est simile de cognitione intellectus divini et nostri, ut prima ratio procedebat. Nam intellectus noster cognitionem de rebus accipit per species

zas de las formas, y no de la materia ni de las disposiciones materiales que son los principios de individuación; por eso nuestro entendimiento no puede conocer las cosas singulares, sino únicamente las universales. Pero el entendimiento divino conoce las cosas por su esencia, y en ella están contenidas virtualmente, como en el primer principio, no sólo la forma sino también la materia. Por eso es conocedor no sólo de las cosas universales, sino también de las singulares.

Tampoco hay inconveniente en que Dios conozca lo infinito, aunque nuestro entendimiento no pueda. Nuestro entendimiento no puede considerar en acto muchas cosas a la vez, pues si conociera cosas infinitas contemplándolas, sería necesario que las enumerara una tras otra; y esto es contrario a la noción de infinito. Pero nuestro entendimiento sí puede conocer cosas infinitas virtualmente y en potencia, puesto que conoce todas las especies de los números y de las proporciones por cuanto tiene principio suficiente para conocer todo. Dios, en cambio, puede conocer muchas cosas a la vez, como antes hemos indicado (c.29); y precisamente porque conoce todas las cosas con su esencia, es principio capaz de conocer todo, y no solamente lo que ya hay, sino también lo que puede haber. Por consiguiente, igual que nuestro entendimiento conoce potencial y virtualmente cosas infinitas, pues tiene el principio de este conocimiento, Dios considera todas las cosas infinitas en acto. También es claro que, aunque las cosas singulares corruptibles y temporales no existen a la vez, Dios las conoce a la vez; pues las conoce según su propio modo de ser, que es eterno y sin sucesión temporal. Luego, igual que conoce inmaterialmente las cosas materiales con un solo acto, ve con una sola mirada las cosas que no existen a la vez. Y así no es necesario que su conocimiento aumente o disminuya por conocer las cosas singulares.

Con esto también se explica que tiene conocimiento cierto de las cosas contingentes, porque también las ve como son en acto, en su propio ser,

abstractas, quae sunt similitudines formarum et non materiae, nec materialium dispositionum quae sunt individuationis principia: unde intellectus noster singularia cognoscere non potest, sed solum universalia. Intellectus autem divinus cognoscit res per essentiam suam, in qua sicut in primo principio virtute continetur non solum forma sed etiam materia; et ideo non solum universalium, sed singularium cognitor est.

Similiter etiam non est inconveniens Deum infinita cognoscere, quamvis intellectus noster infinita cognoscere non possit. Intellectus enim noster non potest simul actu plura considerare, et sic si infinita cognosceret considerando ea, oporteret quod numeraret infinita unum post unum, quod est contra rationem infiniti; sed virtute et in potentia intellectus noster infinita cognoscere potest, utpote omnes species numerorum vel proportionum, in quantum habet sufficiens principium ad omnia cognoscenda. Deus autem simul multa cognoscere potest, ut supra ostensum est; et id per quod omnia cognoscit, scilicet sua essentia, est sufficiens principium omnia cognoscendi, non solum quae sunt sed quae esse possunt. Sicut igitur intellectus noster potentia et virtute cognoscit infinita quorum cognitionis principium habet, ita Deus omnia infinita actu considerat. Manifestum est etiam quod, licet singularia corruptibilia et temporalia non simul sint, tamen <eorum> Deus simul cognitionem habet: cognoscit enim ea secundum modum sui esse, quod est aeternum et sine successione. Sicut igitur materialia immaterialiter et multa per unum cognoscit, sic et quae non simul sunt uno intuitu conspicit: et sic non oportet quod eius cognitioni aliquid addatur vel subtrahatur per hoc quod singularia cognoscit.

Ex quo etiam manifestum fit quod de contingentibus certam cognitionem habet, quia etiam antequam fiant intuetur ea prout sunt actu in suo esse, et non solum prout sunt futura

antes de que existan, y no solamente como futuras y virtualmente existentes en sus causas, como podemos conocer nosotros algunas cosas futuras. Pero, aunque no se puede tener un conocimiento cierto de las cosas contingentes futuras cuando sólo existen virtualmente en sus causas, porque no están determinadas a una sola cosa; no obstante, cuando están en acto en su ser, ya sí están determinadas a una sola cosa, y puede tenerse un conocimiento cierto de ellas. Podemos conocer, con la certeza de estarlo viendo, que Sócrates está sentado cuando lo está. También Dios conoce con certeza en su eternidad todas las cosas que se producirán a lo largo de todo el tiempo, pues su eternidad alcanza presencialmente todo el decurso del tiempo y llega más allá. Pensemos así que Dios en su eternidad conoce el flujo del tiempo, como quien está en lo alto de una atalaya ve simultáneamente todo el transitar de los viandantes.

Capítulo 134

Únicamente Dios conoce las cosas singulares futuras contingentes

Ha quedado claro que solamente Dios, que es propia y verdaderamente eterno, puede conocer de este modo los futuros contingentes según están en acto en el ser divino, y esto es tener certeza acerca de ellos. Por eso se afirma que es signo de la divinidad predecir con certeza el futuro, según lo que dice Isaías (41,23): *Anunciad también el futuro y diremos que sois dioses*. No obstante, conocer el futuro en sus causas también está al alcance de otros, si bien este conocimiento no es cierto sino por conjeturas, a no ser que se trate de efectos que se siguen necesariamente de las causas. De este modo el médico pronostica enfermedades futuras, y el marino, tempestades.

et virtute in suis causis, sicut nos aliqua futura cognoscere possumus. Contingentia autem, licet prout sunt in suis causis virtute futura existentia non sint determinata ad unum, ut de eis certa cognitio haberi possit, tamen prout sunt actu in suo esse iam sunt determinata ad unum, et potest de eis certa haberi cognitio: nam Socratem sedere dum sedet, per certitudinem visionis cognoscere possumus. Et similiter Deus per certitudinem cognoscit omnia, quaecumque per totum decursum temporis aguntur, in suo aeterno: nam aeternitas sua praesentialitate totum temporis decursum attingit et ultra transcendit; ut sic consideremus Deum in sua aeternitate fluxum temporis cognoscere, sicut qui in altitudine speculae constitutus totum transitum viatorum simul intuetur.

Capitulum CXXXIV

Quod Deus solus cognoscit singularia futura contingentia

Manifestum est autem quod hoc modo futura contingentia cognoscere prout sunt actu in suo esse, quod est certitudinem de ipsis habere, solius Dei proprium est, cui proprie et vere competit aeternitas; unde futurorum praenunciatio certa ponitur esse divinitatis signum, secundum illud Isaiae «Futura quoque nuncietis et dicemus quia dii estis vos». Sed cognoscere futura in suis causis etiam aliis competere potest; sed haec cognitio non est certa sed coniecturalis magis, nisi circa effectus qui de necessitate ex suis causis sequuntur: et per hunc modum medicus pronunciat infirmitates futuras et nauta tempestates.

Capítulo 135

Dios está presente en todas las cosas por potencia, esencia y presencia, y ordena todo inmediatamente

Así, por tanto, nada impide que Dios conozca los efectos singulares y los ordene inmediatamente por sí mismo, aunque los ejecute mediante las causas medias. Pero en la misma ejecución, de algún modo, se relaciona inmediatamente con todos los efectos, por cuanto todas las causas medias obran en virtud de la causa primera, y vemos que de ese modo obra en todo. Y se le pueden atribuir todas las obras de las causas segundas, como se atribuye al artífice la obra del instrumento, pues es más correcto decir que es el obrero quien hace un cuchillo, que decir que lo hace el martillo. También se relaciona inmediatamente con todos los efectos por cuanto él es propiamente la causa del ser y quien conserva todas las cosas en el ser. Y según estos tres modos de inmediación decimos que Dios está en todas las cosas por esencia, potencia y presencia. Por esencia, por cuanto el ser de cada cosa es una participación del ser divino, y así la esencia divina está en cada una por el hecho de tener ser, como la causa en su propio efecto. Por potencia, por cuanto todas las cosas obran en virtud de él. Por presencia, porque él ordena y dispone todo.

Capítulo 136

Sólo es propio de Dios hacer milagros

Porque todo el orden de las causas segundas y su virtud procede de Dios, y él no produce sus efectos por necesidad sino con libre voluntad,

Capitulum CXXXV

Quod Deus omnibus adest per potentiam, essentiam et praesentiam et omnia immediate disponit

Sic igitur nihil impedit quin Deus etiam singularium effectuum cognitionem habeat et eos immediate ordinet per se ipsum, licet per causas medias exequatur. Sed et in ipsa executione quodam modo immediate se habet ad omnes effectus, in quantum omnes causae mediae agunt in virtute causae primae, ut quodam modo ipse in omnibus agere videatur; et omnia opera secundarum causarum ei possunt attribui sicut artifici attribuitur opus instrumenti: convenientius enim dicitur quod faber facit cultellum quam martellus. Habet etiam se immediate ad omnes effectus, in quantum ipse est per se causa essendi et omnia ab ipso servantur in esse. Et secundum hos tres immediationis modos dicitur Deus in omnibus esse per essentiam, potentiam et praesentiam. Per essentiam quidem, in quantum esse cuiuslibet est quaedam participatio divini esse, et sic essentia divina cuilibet existenti adest in quantum habet esse, sicut causa proprio effectui; per potentiam vero, in quantum omnia in virtute ipsius agunt; per praesentiam vero, in quantum ipse immediate omnia ordinat et disponit.

Capitulum CXXXVI

Quod soli Deo convenit miracula facere

Quia igitur totus ordo causarum secundarum et virtus earum est a Deo, ipse autem non producit suos effectus per necessitatem, sed libera voluntate, ut supra ostensum est,

como antes vimos (c.96), es claro que puede obrar prescindiendo del orden de las causas segundas; por ejemplo, puede sanar a quienes no se pueden sanar por obra de la naturaleza, o hacer algo parecido que no sigue el orden de las causas naturales. Esto ocurre, no obstante, según el orden de la divina providencia, porque el hecho mismo de que Dios alguna vez haga algo fuera del orden de las causas naturales, ha sido dispuesto por Dios con alguna finalidad. Cuando Dios hace algo así fuera del orden de las causas segundas, a lo así hecho lo llamamos milagro, porque admira ver efectos cuya causa se ignora. Por tanto, como Dios es una causa que nos es de suyo oculta, cuando hace algo fuera de las causas segundas que conocemos, lo llamamos con toda propiedad milagro. Pero si hace algo una causa que alguno desconoce, esto sólo es propiamente milagro para quien la ignora. Por eso a veces sucede algo que parece admirable a alguien, mas no lo es para quien conoce la causa.

Pero obrar así, fuera del orden de las causas segundas, es propio únicamente de Dios, que es quien establece este orden y no está obligado por él, mientras que todas las demás cosas están sometidas a este orden. Por eso hacer milagros es exclusivo de Dios, según dice el Salmo (71,18): *El único que hace grandes maravillas*. Por tanto, cuando nos parece que una criatura hace milagros, o bien no se trata de auténticos milagros porque se llevan a cabo mediante virtudes de las cosas naturales, aunque nos resulten ocultas, como ocurre con los milagros de los demonios que se hacen con las artes mágicas; o, si se trata de verdaderos milagros, alguien ha pedido a Dios que se realicen. En consecuencia, dado que estos milagros son hechos por Dios, es correcto tomarlos como demostración de la fe que sólo se sustenta en Dios, pues el que se diga que un hombre ha afirmado algo con autoridad divina, nunca se demuestra más adecuadamente que mediante obras que únicamente Dios puede hacer.

manifestum est quod praeter ordinem causarum secundarum agere potest, sicut quod sanet illos qui secundum operationem naturae sanari non possunt, vel faciat aliqua huiusmodi quae non sunt secundum ordinem naturalium causarum: sunt tamen secundum ordinem divinae providentiae, quia hoc ipsum quod aliquando aliquid a Deo fiat praeter ordinem causarum naturalium, a Deo dispositum est propter aliquem finem. Cum autem aliqua huiusmodi divinitus fiunt praeter ordinem causarum secundarum, talia facta miracula dicuntur, quia mirum est cum effectus videtur sed causa ignoratur. Cum igitur Deus sit causa simpliciter nobis occulta, cum aliquid ab eo fit praeter ordinem causarum secundarum nobis notarum, simpliciter miracula dicuntur; si autem fiat aliquid ab aliqua alia causa occulta huic vel illi, non est simpliciter miraculum sed quoad illum qui causam ignorat: unde contingit quod aliquid apparet mirum uni, quod non est alii mirum qui causam cognoscit.

Sic autem praeter ordinem causarum secundarum operari solius Dei est, qui est huius ordinis institutor et huic ordini non obligatur, alia vero omnia huic ordini subduntur; unde miracula facere solius Dei est, secundum illud Psalmi «Qui facit mirabilia magna solus». Cum igitur ab aliqua creatura miracula fieri videntur, vel non sunt vera miracula quia fiunt per aliquas virtutes naturalium rerum, licet nobis occultas, sicut est de miraculis demonum quae magicis artibus fiunt; vel si sunt vera miracula, impetrantur per aliquem a Deo, ut scilicet talia operetur. Quia ergo huiusmodi miracula solum divinitus fiunt, convenienter in argumentum fidei assumuntur quae soli Deo innititur; quod enim aliquid prolatum ab homine auctoritate divina dicatur, numquam convenientius ostenditur quam per opera quae solus Deus facere potest.

Estos milagros, aunque se realicen fuera del orden de las causas segundas, no son propiamente contra la naturaleza, pues lo propio del orden natural es que las cosas inferiores estén sometidas a las acciones de las superiores. Por eso mismo, no decimos que sea contrario a la naturaleza lo que sucede en los cuerpos inferiores por influjo de los cuerpos celestes, aunque acaso alguna vez sea contra la naturaleza particular de una cosa determinada, como vemos en el movimiento del agua[42] en el flujo y reflujo del mar que produce la acción de la luna. Así, por tanto, también lo que sucede en las criaturas por intervención divina, aunque parezca que es contra el orden particular de las causas segundas, es según el orden universal de la naturaleza. Por tanto, los milagros no son contra la naturaleza.

Capítulo 137

Decimos que hay algo casual y fortuito

Aunque todas las cosas, incluso las más pequeñas, estén dispuestas por Dios, como hemos visto (c.130 y 131), nada impide que suceda algo casual y fortuito. Hay algo casual y fortuito para una causa inferior, cuando se produce algo sin su intención, pero esto no es fortuito ni casual para la causa superior, sin cuya intención no ocurre. Por ejemplo, si un señor envía dos siervos al mismo lugar sin que lo sepa ninguno de ellos, su encuentro será casual para ellos dos, pero no para el señor. Así pues, cuando ocurre algo sin la intención de las causas segundas, es fortuito y casual en relación con estas causas. Y lo podemos llamar casual propiamente, porque los efectos reciben con propiedad el nombre según

Huiusmodi autem miracula, quamvis praeter ordinem causarum secundarum fiant, non tamen sunt simpliciter dicenda contra naturam, quia hoc ipsum naturalis ordo habet ut inferiora actionibus superiorum subdantur. Unde quae in corporibus inferioribus ex impressione caelestium corporum proveniunt non dicuntur simpliciter esse contra naturam; licet forte quandoque sit contra naturam particularem huius vel illius rei, sicut patet de motu aquae in fluxu et refluxu maris qui accidit ex actione lunae. Sic igitur et ea quae in creaturis accidunt Deo agente, licet videantur esse contra particularem ordinem causarum secundarum, est tamen secundum ordinem universalem naturae; non igitur miracula sunt contra naturam.

Capitulum CXXXVII

Quod dicantur esse aliqua casualia et fortuita

Quamvis autem omnia etiam minima divinitus dispensentur, ut ostensum est (cap. 130 y 131), nihil tamen prohibet aliqua accidere a casu et fortuna. Contingit enim aliquid respectu inferioris causae esse fortuitum vel casuale, dum praeter eius intentionem aliquid agitur quod tamen non est fortuitum vel casuale respectu superioris causae, praeter cuius intentionem non agitur; sicut patet de domino qui duos servos ad eundem locum mittit ita quod unus ignoret de alio: horum igitur concursus casualis est quantum ad utrumque, non autem quantum ad dominum. Sic igitur cum, aliqua accidunt praeter intentionem causarum secundarum, fortuita sunt vel casualia habito respectu ad illas causas; et simpliciter casualia dici possunt, quia effectus simpliciter denominantur

[42] La naturaleza del agua exigiría que se dirigiera hacia abajo, pues es pesada.

la condición de las causas próximas. Pero relacionadas con Dios no son fortuitas sino previstas.

Capítulo 138

Si el destino es una naturaleza, y qué es

Con esto se ve cuál es la noción de destino. Como encontramos que muchos efectos suceden casualmente según la consideración de las causas segundas, algunos[43] determinaron que estos efectos no se relacionaban con ninguna causa superior que los ordenara, y necesariamente negaban que hubiera destino. Otros[44], en cambio, determinaron que estos efectos que parecen casuales y fortuitos estaban vinculados a una causa superior que los ordenaba, pero, porque no pasaban del orden de lo corpóreo, atribuyeron su ordenación a los cuerpos primeros, a los celestes, y dijeron que el destino era la fuerza de la posición de las estrellas, y que era esa fuerza la que producía tales efectos. Pero como ya hemos visto (c.127) que el entendimiento y la voluntad, que son los principios propios de los actos humanos, no están sometidos a los cuerpos celestes, no podemos decir que lo que parece suceder casual y fortuitamente en las cosas humanas se vincule como a su causa ordenante a los cuerpos celestes. Parece que el destino se da sólo en las cosas humanas, en las que también hay fortuna. Sobre estas cosas suelen preguntar quienes quieren conocer el futuro, y acerca de ellas suelen responder los adivinos, por lo que al destino también se le llama *hado*, derivado de *fando* (decir). Y, por consiguiente, afirmar que hay un destino así es ajeno a la fe.

Pero como no sólo las cosas naturales, sino también las humanas, están sometidas a la divina providencia, es necesario vincular con ella

secundum conditionem proximarum causarum. Si vero habeatur respectus ad Deum, non sunt fortuita sed provisa.

Capitulum CXXXVIII

Utrum fatum sit aliqua natura et quid sit

Ex hoc autem patet quae sit ratio fati. Cum enim multi effectus invenirentur casualiter provenire secundum considerationem secundarum causarum, quidam huiusmodi effectus in nullam superiorem causam ordinantem eos reducere voluerunt, quos totaliter negare fatum necesse est. Quidam vero hos effectus qui videntur casuales et fortuiti, in superiorem causam ordinantem eos reducere voluerunt, sed corporalium ordinem non transcendentes, attribuerunt ordinationem horum corporibus primis, scilicet caelestibus: et hii fatum esse dixerunt vim positionis siderum ex qua huiusmodi effectus contingere dicebant. Sed quia ostensum est quod intellectus et voluntas, quae sunt propria principia humanorum actuum, corporibus caelestibus non subduntur, non potest dici quod ea quae casualiter vel fortuito in rebus humanis accidere videntur, reducantur in corpora caelestia sicut in causam ordinantem. Fatum autem non videtur esse nisi de rebus humanis, in quibus est et fortuna; de hiis enim solent aliqui inquirere futura cognoscere volentes, et de hiis a divinantibus responderi consuevit, unde et fatum a fando est appellatum. Et ideo sic fatum ponere est alienum a fide.

Sed quia non solum res naturales sed etiam res humanae divinae providentiae subduntur, huiusmodi quae casualiter in rebus humanis accidere videntur in ordinatio-

[43] Cf. Cicerón, *De divinat.* l.2 c.5.10 (DD 4,218.221); *Summa* 1 q.116 a.1: BAC 1,971.
[44] Cf. Agustín, *De civit. Dei* l.5 c.9: ML 41,142; CCL 47,129; BAC XVI 311.

cuanto parece ocurrir casualmente en las cosas humanas. Y así es necesario afirmar que hay destino, afirmando que todo está sometido a la providencia divina. El destino así entendido se relaciona con la providencia divina como su efecto propio, pues es el desarrollo de la divina providencia aplicado a las cosas, y de acuerdo con esto dice Boecio[45] que el destino es *la disposición,* es decir la ordenación, *inmóvil inherente a las cosas móviles.* Pero como, en la medida de lo posible, debemos evitar incluso los nombres que emplean también los infieles, para que quienes no entienden no puedan tener motivo de error, es más cauto para los fieles no emplear la palabra *destino*, porque este término se toma con más frecuencia según la primera acepción. Por eso también dice Agustín en el libro V de *La ciudad de Dios*[46] que, si alguno cree que hay destino del segundo modo, *mantenga su opinión, pero modere su lenguaje.*

Capítulo 139

No ocurre todo por necesidad

Por más que el orden de la divina providencia aplicado a las cosas sea cierto, y por esta razón Boecio[47] dice que el destino es *la disposición inmóvil inherente a las cosas móviles,* de ello no se sigue que todo ocurra por necesidad, pues hablamos de efectos necesarios o contingentes según la condición de las causas próximas. Es claro que si la causa primera es necesaria y la causa segunda contingente, se sigue un efecto contingente. Por ejemplo, la causa primera de la generación en las cosas corpóreas inferiores es el movimiento de un cuerpo celeste y, aunque este movimiento se produce por necesidad, la generación y la corrupción en estas

nem divinae providentiae reducere oportet. Et sic necesse est ponere fatum ponentibus divinae providentiae omnia subiacere. Fatum enim sic acceptum se habet ad divinam providentiam sicut proprius eius effectus: est enim explicatio divinae providentiae rebus adhibita, secundum quod Boetius dicit quod fatum est «dispositio, id est ordinatio, immobilis rebus mobilibus inhaerens». Sed quia cum infidelibus quantum possumus nec nomina debemus habere communia, ne a non intelligentibus erroris occasio sumi possit, cautius est fidelibus ut fati nomen reticeant propter hoc quod fatum communius secundum primam acceptionem sumitur. Unde et Augustinus dicit in V De civitate Dei quod, si quis secundo modo fatum esse credat, «sententiam teneat et linguam corrigat».

Capitulum CXXXIX

Quod non omnia sunt ex necessitate

Quamvis autem ordo divinae providentiae rebus adhibitus sit certus, ratione cuius Boetius dicit quod fatum est «dispositio immobilis rebus mobilibus inhaerens», non tamen propter hoc sequitur omnia ex necessitate accidere; nam effectus necessarii vel contingentes dicuntur secundum conditionem proximarum causarum. Manifestum est enim quod si causa prima fuerit necessaria et causa secunda fuerit contingens, effectus sequitur contingens, sicut prima causa in rebus corporalibus generationis in istis infe-

[45] *De consol. Phil.* l.4 prosa 6: ML 63,815A; CSEL 67,96.
[46] C.1: ML 41,141; CCL 47,128; BAC XVII 292.
[47] *De consol. Phil.* l.4 prosa 6: ML 63,815A; CSEL 67,96.

cosas inferiores se producen de modo contingente, precisamente porque las causas inferiores son contingentes y pueden obrar mal. Hemos visto (c.130) que Dios ejecuta el orden de su providencia mediante las causas inferiores; luego habrá algunos efectos de la providencia divina contingentes por la condición de las causas inferiores.

Capítulo 140

Hay muchas cosas contingentes, y hay providencia

No obstante, la contingencia de los efectos o de las causas no puede afectar a la certeza de la providencia. Hay tres cosas que parecen dar certeza a la providencia: la infalibilidad de la presciencia divina, la eficacia de la voluntad divina y la sabiduría de la disposición divina que encuentra las vías adecuadas para conseguir el efecto. Y nada de esto es incompatible a la contingencia de las cosas. La presciencia infalible de Dios incluye también los futuros contingentes, pues Dios ve en su eternidad las cosas futuras porque están en acto en el ser divino, como antes (c.133) hemos expuesto. También la voluntad de Dios, por ser causa universal de las cosas, no sólo es causa de que se haga algo sino también del modo como es hecho. Por consiguiente, pertenece a la eficacia de la voluntad divina no sólo que se haga lo que Dios quiere, sino que se haga del modo como quiere. Mas quiere que unas cosas se hagan de modo necesario y otras de modo contingente, porque unas y otras son necesarias para completar el ser del universo. Luego, para que las cosas provengan de ambos modos, a unas les dio causas necesarias y a otras, causas contingentes, para que así, mientras unas cosas se hacen de modo necesario y otras de modo contingente, se cumpla eficazmente la voluntad divina. También es manifiesto que se mantiene la certeza de la providen-

rioribus est motus caelestis corporis; qui cum ex necessitate proveniat, generatio tamen et corruptio in istis inferioribus provenit contingenter, propter hoc quod causae inferiores contingentes sunt et deficere possunt. Ostensum est autem quod Deus suae providentiae ordinem per causas inferiores exequitur; erunt igitur aliqui effectus divinae providentiae contingentes secundum conditionem inferiorum causarum.

Capitulum CXL

Quod divina providentia manente multa sunt contingentia

Nec tamen effectuum contingentia seu causarum certitudinem providentiae perturbare potest. Tria enim sunt quae providentiae certitudinem praestare videntur: scilicet infallibilitas divinae praescientiae, efficacia divinae voluntatis, et sapientia divinae dispositionis quae vias sufficientes ad effectum consequendum adinvenit; quorum nullum congingentiae rerum repugnat. Nam praescientia Dei infallibilis est etiam contingentium futurorum, in quantum Deus intuetur in suo aeterno futura prout sunt actu in suo esse, ut supra expositum est. Voluntas etiam Dei, cum sit universalis rerum causa, non solum est de hoc quod aliquid fiat, sed ut sic fiat; hoc igitur ad efficaciam divinae voluntatis pertinet ut non solum fiat quod Deus fieri vult, sed ut hoc modo fiat quo illud fieri vult. Vult autem quaedam fieri necessario et quaedam contingenter, quia utrumque requiritur ad completum esse universi. Ut igitur utroque modo res provenirent, quibusdam adaptavit necessarias causas, quibusdam vero contingentes, ut sic dum quaedam fiunt necessario, quaedam contingenter, divina voluntas efficaciter impleatur. Manifes-

cia por la sabiduría de la divina disposición, sin quitar la contingencia de las cosas. Pues si puede hacerse, mediante la prudencia humana, que las causas que pueden producir mal su efecto, reciban ayuda para que alguna vez se siga el efecto sin deficiencia, como vemos en el médico cuando cura y en el viticultor que pone remedio a la esterilidad de la vid; con más razón la sabiduría de la disposición divina puede hacer que, aunque las causas contingentes puedan fracasar de suyo en el efecto, se siga un efecto sin deficiencia, si se aplican ayudas; y esto no quita su contingencia. Así pues, queda así claro que la contingencia de las cosas no excluye la certeza de la divina providencia.

Capítulo 141

La certeza de la providencia divina no excluye el mal en las cosas

Del mismo modo podemos mostrar también que, permaneciendo la divina providencia, pueden aparecer males en el mundo por defecto de las causas segundas. Vemos que, en todas las causas ordenadas, aparece el mal en los efectos por defecto de una causa segunda, y este defecto de ningún modo es causado por la causa primera; por ejemplo, el mal de cojear está causado por una torcedura de la pierna, no por la facultad motora del alma. Por eso, lo que hay en la cojera relacionado con el movimiento tiene su causa en la facultad motora, lo relacionado con la deficiencia no está causado por esta facultad sino por una lesión de la pierna. Así, por consiguiente, todo lo que hay de malo en las cosas, en cuanto que tiene ser, especie o naturaleza, está causado por Dios, pues sólo puede haber mal en el bien, como antes hemos visto (c.118), pero lo que tiene de defecto se debe a una causa inferior defectible. Y así,

tum est etiam quod per sapientiam divinae dispositionis providentiae certitudo servatur, contingentia rerum manente. Nam si hoc per prudentiam hominis fieri potest, ut causae quae deficere potest ab effectu sic ferat auxilium, ut interdum indeficienter sequatur effectus, sicut patet in medico sanante et in vineae cultore contra sterilitatem vitis adhibendo remedium: multo magis hoc ex sapientia divinae dispositionis contingit, ut quamvis causae contingentes deficere possint quantum est de se ab effectu, tamen aliquibus amminiculis adhibitis indeficienter sequatur effectus, quod eius contingentiam non tollit. Sic igitur manifestum est quod rerum contingentia divinae providentiae certitudinem non excludit.

Capitulum CXLI

Quod divinae providentiae certitudo non excludit mala a rebus

Eodem etiam modo perspici potest quod, divina providentia manente, mala in mundo accidere possunt propter defectum causarum secundarum. Videmus enim in causis ordinatis accidere malum in effectu ex defectu causae secundae, qui tamen defectus a causa prima nullo modo causatur, sicut malum claudicationis causatur a curvitate cruris, non autem a virtute motiva animae; unde quicquid est in claudicatione de motu refertur in virtutem motivam sicut in causam, quod autem est ibi de obliquitate non causatur a virtute motiva, sed a curvitate cruris. Sic igitur quicquid in rebus malum accidit, quantum ad id quod esse vel speciem vel naturam aliquam habet, reducitur in Deum sicut in causam: non enim potest esse malum nisi in bono, ut ex supradictis (cap. 118) patet; quantum vero ad id quod habet de defectu, reducitur in causam inferiorem defectibilem. Et sic licet Deus sit universalis omnium causa, non

aunque Dios sea la causa universal de todo, no es causa de los males en cuanto que son males, pero sí lo es de todo el bien que les acompaña.

Capítulo 142

Permitir males no merma la bondad de Dios

Tampoco es incompatible con la bondad divina permitir que haya males en las cosas gobernadas por Dios. En primer lugar, porque no es propio de una providencia destruir la naturaleza de lo gobernado, sino salvarla. Pero la perfección del universo requiere que haya cosas en las que no puede haber mal, y que haya otras que por su propia naturaleza puedan sufrir el defecto del mal. Por tanto, si la providencia divina excluyera totalmente el mal de las cosas, no las gobernaría según la naturaleza de ellas, y esto sería un defecto mayor que tolerar los defectos particulares. En segundo lugar, porque a veces no puede darse el bien de uno sin un mal de otro; así vemos que no se da la generación de una cosa sin la corrupción de otra, el alimento del león supone la muerte de algún animal, y no hay paciencia de un justo sin la persecución de un injusto. Si, pues, se excluyera el mal totalmente de las cosas, se seguiría la eliminación de muchos bienes. Luego no es propio de la providencia divina excluir de las cosas totalmente el mal, sino ordenar a algún bien los males que se producen. En tercer lugar, porque los bienes se tornan más valiosos cuando se comparan con los males particulares, así la oscuridad de lo negro hace resaltar más la claridad de lo blanco. Y así, porque permite que haya males en el mundo, la bondad divina resalta más en los bienes, y la sabiduría en la ordenación de los males a bienes.

tamen est causa malorum in quantum sunt mala, sed quicquid boni eis adiungitur causatur a Deo.

Capitulum CXLII

Quod non derogat bonitati dei quod mala permittat

Nec tamen hoc bonitati divinae repugnat quod mala esse permittit in rebus ab eo gubernatis. Primo quidem quia providentiae non est naturam gubernatorum perdere, sed salvare. Requirit autem hoc perfectio universi ut sint quaedam in quibus malum non possit accidere, quaedam vero quae defectum mali pati possint secundum suam naturam. Si igitur malum totaliter excluderetur a rebus per providentiam divinam, non regerentur res secundum earum naturam, quod esset maior defectus quam singulares defectus qui tollerentur. Secundo, quia bonum unius non potest interdum accidere sine malo alterius, sicut videmus quod generatio unius non est sine corruptione alterius, et nutrimentum leonis non est sine occisione alicuius animalis, et patientia iusti non est sine persecutione iniusti. Si igitur malum totaliter excluderetur a rebus, sequeretur quod multa etiam bona tollerentur. Non igitur pertinet ad divinam providentiam ut malum totaliter excludat a rebus, sed ut mala quae proveniunt ad aliquod bonum ordinentur. Tertio, quia ex ipsis malis particularibus commendabiliora redduntur bona dum eis comparantur, sicut ex obscuritate nigri magis dedaratur claritas albi. Et sic per hoc quod mala permittuntur esse in mundo, divina bonitas magis declaratur in bonis, et sapientia in ordinatione malorum ad bona.

Capítulo 143

Dios es especialmente providente con el hombre mediante la gracia

En consecuencia, porque la divina providencia es providente con cada una de las cosas según el modo de ser de ellas, y la criatura racional se diferencia de las otras en que con su libre albedrío es dueña de sus actos, es necesario que también la provea de un modo singular en dos cosas: en las ayudas para obrar, y en las recompensas por sus obras. A las criaturas irracionales Dios únicamente les da para obrar las ayudas con las que se mueven naturalmente a obrar; a las criaturas racionales, en cambio, les da lecciones y preceptos para vivir. No es adecuado dar preceptos a quien no es dueño de sus actos. Aunque también decimos, por cierta similitud, que Dios da preceptos a las criaturas irracionales, según las palabras del Sal (148,6): *Les puso un precepto y no pasará.* Este precepto no es otra cosa que la disposición de la divina providencia que mueve las cosas naturales a sus propias acciones.

Porque las criaturas racionales tienen dominio de sus actos, sus acciones son calificadas como culpables o como meritorias, y esta calificación no sólo la hacen las autoridades humanas, sino que también la hace Dios, pues los hombres no están regidos sólo por hombres sino también por Dios. A quien está sometido a la autoridad de alguien, éste le imputa cuanto hace meritoria o culpablemente. Y dado que por las acciones bien hechas se debe un premio y por la culpa una pena, como hemos dicho (c.121), la justicia de la providencia divina castiga a las criaturas racionales por las malas acciones y las premia por las buenas. En las criaturas irracionales, en cambio, no hay lugar a pena ni a premio, ni a ser culpadas o premiadas.

Capitulum CXLIII

Quod Deus specialiter homini providet per gratiam

Quia ergo divina providentia rebus singulis secundum earum modum providet, creatura autem rationalis per liberum arbitrium est domina sui actus prae ceteris creaturis, necesse est ut etiam ei singulari modo provideatur quantum ad duo. Primo quidem quantum ad adiumenta operis quae ei dantur a Deo; secundo quantum ad ea quae pro suis operibus ei redduntur. Creaturis enim irrationalibus haec solum adiumenta dantur divinitus ad agendum quibus naturaliter moventur ad agendum; creaturis vero rationalibus dantur documenta et praecepta vivendi. Non enim praeceptum dari competit nisi ei qui est dominus sui actus, quamvis et creaturis irrationalibus praecepta per quandam similitudinem Deus dare dicatur, secundum illud Psalmi «Praeceptum posuit et non praeteribit»: quod quidem praeceptum nihil aliud est quam dispositio divinae providentiae movens res naturales ad proprias actiones.

Similiter etiam actiones creaturarum rationalium imputantur eis ad culpam vel ad laudem pro eo quod habent dominium sui actus, non solum hominibus ab homine praesidente sed etiam a Deo, cum homines non solum regantur ab homine sed etiam a Deo. Cuiuscumque autem regimini aliquis subditur, ab eo sibi imputatur quod laudabiliter vel culpabiliter agit. Et quia pro bene actis debetur praemium, culpae vero debetur poena, ut supra dictum est, creaturae rationales secundum iustitiam divinae providentiae et puniuntur pro malis et praemiantur pro bonis. In creaturis autem irrationalibus non habet locum poena et praemium, sicut nec culpari vel laudari.

Pero porque el fin de la criatura racional sobrepasa las facultades de su naturaleza, y el recto orden de la providencia debe adecuar al fin las cosas que conducen a éste, es lógico que Dios conceda a la criatura racional también auxilios que exceden sus facultades naturales, y no sólo los adecuados a la naturaleza. Por eso, sobre la facultad natural de la razón Dios concede al hombre la luz de la gracia, que le refuerza interiormente para las virtudes. Tanto para el conocimiento, pues la mente del hombre es elevada mediante esta luz hasta conocer cosas que exceden la razón, como para la acción y el afecto, pues con esta luz el afecto del hombre es elevado sobre todo lo creado para amar a Dios y esperar en él, y para llevar a cabo cuanto este amor requiere.

Estos auxilios concedidos al hombre sobrenaturalmente son llamados gratuitos por dos razones: 1) Porque Dios los concede gratuitamente, pues no puede haber en el hombre nada a lo que se le deban merecidamente, ya que superan las facultades de la naturaleza humana. 2) Porque de un modo especial con estos dones el hombre se hace grato a Dios. Y dado que el amor de Dios es la causa de la bondad de las cosas, y no está provocado por una bondad previa como ocurre con nuestro amor, es necesario advertir un especial don del amor divino en quienes han recibido efectos especiales de bondad. Por eso decimos que Dios ama en grado sumo y propiamente a los que ha concedido estos efectos de bondad para llegar al último fin, que es la fuente misma de la bondad.

Capítulo 144

Dios perdona los pecados con los dones gratuitos

Y porque los pecados nacen de las acciones que se apartan del recto orden hacia el fin, y al fin se ordena el hombre con auxilios naturales

Quia vero ultimus finis creaturae rationalis facultatem naturae ipsius excedit, ea vero quae sunt ad finem debent esse fini proportionata secundum rectum providentiae ordinem, consequens est ut creaturae rationali etiam adiutoria divinitus conferantur, non solum quae sunt proportionata naturae, sed etiam quae facultatem naturae excedunt. Unde supra naturalem facultatem rationis imponitur divinitus homini lumen gratiae, per quod interius perficitur ad virtutes: et quantum ad cognitionem, dum elevatur mens hominis per lumen huiusmodi ad cognoscendum ea quae rationem excedunt, et quantum ad actionem et affectionem, dum per lumen huiusmodi affectus hominis super omnia creata elevatur ad Deum diligendum et sperandum in ipso, et ad agendum ea quae talis amor requirit.

Huiusmodi autem auxilia supernaturaliter homini data, gratuita vocantur duplici ratione: primo quidem quia gratis divinitus dantur, non enim potest in homine aliquid inveniri cui condigne huiusmodi auxilia debeantur, cum haec facultatem humanae naturae excedant; secundo vero quia speciali quodam modo per huiusmodi dona homo Deo efficitur gratus. Cum enim dilectio Dei sit causa bonitatis in rebus, non a praexistente bonitate provocata sicut est dilectio nostra, necesse est quod quibus aliquos speciales bonitatis effectus largitur, respectu horum specialis ratio dilectionis divinae consideretur. Unde eos maxime et simpliciter diligere dicitur, quibus tales bonitatis effectus largitur per quos ad ultimum finem perveniant, quod est ipse qui est fons bonitatis.

Capitulum CXLIV

Quod Deus per dona gratuita remittit peccata

Et quia peccata contingunt ex hoc quod actiones deficiunt a recto ordine ad finem, ad finem autem homo ordinatur non solum per naturalia auxilia sed per gratuita, necesse

y con auxilios gratuitos, es necesario que los pecados de los hombres sean corregidos con auxilios naturales y con los gratuitos. Pero los contrarios se repelen entre sí; luego, igual que los pecados quitan del hombre los auxilios gratuitos, con los dones gratuitos se le perdonan los pecados. De lo contrario, la malicia del hombre sería más poderosa cuando peca, pues quita la gracia, que la bondad divina para remover los pecados con los dones de la gracia.

Dios provee a las cosas según el modo de ser de ellas. El modo de ser de las cosas mudables es tal que en ellas pueden alternarse los contrarios, como la generación y la corrupción en la materia corpórea, y el color blanco y el negro en un cuerpo con color. Pero el hombre es mudable por su voluntad mientras vive en esta vida. Por eso, Dios le da al hombre dones gratuitos que puede perder con el pecado, y le imputa pecados que pueden ser perdonados con los dones gratuitos.

Cuando se trata de cosas que superan la naturaleza, las consideramos posibles e imposibles según el poder divino, no según el poder natural. Que un ciego recupere la vista o un muerto resucite, no está al alcance del poder natural sino del divino. Pero los dones gratuitos son sobrenaturales. Luego cuanto puede conseguir uno con ellos, pertenece al poder divino. Por tanto, decir que uno no puede conseguir dones gratuitos después del pecado, es negar el poder divino. Mas los dones gratuitos no pueden darse junto con el pecado, puesto que los dones gratuitos dirigen al hombre al fin del que aparta el pecado. Luego decir que los pecados no se pueden perdonar, contradice el poder de Dios.

est quod peccata hominum non solum naturalibus auxiliis sed etiam gratuitis contrarientur. Contraria autem se invicem expellunt: unde sicut per peccata huiusmodi auxilia gratuita ab homine tolluntur, ita per gratuita dona peccata homini remittuntur; alioquin malitia hominis in peccando plus posset dum removet gratiam, quam divina bonitas ad removendum peccata per gratiae dona.

Item, Deus rebus providet secundum eorum modum. Hic est autem modus mutabilium rerum ut in eis contraria alternari possint, sicut generatio et corruptio in materia corporali, et album et nigrum in corpore colorato; homo autem mutabilis est secundum voluntatem quandiu in hac vita vivit. Sic igitur divinitus gratuita dona homini dantur ut ea possit per peccatum amittere, et sic peccata imputat ut ea per gratuita dona remitti possint.

Praeterea, in hiis quae supra naturam aguntur, possibile et impossibile attenditur secundum potentiam divinam, non secundum potentiam naturalem: quod enim caecus illuminari possit vel mortuus resurgere, non est naturalis potentiae sed divinae. Dona autem gratuita sunt supernaturalia; quod igitur ea aliquis consequi possit, ad divinam potentiam pertinet. Dicere igitur quod aliquis post peccatum gratuita dona consequi non possit, est divinae potentiae derogare. Gratuita autem dona simul cum peccato esse non possunt, cum per gratuita dona homo ordinetur ad finem a quo per peccatum avertitur. Dicere igitur peccata irremissibilia esse, divinae omnipotentiae contrariatur.

Capítulo 145

Los pecados se pueden perdonar

Si alguno dice que los pecados son imperdonables, no por impotencia de Dios sino porque la justicia divina exige que quien se aparta de la gracia no pueda después volver a ella, está afirmando algo completamente falso. El orden de la justicia no admite que mientras uno está en el camino, se le aplique lo que corresponde a quien ya ha llegado al término. Permanecer inmóvilmente en el bien o en el mal, pertenece al término del camino, pues la inmovilidad y el descanso son término del movimiento, mientras que toda la vida presente es estado de camino. Esto lo demuestra la mutabilidad del hombre tanto en el cuerpo como en el alma. Luego no es propio de la justicia divina que el hombre permanezca inmutablemente en el pecado después de haberlo cometido.

Además, los beneficios divinos no provocan en el hombre ningún peligro, y menos los beneficios mayores. Recibir la gracia sería peligroso para el hombre que aún vive esta vida mudable, si pudiera pecar después de haberla recibido y más tarde no pudiera retornar a ella; sobre todo cuando los pecados anteriores a la gracia se perdonan con la gracia, y éstos a veces son mayores que los que comete el hombre después de haber recibido la gracia. Luego no se debe decir que los pecados del hombre son imperdonables, hayan sido cometidos antes de recibir la gracia o después.

Capítulo 146

Únicamente Dios puede perdonar los pecados

Pero únicamente Dios puede perdonar los pecados. Los pecados cometidos contra alguien sólo pueden ser perdonados por aquel contra

Capitulum CXLV

Quod peccata non sunt irremissibilia

Si quis autem dicat peccata irremissibilia esse, non propter divinam impotentiam, sed quia hoc habet divina iustitia ut qui cadit a gratia ulterius non revertatur ad ipsam: hoc patet esse falsum. Non enim hoc habet ordo iustitiae ut quandiu aliquis est in via, sibi detur quod pertinet ad terminum viae. Immobiliter autem se habere vel in bono vel in malo, hoc pertinet ad terminum viae, immobilitas enim et quies est terminus motus; tota autem praesens vita est status viae, quod demonstrat mutabilitas hominis et quantum ad corpus et quantum ad animam: non igitur hoc habet divina iustitia ut homo post peccatum immobiliter maneat in eo.

Adhuc, ex divinis beneficiis periculum homini non irrogatur, et praecipue ex maximis. Esset autem periculosum homini mutabilem vitam agenti gratiam accipere, si post gratiam peccare posset et iterum redire ad gratiam non posset, praesertim cum peccata quae gratiam praecedunt remittantur per gratiam, quae interdum maiora sunt hiis quae post gratiam susceptam homo committit. Non est igitur dicendum quod peccata hominis irremissibilia sunt, sive ante susceptam gratiam sive post committantur.

Capitulum CXLVI

Quod solus Deus potest remittere peccata

Peccata vero remittere solus Deus potest. Culpa enim contra aliquem commissa ille solus remittere potest contra quem committitur. Peccata autem imputantur homini ad

quien se cometieron, y a los hombres les son atribuidos pecados no sólo por hombres, sino también por Dios, como dijimos (c.143). Pero ahora estamos hablando de los pecados imputados por Dios a los hombres. Luego solamente Dios puede perdonarlos.

Puesto que por los pecados el hombre se aparta del último fin, no pueden ser perdonados si el hombre no se ordena de nuevo al fin. Pero esto se consigue con los dones gratuitos que proceden únicamente de Dios, pues superan la capacidad de la naturaleza. Luego únicamente Dios puede perdonar los pecados.

Se le imputa al hombre un pecado como culpa, por ser voluntario. Pero únicamente Dios puede cambiar la voluntad. Luego sólo él puede perdonar los pecados.

Capítulo 147

Artículos de la fe tomados de los efectos del gobierno divino

Éste es, por tanto, el segundo efecto del actuar de Dios, el gobierno de las cosas, especialmente el gobierno de las criaturas racionales, a quienes concede la gracia y perdona los pecados. Este efecto está recogido en el *Símbolo de la fe:* confesamos que el Espíritu Santo es *Señor*, pues es propio del señor ordenar a sus súbditos hacia el fin y todas las cosas están ordenadas hacia el fin que es la bondad divina. También confesamos que mueve todas las cosas, por lo que se añade *vivificante.* Igual que el movimiento que llega al cuerpo procedente del alma es la vida del cuerpo, el movimiento con que Dios mueve el universo parece la vida del universo. Y porque toda la razón del gobierno de Dios procede de la bondad divina, y ésta se atribuye al Espíritu Santo que procede como amor, es oportuno asociar los efectos de la providencia divina a la persona del Espíritu Santo. Y en cuanto al efecto del

culpam non solum ab homine sed a Deo, ut supra dictum est; sic autem nunc agimus de peccatis prout imputantur homini a Deo: Deus igitur solus peccata remittere potest.

Adhuc, cum per peccata homo auertatur ab ultimo fine, remitti non possunt nisi homo reordinetur in finem; hoc autem fit per gratuita dona quae sunt solum a Deo, cum excedant facultatem naturae: solus igitur Deus potest peccata remittere.

Item, peccatum homini imputatur ad culpam in quantum voluntarium est; voluntatem autem immutare solus Deus potest: solus igitur ipse potest remittere peccata.

Capitulum CXLVII

De quibusdam articulis fidei qui sumuntur penes effectus divinae gubernationis

Hic est igitur secundus Dei effectus gubernatio rerum, et specialiter creaturarum rationalium quibus et gratiam tribuit et peccata remittit. Qui quidem effectus in Symbolo fidei tangitur et quantum ad hoc quod omnia in finem divinae bonitatis ordinantur, per hoc quod Spiritum Sanctum profitemur 'Dominum', nam domini est ad finem suum subditos ordinare; et quantum ad hoc quod omnia movet, per hoc quod dicit 'Et vivificantem': sicut enim motus qui est ab anima in corpus est vita corporis, ita motus quo universum movetur a Deo est quasi quaedam vita universi. Et quia tota ratio divinae gubernationis a bonitate divina sumitur, quae Spiritui Sancto appropriatur qui procedit ut amor, convenienter effectus divinae providentiae circa personam Spiritus Sancti ponuntur: quantum autem ad effectum supernaturalis cognitionis quam per

conocimiento sobrenatural que Dios realiza en los hombres con la fe, el Símbolo dice *en la santa Iglesia católica*, pues la Iglesia es la congregación de los fieles. En cuanto a la gracia que comunica a los hombres, dice *en la comunión de los santos*. En cuanto al perdón de las culpas, dice *en el perdón de los pecados*.

Capítulo 148

Todo ha sido hecho para el hombre

Las cosas inferiores, que participan menos de la bondad divina, tienen también como fines de algún modo otros entes superiores, porque, como hemos visto (c.101), todas las cosas tienen como fin la bondad divina, y de entre las que se ordenan a este fin unas están más cerca de él que otras, pues participan más plenamente de la bondad divina. En todo orden de fines, los más próximos al último son a su vez fines de los que están más alejados; por ejemplo, la poción es para la purgación, la purgación para la delgadez, ésta para la salud; en este caso, la delgadez es el fin de la purgación, como la purgación lo es de la poción. Esto sucede razonablemente. Igual que en el orden de las causas agentes la virtud del primer agente llega hasta los últimos a través de las causas intermedias, en el orden de los fines lo que está más alejado del fin llega al fin último mediante lo que está más cercano a este fin; así la poción sólo se ordena a la salud mediante la purgación. Por eso, también en el orden del universo las cosas inferiores alcanzan el fin último principalmente porque se ordenan a cosas superiores.

Esto mismo parece claro a quien considera el orden de las cosas. Como las cosas que son hechas naturalmente, se portan por naturaleza

fidem in hominibus Deus facit, dicit 'Sanctam Ecclesiam catholicam', nam Ecclesia congregatio fidelium est; quantum vero ad gratiam quam hominibus communicat, dicit 'Sanctorum communionem'; quantum vero ad remissionem culpae dicit 'Peccatorum remissionem'.

Capitulum CXLVIII

Quod omnia sunt facta propter hominem

Cum autem omnia, sicut ostensum est, in divinam bonitatem ordinentur sicut in finem, eorum autem quae ad hunc finem ordinantur quaedam aliis propinquiora sunt fini, quae plenius divinam bonitatem participant, consequens est ut ea quae sunt inferiora in rebus creatis, minus de bonitate divina participantia, ordinentur etiam quodam modo sicut in fines in entia superiora. In omni enim ordine finium, quae sunt propinquiora ultimo fini sunt etiam fines eorum quae sunt magis remota: sicut potio medicinae est propter purgationem, purgatio autem propter maciem, macies autem propter sanitatem, et sic macies finis quodam modo est purgationis, sicut et purgatio potionis. Et hoc rationabiliter accidit. Sicut enim in ordine causarum agentium virtus primi agentis pervenit ad ultimos effectus per medias causas, ita in ordine finium quae sunt magis remota a fine pertingunt ad ultimum finem mediantibus hiis quae sunt magis propinqua fini: sicut potio non ordinatur ad sanitatem nisi per purgationem. Unde et in ordine universi inferiora consequuntur praecipue ultimum finem in quantum ordinantur ad superiora.

Hoc etiam manifeste apparet ipsum rerum ordinem consideranti. Cum enim ea quae naturaliter fiunt sic nata sunt agi sicut aguntur, videmus autem imperfectiora cedere in

igual que llegaron al ser, y vemos que las más imperfectas se destinan al uso de las más nobles, por ejemplo, que las plantas se nutren de la tierra, los animales de las plantas, y éstos están para el servicio del hombre; en consecuencia, los inanimados están para los animados, las plantas para los animales y éstos para el hombre. Como hemos visto (c.75) que la naturaleza inteligente es superior a la naturaleza corpórea, se sigue que toda naturaleza corpórea está ordenada a la inteligente. Entre las naturalezas inteligentes, la más próxima al cuerpo es el alma racional, que es la forma del hombre. Luego parece que toda la naturaleza corpórea es de algún modo para el hombre, por ser animal racional. Y por tanto, la perfección de toda la naturaleza corpórea depende de algún modo de la perfección del hombre.

Capítulo 149

El fin último del hombre

La perfección del hombre es la consecución del fin último, que es la perfecta bienaventuranza o felicidad y consiste en la visión de Dios, como hemos señalado antes (c.106). Consecuencia de la visión de Dios es la inmutabilidad del entendimiento y de la voluntad. Del entendimiento, porque al haber llegado a la causa primera en la que pueden ser conocidas todas las cosas, cesa toda búsqueda intelectual. La movilidad de la voluntad cesa porque, después de conseguir el fin último en el que se halla la plenitud del bien, no queda nada que pueda ser deseado. Queda claro, por tanto, que la perfección última del hombre consiste en el descanso completo y en la inmovilidad tanto del entendimiento como de la voluntad.

usum nobiliorum, utpote quod plantae nutriantur ex terra, animalia ex plantis, haec autem ad usum hominis cedunt: consequens est ut inanimata sint propter animata, et plantae propter animalia, et haec propter hominem. Cum autem ostensum sit quod natura intellectualis sit superior corporali, consequens fit ut tota natura corporalis ad intellectualem ordinetur. Inter naturas autem intellectuales, quae maxime corpori est vicina est anima rationalis, quae est hominis forma: igitur quodam modo propter hominem, in quantum est rationale animal, tota natura corporalis esse videtur. Ex consummatione igitur hominis consummatio totius creaturae corporalis quodam modo dependet.

Capitulum CXLIX

Quis est ultimus finis hominis

Consummatio autem hominis est in adeptione ultimi finis qui est perfecta beatitudo sive felicitas, quae consistit in divina visione, ut supra ostensum est. Visionem autem divinam consequitur immutabilitas et intellectus et voluntatis: intellectus quidem, quia cum perventum fuerit ad primam causam in qua omnia cognosci possunt, inquisitio intellectus cessat; mobilitas autem voluntatis cessat, quia adepto ultimo fine in quo est plenitudo totius bonitatis, nihil est quod desiderandum restet. Ex hoc autem voluntas mutatur quia desiderat aliquid quod nondum habet. Manifiestum est igitur quod ultima consummatio hominis in perfecta quietatione vel immobilitate consistit, et quantum ad intellectum et quantum ad voluntatem.

Capítulo 150

Cómo llega el hombre a la eternidad

Hemos demostrado en lo anteriormente expuesto (c.5) que la esencia de la eternidad es resultado de la inmovilidad. Así como del movimiento surge el tiempo, en el que hay un antes y un después, es necesario que si desaparece el movimiento cese el antes y el después, y así resulta la definición de eternidad: que existe toda entera a la vez. Por consiguiente, en la perfección última el hombre consigue la eternidad de vida, y no sólo porque viva inmortal en cuanto al alma, porque el alma racional es inmortal por naturaleza, como hemos visto (c.84), sino también porque es conducido a la perfecta inmovilidad.

Capítulo 151

Para su perfecta bienaventuranza el alma necesita reunirse con el cuerpo

Hay que considerar que la voluntad no puede tener una inmovilidad completa si no se cumple totalmente el deseo natural. Todo lo que ha sido hecho para estar unido por naturaleza, desea por naturaleza estar unido a sí mismo, pues todo apetece lo que le es naturalmente conveniente. Así pues, dado que el alma humana se une naturalmente al cuerpo, como arriba (c.85) hemos mostrado, hay en ella un deseo natural de unirse al cuerpo, y no podría, por tanto, calmarse perfectamente su voluntad si no se une de nuevo al cuerpo, y esto equivale a que el hombre resucite de la muerte.

La perfección final requiere la perfección primera. La perfección primera de cada cosa está en alcanzar la perfección de su naturaleza; y

Capitulum CL

Quomodo homo ad aeternitatem pervenit

Ostensum est autem in praemissis quod aeternitatis ratio ex immobilitate consequitur. Sicut enim ex motu causatur tempus in quo prius et posterius invenitur, ita oportet quod remoto motu cesset prius et posterius: et sic ratio aeternitatis relinquitur, quae est tota simul. In ultima igitur sua consummatione homo aeternitatem vitae consequitur, non solum quantum ad hoc quod immortaliter secundum animam vivat, quod habet anima rationalis ex sua natura, ut supra ostensum est, sed etiam quantum ad hoc quod ad perfectam immobilitatem perducitur.

Capitulum CLI

Quod ad perfectam beatitudinem animae rationalis oportet eam corpori reuniri

Considerandum est autem quod non potest esse omnimoda immobilitas voluntatis, nisi naturale desiderium totaliter impleatur. Quaecumque autem nata sunt uniri secundum suam naturam, naturaliter sibi uniri appetunt: unumquodque enim appetit id quod est sibi conveniens secundum suam naturam. Cum igitur anima humana naturaliter corpori uniatur, ut supra ostensum est, naturale ei desiderium inest ad corporis unionem; non poterit igitur esse perfecta quietatio voluntatis, nisi iterato anima corpori coniungatur quod est hominem a morte resurgere.

Item, finalis perfectio requirit perfectionem primam. Prima autem perfectio uniuscuiusque rei est ut sit perfectum in sua natura, finalis vero perfectio consistit in

la perfección final en la consecución del fin último. Luego para que el alma humana se perfeccione completamente en el fin, es necesario que sea perfecta en su naturaleza, y esto no puede ser si no está unida al cuerpo. La naturaleza del alma es ser parte del hombre como forma, y ninguna parte es perfecta en su naturaleza si no está en su todo; luego se requiere para la bienaventuranza última del hombre que el alma se una otra vez al cuerpo.

Lo que es por accidente y contra la naturaleza no puede durar eternamente. Pero es necesario que la separación del alma y el cuerpo sea por accidente y contra la naturaleza, si es propiedad esencial y natural del alma estar unida al cuerpo. Luego el alma no estará separada del cuerpo perpetuamente. Y, en consecuencia, puesto que su sustancia es incorruptible, como hemos visto (c.84), resulta que ha de unirse a un cuerpo renovado.

Capítulo 152

Cómo es compatible y contraria a la naturaleza la separación de alma y cuerpo

Parece que la separación de alma y cuerpo no es por accidente sino conforme a la naturaleza. El cuerpo del hombre está compuesto de contrarios, y todo lo que es así es corruptible por naturaleza; luego el cuerpo humano es corruptible por naturaleza. Y, una vez corrompido el cuerpo, es necesario que el alma permanezca separada, si es inmortal como antes hemos mostrado (c.84). Luego parece que es conforme con la naturaleza el que se separe el alma del cuerpo. Debemos considerar, por tanto, cómo puede ser esto según la naturaleza y cómo contrario a ella. Hemos visto antes (c.93) que el alma racional, al contrario que las otras formas,

consecutione ultimi finis; ad hoc igitur quod anima humana omnimode perficiatur in fine, necesse est quod sit perfecta in sua natura: quod non potest esse nisi sit corpori unita. Natura enim animae est quod sit pars hominis ut forma; nulla autem pars perfecta est in sua natura nisi sit in suo toto: requiritur igitur ad ultimam hominis beatitudinem ut anima rursus corpori uniatur.

Adhuc, quod est per accidens et contra naturam non potest esse sempiternum. Necesse est autem hoc quod est animam a corpore separatam esse, per accidens esse et contra naturam, si hoc per se et naturaliter inest animae ut corpori uniatur; non igitur anima in perpetutim erit a corpore separata. Cum igitur eius substantia sit incorruptibilis, ut supra ostensum est, relinquitur quod sit iterato corpori unienda.

Capitulum CLII

Quomodo separatio animae a corpore sit secundum naturam et quomodo contra naturam

Videtur autem animam a corpore separari non esse per accidens, sed secundum naturam. Corpus enim hominis ex contrariis compositum est; omne autem huiusmodi naturaliter corruptibile est: corpus igitur humanum naturaliter corruptibile est. Corrupto autem corpore necesse est animam separatam remanere, si anima immortalis est, ut supra ostensum est; videtur igitur animam a corpore separari esse secundum naturam. Considerandum est igitur quomodo sit secundum naturam, et quomodo contra natu-

supera todas las facultades de la materia corpórea. Esto lo demuestra su operación intelectual, que realiza sin el cuerpo. Por tanto, para que la materia corpórea fuera adecuadamente adaptada al alma, fue necesario que se añadiera al cuerpo humano una disposición que lo convirtiera en materia adecuada a esta forma. Y como el ser de esta forma sólo viene de Dios por creación, esta disposición que supera la naturaleza corpórea sólo ha podido ser conferida al cuerpo por Dios, para conservar el cuerpo incorrupto y adecuarlo a la perpetuidad del alma. Y esta disposición permaneció en el cuerpo mientras el alma del hombre estuvo unida a Dios; cuando el alma se apartó de él por el pecado, fue conveniente que el cuerpo humano perdiera la disposición sobrenatural que le sometía invariablemente al alma. Por eso el hombre incurrió en la necesidad de morir. Por eso, si miramos la naturaleza del cuerpo, la muerte es natural, pero si nos fijamos en la naturaleza del alma y en la disposición que se confirió al cuerpo al principio sobrenaturalmente por causa del alma, la muerte es por accidente y contra la naturaleza, pues es de la naturaleza del alma estar unida al cuerpo.

Capítulo 153

El alma vuelve a tomar un cuerpo completamente idéntico

Puesto que el alma se une al cuerpo como forma y a cada forma le corresponde una materia propia, es necesario que el cuerpo, al que una vez renovado se una el alma, sea de la misma naturaleza y especie que el cuerpo que deja con la muerte. Por consiguiente el alma no retomará en la resurrección un cuerpo celeste o aéreo, o el cuerpo de otro animal,

ram. Ostensum est enim supra quod anima rationalis praeter modum aliarum formarum excedit totius corporalis materiae facultatem: quod eius operatio intellectualis demonstrat, quam sine corpore habet. Ad hoc igitur quod materia corporalis convenienter ei aptata fuerit, necesse fuit ut aliqua dispositio humano corpori superadderetur per quam fieret conveniens materia talis formae. Et sicut haec forma a solo Deo exit in esse per creationem, ita illa dispositio naturam corpoream excedens a solo Deo corpori humano attributa fuit, quae videlicet ipsum corpus incorruptum conservaret, ut sic perpetuitati animae conveniret. Et haec quidem dispositio in corpore hominis mansit quandiu anima hominis Deo adhesit; aversa autem anima hominis per peccatum a Deo, convenienter et corpus humanum illam supernaturalem dispositionem perdidit per quam immobiliter animae subdebatur: et sic homo necessitatem moriendi incurrit. Si igitur ad naturam corporis respiciatur, mors naturalis est; si vero ad naturam animae, et ad dispositionem quae propter animam supernaturaliter corpori humano a principio indita fuit, est per accidens et contra naturam, cum naturale sit animae corpori esse unitam.

Capitulum CLIII

Quod anima omnino idem corpus resumet

Cum autem anima corpori uniatur ut forma, unicuique autem formae propria materia respondeat, necesse est quod corpus cui iterato anima unietur sit eiusdem rationis et speciei cum corpore quod deponit per mortem. Non igitur resumet anima in resurrectione corpus caeleste vel aereum, vel corpus alicuius alterius animalis, ut quidam fabulantur, sed corpus humanum ex carnibus et ossibus compositum, organi-

como algunos[48] imaginan, sino un cuerpo humano compuesto de carne y huesos, organizado con los mismos órganos que actualmente tiene. Y a la inversa, igual que a una forma idéntica según la especie le corresponde una materia idéntica según la especie, a una forma numéricamente idéntica le corresponde una materia numéricamente idéntica. Del mismo modo que el alma de una vaca no puede ser alma de un caballo, el alma de esta vaca no podrá ser alma del cuerpo de otra vaca. Por consiguiente es necesario que, dado que el alma racional permanece la misma según el número, se una de nuevo a un cuerpo numéricamente idéntico en la resurrección.

Capítulo 154

Vuelve a tomar un cuerpo numéricamente idéntico sólo por el poder de Dios

Las cosas que se corrompen sustancialmente no vuelven a ser numéricamente idénticas por obra de la naturaleza, sino sólo específicamente iguales. No son numéricamente idénticas las nubes que producen la lluvia y las que se generan a partir del agua llovida y de nuevo evaporada. Luego, como el cuerpo humano se corrompe sustancialmente con la muerte, no puede repararse numéricamente idéntico por obra de la naturaleza. Pero como esto lo exige la razón de resurrección, como vimos (c.153), se sigue que la resurrección de los hombres no se realiza por acción de la naturaleza, según afirmaron algunos[49], porque vuelvan los hombres numéricamente idénticos después de que retornaran los cuerpos celestes a la misma posición, pasados muchos años; sino que la reparación de los cuerpos que resucitan la realizará sólo la virtud divina.

zatum eisdem organis ex quibus nunc consistit. Rursus, sicut eidem formae secundum speciem debetur eadem materia secundum speciem, ita eidem formae secundum numerum debetur eadem materia secundum numerum: sicut enim anima bovis non potest esse anima corporis equi, ita anima huius bovis non posset esse anima corporis alterius bovis. Oportet igitur quod, cum eadem numero anima rationalis remaneat, quod corpori eidem numero in resurrectione rursus uniatur.

Capitulum CLIV

Quod resumet idem numero corpus sola dei virtute

Ea vero quae secundum substantiam corrumpuntur, non reiterantur eadem numero secundum operationem naturae, sed solum eadem secundum speciem: non enim eadem numero nubes est ex qua pluvia generatur, et quae iterum ex aqua pluente et rursus evaporante generatur. Cum igitur corpus humanum per mortem substantialiter corrumpatur, non potest operatione naturae idem numero reparari. Cum igitur hoc exigat resurrectionis ratio, ut ostensum est, consequens fit quod resurrectio hominum non fiet per actionem naturae, ut quidam posuerunt, post multa annorum curricula redeuntibus caelestibus corporibus ad eundem situm, rursus eosdem numero homines redire; sed resurgentium reparatio sola virtute divina fiet.

---

[48] Eutiquio, cf. Gregorio, *Moral.* l.14 c.56: ML 75,1007D; CCL 143a,743.

[49] Filósofos antiguos, cf. *Cont. Gent.* l.4 c.82; Agustín, *De civit. Dei* l.12 c.13: ML 41,360-361; CCL 48,368; BAC XVI 780.

Es claro que los sentidos perdidos no pueden ser restituidos por obra de la naturaleza, ni nada de lo que se recibe únicamente con la generación, porque no es posible que algo numéricamente idéntico vuelva a producirse. Si se concede de nuevo a alguien algo semejante, como un ojo arrancado o una mano cortada, será por la virtud divina, que obra sobre el orden de la naturaleza, como hemos demostrado (c.139). Por consiguiente, como con la muerte todos los sentidos y todos los miembros desaparecen, sólo el obrar divino puede devolver completo a la vida a un hombre muerto.

Precisamente porque afirmamos que habrá resurrección por el poder de Dios, se puede ver fácilmente cómo puede recuperarse un cuerpo numéricamente idéntico. Puesto que antes hemos mostrado (c.130-131) que todas las cosas, incluso las más pequeñas, están sometidas a la providencia divina, es claro que la materia del cuerpo humano, cualquiera que sea la forma que reciba después de la muerte del hombre, no escapa al poder ni al conocimiento de Dios. Su materia, en efecto, permanece numéricamente idéntica, por cuanto entendemos que subsiste con las dimensiones que nos permiten llamarla materia determinada y son el principio de individuación. Por consiguiente, dado que permanece la misma materia y que con ella el cuerpo humano ha sido restablecido por el poder divino, y también que el alma racional, que por ser incorruptible permanece idéntica, ha sido unida al mismo cuerpo, se sigue que ha sido restablecido un cuerpo numéricamente idéntico.

Y no hay inconveniente para que haya identidad según el número, como algunos objetan, porque no haya una humanidad idéntica numéricamente. La humanidad, llamada forma del todo según algunos[50], no es más que la forma de la parte que es el alma; y es llamada forma del cuerpo porque le da la vida, y forma del todo porque le da la especie

Item, manifestum est quod sensus privati restitui non possunt per operationem naturae, neque aliquid eorum quae solum per generationem accipiuntur, eo quod non sit possibile idem numero pluries generari. Si autem aliquid huiusmodi restituatur alicui, puta oculus erutus aut manus abscisa, hoc erit virtute divina, quae supra naturae ordinem operatur, ut supra ostensum est. Cum igitur per mortem omnes sensus et omnia membra depereant, impossibile est hominem mortuum rursus reparari ad vitam nisi operatione divina.

Ex hoc autem quod resurrectionem ponimus divina virtute futuram, de facili videri potest quomodo corpus idem numero reparetur. Cum enim supra (cap. 130-133) ostensum sit quod omnia etiam minima sub divina providentia continentur, manifestum est quod materia huius humani corporis, quamcumque formam post mortem hominis accipiat, non effugit neque virtutem neque cognitionem divinam. Quae quidem materia eadem numero manet, in quantum intelligitur sub dimensionibus existens secundum quas haec materia dici potest et est individuationis principium. Hac igitur materia eadem manente, et ex ea virtute divina corpore reparato humano, nec non et anima rationali, quae cum sit incorruptibilis eadem manet, eidem corpori coniuncta, consequens fit ut homo idem numero reparetur.

Nec potest identitas secundum numerum impediri, ut quidam obiciunt, per hoc quod non sit humanitas eadem numero. Nam humanitas, quae dicitur forma totius, secundum quosdam nihil est aliud quam forma partis quae est anima: quae quidem dicitur forma corporis secundum quod dat ei vitam, forma autem totius secundum

[50] Cf. *In Metaphys.* l.7,9 (Bk 1134b33); Averroes, *Metaphys.* l.7, comm.34.

al todo. Y si esto es verdad, es claro que también permanece la humanidad numéricamente idéntica, pues permanece numéricamente idéntica el alma racional. Pero, porque la humanidad es lo que significa la definición de hombre, como también la esencia de una cosa es lo que significa su definición, y porque la definición de hombre significa tanto la forma como la materia, pues en las definiciones de las cosas naturales es necesario poner también la materia; por eso, se dice más acertadamente según la opinión de otros[51], que en la definición de humanidad se incluyen el cuerpo y el alma, aunque de modo distinto a como se incluyen en la definición de hombre. En la razón de humanidad se incluyen sólo los principios esenciales del hombre, sin señalar los demás. Como llamamos humanidad a aquello por lo que el hombre es hombre, es manifiesto que se excluye de humanidad todo aquello de lo que no podemos decir que por ello el hombre es hombre. Pero, puesto que decimos que es hombre quien tiene humanidad, y que tener humanidad no excluye que tenga otras cosas, por ejemplo la blancura o algo semejante, la palabra *hombre* significa sus principios esenciales sin excluir los otros, aunque se incluyan en su definición sólo en potencia y no en acto. Por eso, *hombre* significa el todo, mientras que *humanidad* significa una parte, y no se predica de hombre. Pero en Sócrates o en Platón se incluyen una materia determinada y una materia determinada, y como la esencia de hombre consiste en estar compuesto de cuerpo y alma, si definiéramos a Sócrates, su definición sería que está compuesto de una carne determinada, unos huesos determinados y un alma determinada. Por consiguiente, como la humanidad no es una forma distinta del alma y el cuerpo, sino algo compuesto de alma y cuerpo, es claro que si se renueva el mismo cuerpo y permanece la misma alma, habrá una humanidad numéricamente idéntica.

quod dat speciem toti; quod si verum est, manifestum est et humanitatem eandem numero remanere, cum anima rationalis eadem numero maneat. Sed quia humanitas est quam significat diffinitio hominis, sicut et essentia cuiuslibet rei est quam significat sua diffinitio, diffinitio autem hominis non solum significat formam sed etiam materiam, cum in diffinitionibus rerum naturalium necesse sit materiam poni: convenientius secundum alios dicitur quod in ratione humanitatis et anima et corpus includatur, aliter tamen quam in diffinitione hominis. Nam in ratione humanitatis includuntur essentialia principia hominis sola, cum praecisione aliorum; cum enim humanitas dicatur qua homo est homo, manifestum est quod omnia de quibus non est verum dicere quod eis homo sit homo, ab humanitate praeciduntur. Cum vero homo dicatur qui humanitatem habet, per hoc vero quod humanitatem habet non excluditur quin et alia habeat, puta albedinem aut aliquid huiusmodi, hoc nomen homo significat sua essentialia principia, non tamen cum praecisione aliorum, licet alia non includantur actu in eius ratione sed potentia tantum: unde homo significatur per modum totius, humanitas vero per modum partis, nec de homine praedicatur. In Socrate vero aut Platone includitur haec materia et haec forma, ut sicut ratio, hominis est ex hoc quod componitur ex corpore et anima, ita, si Socrates diffiniretur, ratio eius esset quod esset compositus ex hiis carnibus et hiis ossibus et hac: anima. Cum igitur humanitas non sit aliqua alia forma praeter animam et corpus, sed sit aliquid compositum ex utroque, manifestum est quod eodem corpore reparato et eadem anima manente, eadem numero humanitas erit.

---

[51] Cf. *In Sent.* 4 d.4 q.1 a.1 qla.2 ad 2; *In Metaphys.* l.7,9 (Bk 1134b33); Avicena, *Liber de phil. Prima,* tract.5 c.3 (Van Riet p.247, lin.16).

Tampoco esta identidad numérica resulta inaceptable porque no retorne una corporeidad numéricamente idéntica, pues ésta se destruye con la corrupción del cuerpo. Si entendemos por corporeidad la forma sustancial por la que algo se ordena en el género de la sustancia corpórea, como cada ente sólo tiene una forma sustancial, esta corporeidad no es otra cosa que el alma, pues este animal por esta alma no sólo es animal, sino también cuerpo animado, y cuerpo, y algo determinado que subsiste en el género de la sustancia. De lo contrario el alma habría llegado a un cuerpo ya existente en acto, y sería así una sustancia accidental. El sujeto de la forma sustancial no es una sustancia en acto, sino sólo en potencia; por eso cuando recibe la forma sustancial no decimos que ha sido hecha una cosa u otra, como decimos con las formas accidentales, sino que decimos que ha sido hecho sin más, pues recibe propiamente el ser. La corporeidad entendida así permanece numéricamente idéntica, pues subsiste un alma racional incorruptible. Pero si con el nombre de corporeidad entendemos la forma por la que nos referimos al cuerpo que se pone en el género de la cantidad, así es una forma accidental, pues únicamente significa que tiene tres dimensiones. Por eso, aunque no retorne numéricamente idéntica, no desaparece la identidad del sujeto, para la que es suficiente la unidad de los principios esenciales. Y el mismo razonamiento vale para todos los otros accidentes, cuya diversidad no destruye la identidad numérica. De ahí que, como la unión es una relación y, por eso, un accidente, su diversidad numérica no destruye la identidad de la sustancia. Tampoco la diversidad de las potencias del alma sensitiva y de la vegetativa, aunque supongamos que se corrompen, pues son potencias naturales que están en el género de accidente unido. Tampoco tomamos de los sentidos el término *sensible* que es diferencia constitutiva de animal, sino que lo tomamos de la sustancia del alma sensitiva, que en el hombre es sustancialmente la misma que la racional.

Neque etiam praedicta identitas secundum numerum impeditur ex hoc quod corporeitas non redeat eadem numero, cum corrupto corpore corrumpatur. Nam si per corporeitatem intelligatur forma substantialis per quam aliquid in genere substantiae corporeae ordinatur, cum non sit unius nisi una forma substantialis, talis corporeitas non est aliud quam anima; nam hoc animal per hanc animam non solum est animal, sed animatum corpus et corpus et etiam hoc aliquid in genere substantiae existens: alioquin anima adveniret corpori existenti in actu, et sic esset forma accidentalis. Subiectum enim substantialis formae non est actu hoc aliquid, sed potentia tantum: unde cum accipit formam substantialem non dicitur tantum generari hoc aut illud, sicut dicitur in formis accidentalibus, sed dicitur simpliciter generari, quasi simpliciter esse accipiens; et sic corporeitas accepta eadem numero manet, rationali anima incorruptibili existente. Si vero corporeitatis nomine forma quaedam intelligatur a qua denominatur corpus quod ponitur in genere quantitatis, sic est quaedam forma accidentalis, cum nihil aliud significet quam trinam dimensionem. Unde licet non eadem numero redeat, identitas subiecti non impeditur ad quam sufficit unitas essentialium principiorum; et eadem ratio est de omnibus aliis accidentibus, quorum diversitas identitatem secundum numerum non tollit. Unde cum unio sit quaedam relatio ac per hoc sit accidens, eius diversitas secundum numerum non tollit identitatem subiecti. Similiter etiam nec diversitas secundum numerum potentiarum animae sensitivae et vegetativae, si tamen corrumpi ponantur: sunt enim in genere accidentis potentiae naturales coniuncti existentes; nec a sensu sumitur sensibile secundum quod est differentia constitutiva animalis, sed ab ipsa substantia animae sensitivae, quae in homine est eadem secundum substantiam cum rationali.

Capítulo 155

Los hombres resucitarán a un estado de vida incorruptible

Aunque los hombres resuciten numéricamente idénticos, no tendrán el mismo modo de vivir. Ahora tienen una vida corruptible, entonces la tendrán incorruptible. Si la naturaleza en la generación del hombre busca un ser perpetuo, mucho más Dios en la renovación del hombre. La naturaleza tiende a un ser perpetuo porque la mueve Dios. Pero en la renovación del hombre resucitado no se pretende el ser perpetuo de la especie, porque esto podría obtenerse con una generación ininterrumpida; por tanto hay que concluir que se busca el ser perpetuo del individuo. Luego los hombres resucitados vivirán perpetuamente.

Si los hombres resucitados murieran, las almas separadas de los cuerpos no permanecerían perpetuamente sin cuerpo, pues esto es contrario a la naturaleza del alma, como antes hemos dicho (c.152). Luego sería necesario que resucitaran de nuevo; y esto mismo sucedería si murieran otra vez después de la segunda resurrección. Así, por tanto, la muerte y la vida se repetirían al infinito en círculo en el mismo hombre; pero esto parece sin sentido. Por tanto es más adecuado detenerse en la primera vez, es decir, que los hombres resuciten inmortales en la primera resurrección.

La supresión de la mortalidad no producirá diversidad ni de especie ni de número. *Mortal*, según su definición propia, no puede ser diferencia específica del hombre, pues significa pasión; pero se pone en lugar de la diferencia de hombre, para designar la materia del hombre, porque el hombre está compuesto de contrarios, igual que racional designa propiamente su forma. Las cosas naturales no pueden definirse sin materia. Pero no se quita la mortalidad por la supresión de la materia propia,

Capitulum CLV

Quod homines resurgent ad statum incorruptibilis vitae

Quamvis autem homines iidem numero resurgant, non tamen eundem modum vivendi habebunt: nunc enim corruptibilem vitam habent, tunc vero incorruptibilem. Si enim natura in generatione hominis perpetuum esse intendit, multo magis Deus in hominis reparatione; quod enim natura perpetuum esse intendat, habet ex hoc quod a Deo movetur. Non autem in reparatione hominis resurgentis intenditur perpetuum esse speciei, quia hoc per continuam generationem poterat obtineri; relinquitur igitur quod intendatur perpetuum esse individui: homines igitur resurgentes in perpetuum vivent.

Praeterea, si homines resurgentes moriantur, animae a corporibus separatae non in perpetuum absque corpore remanebunt: hoc enim est contra naturam animae, ut supra dictum est. Oportebit igitur quod iterato resurgant; et hoc idem continget, si post secundam resurrectionem iterum moriantur. Sic igitur in infinitum mors et vita circulariter circa eundem hominem reiterabuntur: quod videtur esse vanum. Convenientius est igitur ut stetur in primo, ut scilicet in prima resurrectione homines immortales resurgant.

Nec tamen mortalitatis ablatio diversitatem vel secundum speciem vel secundum numerum inducet. Mortale enim secundum propriam rationem differentia specifica hominis esse non potest, cum passionem quandam designet; sed ponitur loco differentiae hominis, ut per hoc quod dicitur mortale designetur materia hominis, quod scilicet est ex contrariis compositus, sicut per hoc quod rationale designatur proprie forma eius: res enim naturales non possunt sine materia diffiniri. Non autem auferetur mortalitas

pues el alma no tomará un cuerpo celeste ni aéreo, como hemos visto (c.153), sino un cuerpo humano compuesto de contrarios. La incorruptibilidad vendrá del poder de Dios, por el cual el alma dominará sobre el cuerpo y éste no podrá corromperse. Una cosa permanece en el ser tanto tiempo como dura el dominio de la forma sobre la materia.

Capítulo 156

Después de la resurrección no habrá alimentación ni generación

Una vez suprimido el fin, necesariamente desaparecen las cosas que conducen a él, por eso es necesario que, si se suprime la mortalidad en los resucitados, desaparezca todo lo ordenado a conservar la vida mortal. Así son la comida y la bebida, que son necesarias para sustentar la vida, pues los alimentos reponen lo que se gasta con el calor natural; luego después de la resurrección no se utilizarán comida ni bebida. Y por lo mismo tampoco vestidos, pues éstos son necesarios al hombre para evitar que el cuerpo sea destruido por agentes externos mediante el frío o el calor. Igualmente es necesario que cese el uso de la sexualidad, porque se ordena a la generación de los animales, y la generación está al servicio de la vida mortal para que se conserve al menos en la especie lo que no se puede conservar en los individuos. Por consiguiente, como los hombres se conservarán perpetuamente numéricamente idénticos, en ellos no habrá generación ni, por lo mismo, actividad sexual.

Como el semen es lo sobrante del alimento[52], si dejan de tomarse alimentos necesariamente cesará el uso del sexo. No puede decirse correctamente que permanece el uso del alimento, de la bebida y de la activi-

per ablationem propriae materiae: non enim resumet anima corpus caeleste vel aereum, ut supra habitum est, sed corpus humanum ex contrariis compositum. Incorruptibilitas tamen adveniet ex virtute divina, per quam anima supra corpus usque ad hoc dominabitur quod corrumpi non possit; tandiu enim res conservatur in esse, quandiu forma supra materiam dominatur.

Capitulum CLVI

Quod post resurrectionem usus cibi et generationis cessabunt

Quia vero, subtracto fine removeri oportet ea quae sunt ad finem, oportet quod remota mortalitate a resurgentibus, ea etiam subtrahant utquae ad statum mortalis vitae ordinantur. Huiusmodi autem sunt cibi et potus, qui ad hoc sunt necessarii ut mortalis vita sustentetur, dum id quod per calorem naturalem resolvitur per cibos restauratur; non igitur post resurrectionem erit usus cibi et potus. Similiter etiam nec vestimentorum, cum vestimenta ad hoc homini necessaria sint ne corpus ab exterioribus corrumpatur per calorem vel frigus. Similiter etiam necesse est et venereorum usum cessare, cum ad generationem animalium ordinetur; generatio autem mortali vitae deservit, ut quod secundum individuum conservari non potest, conservetur saltem in specie. Cum igitur homines iidem numero in perpetuum conservabuntur, generatio in eis locum non habebit, unde nec venereorum usus.

Rursus, cum semen sit superfluum alimenti, cessante usu ciborum necesse est ut etiam venereorum usus cesset. Non autem potest convenienter dici quod propter solam delectationem remaneat usus cibi et potus et venereorum nihil enim inordinatum in illo

[52] Cf. Aristóteles, *De gener. animal.* l.1 c.18 (Bk 725a11).

dad sexual únicamente por el deleite, porque en el estado final no habrá nada desordenado, ya que entonces todas las cosas alcanzarán la completa perfección según su modo de ser, y el desorden se opone a la perfección. Además, como la renovación del hombre con la resurrección procede directamente de Dios, en aquel estado no puede haber desorden alguno, puesto que *lo que procede de Dios está ordenado*, como se dice en Rom (13,1). Pero es desorden buscar los alimentos, la bebida y el sexo únicamente por deleite, por eso incluso ahora los hombres lo consideran vicioso. Luego no podrá haber uso de alimento, comida y sexo en los resucitados sólo por deleite.

Capítulo 157

Resucitarán todos los miembros

Aunque el uso de tales cosas faltará en los resucitados, éstos no carecerán de los miembros ordenados a su uso, porque sin ellos el cuerpo del resucitado carecería de integridad. Pero es conveniente que la naturaleza sea restaurada íntegramente en la recuperación del hombre resucitado, pues ésta procede de Dios y sus obras son perfectas. Luego estarán estos miembros en los resucitados para conservar la integridad de la naturaleza, y no para los usos a los que al presente están destinados.

Si en aquel estado los hombres recibirán penas o premios por los actos que ahora hacen, como después se explicará (c.172ss), es conveniente que los hombres tengan los miembros con los que en esta vida sirvieron al pecado o a la justicia, para ser premiados o castigados en lo que merecieron o pecaron.

finali statu erit, quia tunc omnia suo modo perfectam consummationem accipient: inordinatio autem perfectioni opponitur. Et praeterea, cum reparatio hominis per resurrectionem sit immediate a Deo, non poterit in illo statu aliqua inordinatio esse, cum «quae a Deo sunt ordinata sunt», ut dicitur Rom. Est autem hoc inordinatum ut usus cibi et potus vel venereorum propter solam delectationem quaeratur, unde et nunc apud homines vitiosum reputatur. Non igitur propter solam delectationem in resurgentibus usus cibi et potus et veneorum esse poterit.

Capitulum CLVII

Quod tamen omnia membra resurgent

Quamvis autem usus talium rerum resurgentibus desit, non tamen eis deerunt membra ad usus tales ordinata, quia sine hiis corpus resurgentis integrum non esset. Conveniens est autem ut in reparatione hominis resurgentis, quae erit immediate a Deo cuius perfecta sunt opera, natura integre reparetur. Erunt igitur huiusmodi membra in resurgentibus propter integritatem naturae conservandam, et non propter actus quibus nunc deputantur.

Item, si in illo statu homines pro actibus quos nunc agunt poenam vel praemium consequentur, ut postea manifestabitur, conveniens est ut eadem membra homines habeant quibus peccato vel iustitiae deservierunt in hac vita, ut in quibus peccaverunt vel meruerunt, puniantur vel praemientur.

Capítulo 158

No resucitarán con defectos

Del mismo modo es conveniente que desaparezcan de los cuerpos de los resucitados todos los defectos naturales, pues con cada uno de ellos se destruye la integridad natural. Si, por consiguiente, es conveniente que en la resurrección Dios repare en su integridad la naturaleza humana, se sigue que también desaparezcan estos defectos.

Los defectos se originaron por fallos de la virtud natural que fue principio de la generación humana; pero en la resurrección no habrá más virtud agente que la divina, en la que no cabe fallo. Luego los defectos que hubo en los hombres engendrados, no los habrá en los hombres renovados con la resurrección.

Capítulo 159

Resucitará sólo lo que pertenece de verdad a la naturaleza

Lo que hemos dicho de la integridad de los resucitados puede aplicarse a lo que pertenece a la verdad de la naturaleza humana. Lo que no pertenece a la verdad de la naturaleza humana no será retomado en los resucitados, pues, si retomaran toda la carne y sangre que se produjeron con los alimentos, sería necesario que tuvieran un tamaño inmoderado. Mas la verdad de cada naturaleza se observa en su especie y forma. Luego en los resucitados estarán íntegramente todas las partes específicamente humanas, no sólo las orgánicas, sino también las semejantes, como la carne, los nervios y las otras de que están formados los órganos. Pero no

Capitulum CLVIII

Quod non resurgent cum aliquo defectu

Similiter autem conveniens est ut omnes naturales defectus a corporibus resurgentium auferantur; per omnes enim huiusmodi defectus integritati naturae derogatur. Si igitur conveniens est ut in resurrectione natura humana integraliter reparetur a Deo, consequens est ut etiam huiusmodi defectus tollantur.

Praeterea, huiusmodi defectus ex defectu virtutis naturalis quae fuit generationis humanae principium provenerunt; in resurrectione autem non erit virtus agens nisi divina, in quam defectus non cadit: non igitur huiusmodi defectus qui fuerunt in hominibus generatis, erunt in hominibus per resurrectionem reparatis.

Capitulum CLIX

Quod resurgent solum quae sunt de veritate naturae

Quod autem dictum est de integritate resurgentium, referri oportet ad id quod est de veritate humanae naturae. Quod enim de veritate humanae naturae non est, in resurgentibus non resumetur; alioquin oporteret immoderatam esse magnitudinem resurgentium, si quicquid ex cibis in carnem et sanguinem est conversum in resurgentibus resumetur. Veritas autem uniuscuiusque naturae secundum suam speciem et formam attenditur. Partes igitur hominis secundum speciem omnes integraliter in resurgentibus erunt, non solum partes organicae, sed etiam partes consimiles, ut caro, nervus et huiusmodi ex quibus membra organica componuntur. Non autem totum

se retomará todo lo que materialmente hubo en esas partes, sino únicamente lo suficiente para recuperar su disposición. Y tampoco el hombre pierde la identidad numérica ni la integridad, si no resucita todo lo que hubo materialmente en él. Es claro que en el estado de la vida presente, desde el comienzo hasta el fin, el hombre permanece numéricamente idéntico, aunque lo que está materialmente en él como parte no permanece igual, sino que aumenta y disminuye, igual que un fuego se conserva idéntico aunque se reponga la leña que se va consumiendo. Y está íntegro mientras conserva la especie y la cantidad que corresponden a la especie.

Capítulo 160

Dios completará las deficiencias materiales

Dios no retomará todo lo que materialmente hubo en el cuerpo de un hombre para restablecer el cuerpo resucitado, pero sí completará cuanto faltó materialmente. Si puede hacerse por obra de la naturaleza que a un niño que todavía no ha crecido lo que debe, se le proporcione de materia exterior cuanto necesite hasta lograr la estatura perfecta, y por eso no deja de ser numéricamente el mismo que era; mucho más puede la virtud divina hacer que se supla, con materia exterior, a quienes tuvieron menos, lo que les faltó en esta vida para la integridad de los miembros naturales o para las dimensiones adecuadas. Así que, aunque algunos hubieran carecido de miembros en la vida presente, o no se hubieran desarrollado completamente cuando murieron, por el poder divino conseguirán en la resurrección la debida perfección de miembros y de tamaño.

quicquid materialiter fuit sub hiis partibus resumetur, sed quantum sufficiens erit ad dispositionem partium reintegrandam. Nec tamen propter hoc homo idem numero aut integer non erit, si totum quicquid materialiter in eo fuit non resurget. Manifestum est enim quod in statu huius vitae a principio usque ad finem homo idem numero manet; id tamen quod materialiter in eo est sub specie partium non idem manet, sed paulatim fluit et refluit, ac si ignis idem conservaretur consumptis et appositis lignis. Et tunc est integer quando species et quantitas speciei debita conservatur.

Capitulum CLX

Quod Deus omnia supplebit si quid materialiter defuit

Sicut autem non totum quod materialiter fuit in corpore hominis ad reparationem corporis resurgentis Deus resumet, ita etiam si quid materialiter defuit Deus supplebit. Si enim hoc officio naturae fieri potest ut puero, qui non habet debitam quantitatem, ex aliena materia per assumptionem cibi et potus tantum addatur quod ei sufficiat ad perfectam quantitatem habendam, nec propter hoc desinit esse idem numero qui fuit: multo magis hoc virtute divina fieri potest ut suppleatur minus habentibus ex extrinseca materia, quod eis in hac vita defuit ad integritatem membrorum naturalium vel debitae quantitatis. Sic igitur licet aliqui in hac vita aliquibus membris caruerint, vel perfectam quantitatem nondum attigerint in quantumcumque quantitate defuncti, virtute divina in resurrectione perfectionem debitam consequentur et membrorum et quantitatis.

Capítulo 161

Respuesta a las objeciones

Con eso se puede responder a lo que algunos[53] objetan contra la resurrección. Dicen que es posible que un hombre haya comido carne humana, y después haya engendrado un hijo que también se alimentara de carne humana. Entonces, si el alimento se convierte en sustancia de carne, parece imposible que ambos resuciten íntegramente, pues la carne de uno se ha convertido en carne de otro. Y lo que es aún más difícil, si el semen procede de lo sobrante del alimento, como afirman los filósofos[54], se sigue que el semen que originó al hijo ha sido tomado de la carne de otro, y así parece imposible que el niño nacido de ese semen resucite, si resucitan íntegramente los hombres cuya carne comieron el padre y el hijo.

Pero esto no se opone a la resurrección de todos. Hemos dicho antes (c.159) que no es necesario que se retome en el hombre resucitado todo lo que materialmente estuvo en él, sino únicamente todo lo necesario para conservar las dimensiones debidas. También hemos dicho (c.160) que si a alguno le faltó algo de materia para la dimensión perfecta, lo suplirá la virtud divina. Hay que considerar también que hallamos que lo que está materialmente en el cuerpo humano, pertenece a la verdad de la naturaleza humana en distinto grado. En primer lugar y principalmente pertenece lo recibido de los padres bajo la verdad de la especie humana, y esto es lo más puro gracias a la virtud formativa. En segundo lugar, lo crecido con los alimentos y que es necesario para las dimensiones debidas de los miembros, porque siempre el añadido de algo extraño debilita la virtud de la cosa; por eso al final es necesario que termine el crecimiento y que el

Capitulum CLXI

Solutio ad quaedam quae obici possunt

Ex hoc autem solvi potest quod quidam contra resurrectionem obiciunt. Dicunt enim possibile esse quod aliquis homo carnibus humanis vescatur, et ulterius sic nutritus filium generet qui simili cibo utatur. Si igitur nutrimentum convertitur in substantiam carnis, videtur quod impossibile sit integraliter utrumque resurgere, cum carnes unius converse sint in carnem alterius; et quod difficilius videtur, si semen est ex superfluo nutrimenti, ut philosophi tradunt, sequitur quod semen unde natus est filius sit sumptum ex carnibus alterius, et ita impossibile videtur puerum ex tali semine genitum resurgere, si homines quorum carnes et pater et ipse comederant integraliter resurgunt.

Sed hoc communi resurrectioni non repugnat. Dictum est enim supra quod non est necessarium quicquid materialiter fuit in aliquo homine, in ipso resurgente resumi, sed tantum quantum sufficit ad modum debitae quantitatis servandum. Dictumque est etiam quod, si alicui aliquid defuit de materia ad quantitatem perfectam, supplebitur divina virtute. Considerandum est insuper quod aliquid, materialiter in corpore hominis existens, secundum diversos gradus ad veritatem naturae humanae pertinere invenitur. Nam primo et principaliter quod a parentibus sumitur sub veritate humanae speciei tanquam purissimum perficitur ex virtute formativa; secundario autem, quod ex cibis aggeneratum est necessarium ad debitam quantitatem membrorum, quia semper ammixtio extranei debilitat virtutem rei, unde et finaliter necesse est augmentum deficere et corpus senescere et dissolvi, sicut et vinum per admixtionem aquae tandem redditur

---

[53] Cf. Agustín, *De civit. Dei* l.22 c.20: ML 41,782; CCL 48,480; BAC XVII 908-911.
[54] Cf. Aristóteles, *De gener. animal.* I c.18 (Bk 725a11).

cuerpo envejezca y perezca, igual que el vino con la mezcla de agua termina aguado. Después, con los alimentos surgen en el cuerpo humano cosas superfluas, algunas de las cuales son necesarias por tener utilidad, como el semen para la generación y el cabello para abrigo y ornato; otras, en cambio, carecen de utilidad como lo que se expele con el sudor y otras secreciones, o lo que se retiene dentro para daño de la naturaleza. Por consiguiente, en la resurrección común la divina providencia cuidará de que, si hubo algo numéricamente idéntico en diversos hombres, esto resucite en quien desempeñó una función primordial. Si tuvo el mismo rango en las dos personas, resucitará en quien estuvo primero; en el otro lo suplirá la virtud divina. Y así queda claro que las carnes ingeridas por uno, no resucitarán en quien las comió, sino en quien las tuvo primero. No obstante resucitarán en quien haya sido engendrado con aquel semen en cuanto hubo en ellas de alimento húmedo[55]; lo demás resucitará en el primero, y Dios completará en cada uno lo que falte.

Capítulo 162

La resurrección de los muertos se expresa en los artículos de la fe

Para confesar la fe en la resurrección, en el símbolo de los Apóstoles se puso *en la resurrección de la carne*. Y no sin razón se añadió *de la carne*, porque había ya en tiempo de los Apóstoles quienes negaban la resurrección de la carne y creían sólo en la resurrección espiritual, por la que el hombre resucita del pecado. Por eso el Apóstol en 2 Tim (2,18) dice de algunos que dijeron: *La resurrección ya ocurrió, y pervirtieron la*

aquosum. Ulterius autem ex cibis aliquae superfluitates in corpore hominis aggenerantur, quarum quaedam sunt necessariae ad aliquem usum, ut semen ad generationem, et capilli ad tegumentum et ornatum; quaedam vero omnino ad nihil, ut quae expelluntur per sudorem et varias egestiones, vel interius retinentur in garvamen naturae. Hoc igitur in communi resurrectione secundum divinam providentiam attendetur, quod si idem numero materialiter in diversis hominibus fuit, in illo resurget in quo principaliorem gradum obtinuit. Si autem in duobus extitit secundum unum et eundem gradum, resurget in eo in quo primo fuit, in alio vero, supplebitur ex divina virtute. Et sic patet quod carnes humanae comestae ab aliquo, non resurgent in comedente, sed in eo cuius prius fuerunt; resurgent tamen in eo, qui ex tali semine generatus est quantum ad id quod in eis fuit de humido nutrimentali, aliud vero resurget in primo, Deo unicuique supplente quod deest.

Capitulum CLXII

Quod resurrectio mortuorum in articulis fidei exprimitur

Ad hanc igitur fidem resurrectionis confitendam, in Symbolo Apostolorum positum est 'Carnis resurrectionem'; nec sine ratione additum est 'carnis', quia fuerunt quidam, etiam tempore Apostolorum, qui carnis resurrectionem negabant, solam spiritualem resurrectionem confitentes per quam homo a morte peccati resurgit. Unde Apostolus II ad Timotheum dicit de quibusdam quod dixerunt «resurrectionem iam esse factam

[55] Debemos recordar que las cualidades primarias de los cuerpos eran caliente, frío, húmedo y seco; correspondientes a los cuatro elementos: fuego, aire, agua y tierra.

fe de muchos[56]. Por eliminar su error y para que creamos en la resurrección futura, se dice en el Símbolo de los Padres: *Espero la resurrección de los muertos.*

Capítulo 163

La operación de los resucitados

Debemos considerar además cuál es la operación de los resucitados. Es necesario que todo viviente tenga una operación a la que se dedique principalmente, y se dice que su vida consiste en ella; así decimos que llevan una vida voluptuosa quienes se dedican principalmente a los placeres, una vida contemplativa quienes se dedican preferentemente a la contemplación, llevan una vida política quienes se dedican al gobierno de los pueblos. Hemos visto (c.156) que los resucitados no usarán alimentos ni sexo, y parece que a ello están ordenadas todas las actividades corporales. Una vez suprimidas las actividades corporales, quedan las operaciones espirituales, en las que se encuentra el fin último del hombre, como dijimos (c.104); y este fin alcanzan los resucitados libres ya del estado de corrupción y mutabilidad, como hemos señalado (c.155). Pero el fin último del hombre no consiste en cualquier acto espiritual, sino en ver a Dios por esencia, como también llevamos dicho (c.104 y 105). Dios es eterno, por tanto es necesario que el entendimiento unido a Dios esté unido a la eternidad. Luego, igual que decimos que llevan una vida voluptuosa los entregados a los placeres, decimos que quienes poseen la visión de Dios alcanzan la vida eterna, según Jn (17,3): *ésta es la vida eterna, que conozcan al Dios verdadero*[57].

et subverterunt multorum fidem»; ad quorum removendum errorem, ut resurrectio futura credatur, dicitur in Symbolo Patrum 'Exspecto resurrectionem mortuorum'.

Capitulum CLXIII

Qualis erit resurgentium operatio

Oportet autem considerare ulterius qualis sit operatio resurgentium. Necesse est enim cuiuslibet viventis esse aliquam operationem cui principaliter intendit, et in hoc dicitur vita eius consistere: sicut qui voluptatibus principaliter vacant, dicuntur vitam voluptuosam agere; qui vero contemplationi, contemplativam; qui vero, civitatibus gubernandis, civilem. Ostensum est autem quod resurgentibus neque ciborum neque venereorum aderit usus, ad quem omnia corporalia exercitia ordinari videntur. Subtractis autem corporalibus exercitiis remanent spirituales operationes, in quibus ultimum hominis finem consistere diximus: quem quidem finem adipisci resurgentibus competit a statu corruptionis et mutabilitatis liberatis, ut ostensum est. Non autem in quibuscumque spiritualibus actibus ultimus hominis finis consistit, sed in hoc quod Deus per essentiam videatur, ut supra ostensum est. Deus autem aeternus est: unde oportet quod intellectus Deo coniunctus aeternitati coniungatur. Sicut igitur qui voluptati vacant voluptuosam vitam agere dicuntur, ita qui divina visione potiuntur aeternam obtinent vitam, secundum illud Io.: «haec est vita aeterna, ut cognoscant Deum verum».

---

[56] En la Vulgata y en las traducciones que se emplean hoy se dice *de algunos.*

[57] En la Vulgata: *que te conozcan a ti, el único Dios verdadero.*

Capítulo 164

Verán a Dios por esencia, no por semejanza

El entendimiento creado ve a Dios por esencia, no mediante una semejanza, con la que, puesta en el entendimiento, la cosa entendida podría estar distante, como ocurre con la piedra que está presente en el ojo con su semejanza, pero está ausente con la sustancia. Sino que, como arriba hemos mostrado (c.155), la esencia misma de Dios se une al entendimiento creado de modo que éste pueda ver a Dios por esencia. Luego, igual que en el último fin se verá lo que anteriormente se creía, también se tendrá ya presente lo que se esperaba como distante en el futuro. Y a esto lo llamamos comprender, según dice el Apóstol (Flp 3,12): *yo sigo, por si de algún modo pudiera comprender.* Pero no debemos entender que esta comprensión signifique inclusión, sino que significa presencialidad y acercamiento de lo que decimos que es comprendido.

Capítulo 165

Ver a Dios es la suma perfección y delectación

También debemos considerar que de la comprensión surge la adecuada delectación, así la vista se deleita con los colores hermosos y el gusto con los sabores delicados. Pero esta delectación de los sentidos ciertamente puede ser obstaculizada con la indisposición del órgano, pues *para los ojos enfermos es odiosa la luz, que para los sanos es deseable*[58]. Pero

Capitulum CLXIV

Quod Deus per essentiam videbitur non per similitudinem

Videtur autem Deus per essentiam ab intellectu creato, non per aliquam sui similitudinem, qua in intellectu praesente res intellecta possit distare, sicut lapis per suam similitudinem praesens est oculo, per substantiam vero absens; sed, sicut supra ostensum est, ipsa Dei essentia intellectui creato coniungitur quodam modo ut Deus per essentiam videri possit. Sicut igitur in illo ultimo fine videbitur quod prius de Deo credebatur, ita quod sperabatur ut distans tenebitur ut praesens; et hoc comprehensio nominatur, secundum illud Apostoli Phil.: «Sequor autem, si quo modo comprehendam». Quod non est intelligendum secundum quod comprehensio inclusionem importat, sed secundum quod importat praesentialitatem et tentionem quandam eius quod dicitur comprehendi.

Capitulum CLXV

Quod videre Deum est summa perfectio et delectatio

Rursus considerandum est quod ex apprehensione convenientis delectatio generatur, sicut visus delectatur in pulchris coloribus et gustus in suavibus saporibus. Sed haec quidem delectatio in sensu impediri potest propter organi indispositionem: nam 'oculis egris odiosa est lux, quae puris est amabilis'. Sed quia intellectus non intelligit per

[58] Agustín, *Confess.* l.7 c.16: ML 32,744; CCL 33,161; BAC II 345.

dado que el entendimiento no entiende con órgano corpóreo, como hemos demostrado arriba (c.79), ninguna tristeza puede contrariar la delectación consistente en la contemplación de la verdad. No obstante puede por accidente seguirse tristeza de la contemplación de una verdad, cuando lo entendido aparece como nocivo. En este caso hay delectación efectivamente en el entendimiento por el conocimiento de la verdad, pero la acompaña en la voluntad una tristeza producida por lo conocido; no por haberlo conocido, sino porque con su acto perjudica. Mas la esencia de Dios es la verdad, luego el entendimiento que ve a Dios no puede no deleitarse con su visión.

Dios es la bondad misma, y la bondad es la causa del amor, luego todos cuantos la conocen, necesariamente la aman. Aunque algo que es bueno pueda no ser amado, incluso ser odiado, esto ocurre porque no es visto como bien, sino porque es considerado perjudicial. Por tanto, en la visión de Dios, que es la bondad y la verdad mismas, es necesario que haya delectación o gozo deleitoso igual que hay comprensión, de acuerdo con el capítulo último de Is (66,14): *veréis, y se alegrará vuestro corazón.*

Capítulo 166

El alma que ve a Dios tiene la voluntad afirmada en él

Con eso vemos claramente que el alma o cualquier otra criatura racional que ve a Dios, tiene la voluntad confirmada en él de modo que ya no puede cambiar en lo sucesivo. Como el objeto de la voluntad es el bien, es imposible que la voluntad se incline a algo que no tenga razón de bien. En un bien particular puede haber deficiencias que lleven a quien lo conoce a preferir otro, por eso la voluntad de quien ve

organum corporale, ut supra ostensum est, delectationi quae est in consideratione veritatis nulla tristitia contrariatur. Potest tamen per accidens ex consideratione intellectus tristitia sequi in quantum id quod intelligitur apprehenditur ut nocivum, ut sic delectatio quidem assit intellectui de cognitione veritatis, tristitia autem in voluntate sequatur de re quae cognoscitur, non in quantum cognoscitur sed in quantum suo actu nocet. Deus autem hoc ipsum quod est veritas est: non potest igitur intellectus Deum videns in eius visione non delectari.

Itemque, Deus est ipsa bonitas, quae est ratio dilectionis: unde necesse est ipsam diligi ab omnibus apprehendentibus ipsam. Licet enim aliquid quod bonum est possit non diligi, vel etiam odio haberi, hoc non erit in quantum apprehenditur ut bonum, sed in quantum apprehenditur ut nocivum. In visione igitur Dei, qui est ipsa bonitas et veritas, oportet sicut compraehensionem ita delectationem seu delectabilem fruitionem adesse, secundum illud Is. ult. «Videbitis, et gaudebit cor vestrum».

Capitulum CLXVI

Quod anima videns Deum habet voluntatem confirmatam in ipso

Ex hoc autem apparet quod anima videns Deum, vel quaecumque alia spiritualis creatura, habet voluntatem confirmatam in ipso, ut ad contrarium de cetero non flectatur. Cum enim obiectum voluntatis sit bonum, impossibile est voluntatem inclinari in aliquid nisi sub aliqua ratione boni. Possibile est autem in quocumque particulari bono aliquid deficere, quod ipsum cognoscenti relinquatur in alio quaerendum: unde

un bien particular no descansa necesariamente en él sólo sin apartarse de su orden. Pero en Dios, que es el bien universal y la bondad misma, no falta ningún bien que se pueda buscar en otro sitio, como hemos mostrado (c.106). Por tanto, quien ve su esencia no puede apartar su voluntad de él, y a todo lo demás se dirigirá en razón de él.

Y esto también lo podemos ver con un ejemplo. Nuestro entendimiento puede dirigirse a un lado y a otro cuando duda, hasta que llega al primer principio, en el que necesariamente se debe reafirmar. Por eso, puesto que en el ámbito de lo apetecible el fin es como el principio en el ámbito inteligible, la voluntad puede efectivamente inclinarse a cosas contrarias hasta que llegue a disfrutar del último fin, en el cual es necesario que se afiance. Pero sería contra la razón de felicidad perfecta que el hombre pudiera mudarse a lo contrario, pues no desaparecería del todo el temor de perderla y el deseo no quedaría completamente saciado. Por eso el Apocalipsis (3,12) dice del bienaventurado que *nunca más saldrá afuera.*

Capítulo 167

Los cuerpos obedecerán en todo al alma

Dios proporcionará, en la resurrección, al alma que llegue a esa vida un cuerpo adecuado a la bienaventuranza del alma, porque el cuerpo es por causa del alma, como la materia por causa de la forma y la herramienta por el obrero. Las cosas que son por un fin deben disponerse como lo requiera el fin. Pero no es adecuado al alma que ha alcanzado la cumbre del obrar inteligente, tener un cuerpo que la obstaculice en alguna medida o la retenga. El cuerpo humano, por su corruptibilidad,

non oportet voluntatem videntis quodcumque bonum particulare, in illo solo consistere ut extra eius ordinem non divertat. Sed in Deo, qui est bonum universale et ipsa bonitas, nihil boni deest quod alibi quaeri possit, ut supra ostensum est; quicumque igitur essentiam videt, non potest voluntatem ab eo divertere quin in omnia secundum rationem ipsius tendat.

Est etiam hoc videre per simile in intelligibilibus. Intellectus enim noster potest dubitando hac atque illac divertere, quousque ad primum principium veniatur in quo necesse est intellectum firmari. Quia igitur finis in appetibilibus est sicut principium in intelligibilibus, potest quidem voluntas ad contraria flecti quousque ad fruitionem ultimi finis veniatur, in qua necesse est ipsam firmari. Esset etiam contra rationem perfectae felicitatis, si homo in contrarium transverti posset: non enim totaliter excluderetur timor de amittendo, et sic non esset totaliter desiderium quietatum. Unde Apoc. Dicitur de beato «Foras non egredietur amplius».

Capitulum CLXVII

Quod corpora erunt omnino oboedientia animae

Quia vero corpus est propter animam, sicut materia propter formam et organum propter artificem, animae vitam praedictam consecuturae tale corpus in resurrectione adiungetur divinitus quale competat beatitudini animae: quae enim propter finem sunt, disponi oportet secundum exigentiam finis. Animae autem ad summum operationis intellectualis pertingenti non convenit corpus habere per quod aliquatenus impediatur

obstaculiza al alma y la retarda, impidiéndole dedicarse continuamente a la contemplación, y alcanzar lo más alto de la contemplación; por eso los hombres adquieren más capacidad para comprender algo de lo divino prescindiendo de los sentidos del cuerpo. Las revelaciones proféticas se manifiestan a durmientes o a quienes están en algún exceso de mente, según Números (12,6): *Si hay entre vosotros un profeta del Señor, le hablaré en sueños o en visión.* Por consiguiente los cuerpos de los bienaventurados resucitados no serán corruptibles y retardadores del alma como ahora, sino que serán incorruptibles y totalmente obedientes al alma, sin oponerse en nada.

Capítulo 168

Dotes de los cuerpos glorificados

Con lo dicho puede comprenderse cómo es la disposición de los cuerpos bienaventurados. El alma es la forma y el motor del cuerpo. En cuanto que es forma, no sólo es principio del cuerpo en cuanto al ser sustancial, sino también en cuanto a los accidentes propios, que son causados en la sustancia por la unión de la forma a la materia. Pero, cuanto más fuerte es una forma, más difícil es obstaculizar su impresión en la materia por un agente exterior. Por ejemplo, la forma del fuego, por ser la más noble de las formas de los elementos, le proporciona que no cambie con facilidad su disposición natural por influjo de un agente. Luego, como el alma bienaventurada estará en lo más alto de la nobleza y del poder, por estar unida al primer principio de las cosas, otorgará al cuerpo al que Dios la ha unido, en primer lugar y del modo más noble, el ser sustancial, conteniéndole totalmente

aut retardetur. Corpus autem humanum ratione suae corruptibilitatis impedit animam et retardat, ut neque continue contemplationi insistere valeat, neque ad summum contemplationis pervenire: unde per abstractionem a sensibus corporis homines aptiores ad divina quaedam capienda redduntur. Nam propheticae revelationes dormientibus vel in aliquo excessu mentis existentibus manifestantur, secundum illud Numeri «Si quis fuerit inter vos propheta Domini, per somnium aut in visione loquar ad eum». Corpora igitur resurgentium beatorum non erunt corruptibilia et animam retardantia ut nunc, sed magis incorruptibilia et totaliter animae oboedientia, ut in nullo ei resistant.

Capitulum CLXVIII

De dotibus corporum glorificatorum

Ex hoc autem perspici potest qualis sit dispositio corporum beatorum. Anima enim est corporis forma et motor. In quantum autem est forma, non solum est principium corpori quantum ad esse substantiale, sed etiam quantum ad propria accidentia, quae causantur in subiecto ex unione formae ad materiam Quanto autem forma fuerit fortior, tanto impressio formae in materia minus potest impediri a quocumque exteriori agente: ut patet in igne, cuius forma, quia est nobilissima inter elementares formas, hoc confert igni ut non de facili transmutetur a sua naturali dispositione patiendo ab aliquo agente. Quia igitur anima beata in summo nobilitatis et virtutis erit, utpote primo rerum principio coniuncta, conferet corpori sibi divinitus unito, primo quidem esse substantiale nobilissimo modo, totaliter ipsum sub se continendo, unde subtile vel spirituale

en sí; por eso, éste será sutil o espiritual. También le dará una cualidad nobilísima, la gloria de la claridad. Por la virtud del alma ningún otro agente podrá cambiar la disposición del cuerpo, que es ser impasible. Y porque obedecerá totalmente al álma como un instrumento al motor, se volverá ágil. Serán, por tanto, cuatro las condiciones de los cuerpos bienaventurados: sutilidad, claridad, impasibilidad y agilidad. Por eso dice el Apóstol en 1 Cor (15,42-44): El cuerpo que por la muerte *es sembrado en corrupción, resucitará en incorrupción*, en cuanto a la impasibilidad; *se siembra en debilidad y resucitará con vigor*, en cuanto a la agilidad; *se siembra en ignominia y resucitará con gloria*, en cuanto a la claridad; *se siembra animal y resucitará espiritual*, en cuanto a la sutileza.

Capítulo 169

La criatura corpórea recibirá un estado distinto

Es claro que lo que conduce a un fin, se dispone como lo exige el fin; por eso, si lo que es causa final de otras cosas se vuelve perfecto o imperfecto, lo que está ordenado a ello deberá disponerse de distinto modo, para servirle en uno y otro estado. Se prepara de modo distinto la comida y el vestido para un niño que para un adulto. Pero hemos visto antes (c.148) que la criatura corpórea se ordena a la naturaleza racional como a su fin; luego es necesario que, una vez que el cuerpo reciba la última perfección con la resurrección, la criatura corpórea reciba un estado distinto. Y por eso se dice que se renueva el mundo cuando el hombre resucita, según Ap (21,1): *Vi un cielo nuevo y una tierra nueva.* Y en Is 65,17: *Voy a crear unos cielos nuevos y una tierra nueva.*

erit; dabit etiam sibi qualitatem nobilissimam, scilicet gloriam claritatis; et propter virtutem animae a nullo agente a sua dispositione poterit transmutari, quod est ipsum impassibile esse; et quia oboediet totaliter animae ut instrumentum motori, agile reddetur. Erunt igitur quatuor conditiones corporum beatorum: subtilitas, claritas, impassibilitas et agilitas. Unde Apostolus I Cor. Dicit: Corpus quod per mortem «seminatur in corruptione, surget in incorruptione», quantum ad impassibilitatem; «seminatur in infirmitate, surget in virtute», quantum ad agilitatem; «seminatur in ignobilitate, surget in gloria», quantum ad claritatem; «seminatur animale, surget spirituale», quantum ad subtilitatem.

Capitulum CLXIX

Quod creatura corporalis diversum statum accipiet

Manifestum est autem quod ea quae sunt ad finem disponuntur secundum exigentiam finis; unde si id propter quod sunt aliqua alia varietur secundum perfectum et imperfectum, ea quae ad ipsum ordinantur diversimode disponi oportet, ut ei deserviant secundum utrumque statum; cibus enim et vestimentum aliter praeparatur puero, et aliter viro. Ostensum est autem supra quod creatura corporalis ordinatur ad rationalem naturam sicut ad finem; oportet igitur quod homine accipiente ultimam perfectionem per resurrectionem, creatura corporalis diversum statum accipiat: et secundum hoc dicitur innovari mundus, homine resurgente, secundum illud Apoc. «Vidi caelum novum et terram novam», et Is. «Ecce ego creo caelos novos et terram novam».

Capítulo 170

Qué criaturas se renovarán y cuáles permanecerán

Hay que considerar que los diversos géneros de criaturas corpóreas están ordenadas al hombre por distinta razón. Es claro que las plantas y los animales sirven al hombre para ayuda de su debilidad, pues recibe de ellos alimento, vestido y transporte, y las demás cosas semejantes con que se sustenta la debilidad del hombre. Pero en el estado último se quitará del hombre con la resurrección toda esa debilidad, pues los hombres ya no necesitarán alimentos para nutrirse, porque son incorruptibles, como hemos mostrado (c.155); ni vestidos para cubrirse, pues estarán vestidos con la claridad de la gloria; ni animales para el transporte, pues tienen agilidad; ni otros medios para conservar la salud, pues serán impasibles. Luego es conveniente que no permanezcan estas criaturas corpóreas, las plantas, los animales y los otros cuerpos mixtos similares.

En cambio, los cuatro elementos, el fuego, el aire, el agua y la tierra, no sólo están ordenados al hombre para uso de la vida corruptible, sino también para la constitución de su cuerpo, pues el cuerpo humano está constituido de elementos. Así pues, los elementos guardan un orden esencial al cuerpo humano y, por eso, una vez que el hombre haya sido perfeccionado en cuerpo y alma, es conveniente que también permanezcan los elementos, aunque transformados en una disposición mejor.

Por su parte los cuerpos celestes, en cuanto a su sustancia, ni son usados por el hombre para la vida corruptible, ni pertenecen a la sustancia del cuerpo humano. Sirven, no obstante, al hombre por cuanto con su esplendor y grandeza muestran la excelencia de su creador. Por eso, la Escritura amonesta con frecuencia al hombre a contemplar los cuerpos celestes para que le lleven a venerar a Dios, como vemos en Is (40,26),

Capitulum CLXX

Quae creaturae innovabuntur et quae manebunt

Considerandum tamen est quod diversa genera creaturarum corporalium secundum diversam rationem ad hominem ordinantur. Manifestum est enim quod plantae et animalia deserviunt homini in auxilium infirmitatis ipsius, dum ex eis habet victum et vestitum et vehiculum, et cetera huiusmodi quibus humana infirmitas sustentatur. In statu autem ultimo per resurrectionem tolletur ab homine omnis talis infirmitas: neque enim indigebunt homines ulterius cibis ad vescendum, cum sint incorruptibiles, ut supra ostensum est; neque vestimentis ad operiendum, utpote qui claritate gloriae vestientur; neque animalibus ad vehiculum, quibus agilitas aderit; neque aliquibus remediis ad sanitatem conservandam, utpote qui impassibiles erunt. Huiusmodi igitur corporeas creaturas, scilicet plantas et animalia et alia huiusmodi corpora mixta, conveniens est in statu illius ultimae consummationis non remanere.

Quatuor vero elementa, scilicet ignis, aer, aqua et terra, ordinantur ad hominem non solum quantum ad usum corruptibilis vitae, sed etiam ad constitutionem corporis eius: nam corpus humanum ex elementis constitutum est. Sic igitur essentialem ordinem habent elementa ad corpus humanum; unde homine consummato in corpore et anima, conveniens est ut etiam elementa remaneant, sed in meliorem dispositionem mutata.

Corpora vero caelestia quantum ad sui substantiam neque in usum corruptibilis vitae ab homine assumuntur, neque corporis humani substantiam intrant; deserviunt tamen homini in quantum ex eorum specie et magnitudine excellentiam sui Creatoris demonstrant: unde frequenter in Scripturis admonetur homo ad considerandum caelestia cor-

donde se dice: *Elevad los ojos a lo alto y ved quién creó estas cosas.* Y aunque en el estado de aquella perfección, el hombre no llega al conocimiento de Dios partiendo de las criaturas sensibles, pues ve a Dios en sí mismo, no obstante es agradable y ameno para quien conoce la causa, considerar cómo resplandece en el efecto su semejanza. Por eso también a los santos les produce alegría considerar el esplendor de la bondad divina en los cuerpos, sobre todo en los celestes, que parecen superiores a los otros. Los cuerpos celestes guardan también, de algún modo, un orden esencial al cuerpo humano como causas agentes, igual que los elementos lo guardan como causas materiales: *Al hombre lo engendran el hombre y el Sol* [59]. Por tanto, también por esta razón es conveniente que permanezcan los cuerpos celestes.

Y esto mismo es claro no sólo por su relación con el hombre, también lo es por la naturaleza de estas criaturas corpóreas. Lo que de suyo no tiene nada incorruptible, no debe permanecer en el estado de incorrupción. Los cuerpos celestes son incorruptibles en el conjunto y en cada parte. Los elementos son incorruptibles en el conjunto, pero no en cada parte. Los hombres lo son en parte, según el alma racional, pero no en el conjunto, porque el compuesto se disuelve con la muerte. Pero los animales, las plantas y todos los cuerpos mixtos no son incorruptibles ni en el conjunto ni en las partes. Luego, convenientemente en aquel estado último de incorrupción, permanecerán efectivamente los hombres, los elementos y los cuerpos celestes, pero no los animales ni las plantas o los cuerpos mixtos.

Esto también se ve razonable por la naturaleza del universo. Como el hombre es parte del universo corpóreo, es necesario que en el perfeccionamiento último del hombre permanezca el universo corpóreo, pues no parece que la parte sea perfecta si falta el todo. El universo corpóreo

pora ut ex eis adducatur in reverentiam divinam, ut patet Is., ubi dicitur «Levate in excelsum oculos vestros et videte quis creavit haec». Et quamvis in statu perfectionis illius homo ex creaturis sensibilibus in Dei notitiam non adducatur, cum Deum videat in se ipso, tamen delectabile est et iucundum etiam cognoscenti causam, considerare qualiter eius similitudo resplendeat in effectu: unde et sanctis cedet ad gaudium considerare refulgentiam divinae bonitatis in corporibus, et praecipue caelestibus, quae aliis praeminere videntur. Habent etiam corpora caelestia essentialem quodam modo ordinem ad corpus humanum secundum rationem causae agentis, sicut elementa secundum rationem causae materialis: 'Homo enim generat hominem et sol'; unde et hac etiam ratione convenit corpora caelestia remanere.

Nec solum ex comparatione ad hominem, sed etiam ex praedictarum corporearum creaturarum naturis idem apparet. Quod enim secundum nihil sui est incorruptibile, non debet remanere in illo incorruptionis statu. Corpora quidem caelestia incorruptibilia sunt secundum totum et partem; elementa vero secundum totum, sed non secundum partem; homines autem secundum partem, scilicet secundum animam rationalem, sed non secundum totum quia compositum per mortem dissolvitur; animalia vero alia et plantae et omnia corpora mixta neque secundum totum neque secundum partem incorruptibilia sunt. Convenienter igitur in illo ultimo incorruptionis statu remanebunt quidem homines et elementa et corpora caelestia, non autem alia animalia, neque plantae aut corpora mixta.

Rationabiliter etiam idem apparet ex ratione universi. Cum enim homo quaedem pars sit universi corporei, in ultima hominis consummatione necesse est universum corporeum remanere; non enim videtur pars esse perfecta si fuerit sine toto. Universum

[59] ARISTÓTELES, *Phys.* l.2, 4 (Bk 194b13).

no puede permanecer si sus partes esenciales no permanecen. Y son partes esenciales del universo los cuerpos celestes y los elementos, puesto que toda la máquina del universo está hecha de ellos. Los demás cuerpos no parecen pertenecer a la integridad del universo corpóreo, sino a su ornato y decoro adecuados al estado de la mutabilidad, por cuanto los animales, las plantas y los cuerpos minerales son producidos con la acción del cuerpo celeste y con la materia de los elementos. Pero en el estado de la última consumación se les dará a los elementos otro ornato, más conveniente al estado de incorrupción. Luego en aquel estado permanecerán los hombres, los elementos y los cuerpos celestes, pero no permanecerán animales, plantas ni minerales.

Capítulo 171

Los cuerpos celestes dejarán de moverse

Pero como parece que los cuerpos celestes se mueven continuamente, puede uno pensar que si permanece su sustancia se moverán también entonces, en el estado de consumación. Y ciertamente, si valiera para los cuerpos celestes el mismo argumento que para los elementos, esa opinión sería razonable. Los elementos graves y leves tienen movimiento para conseguir su perfección, pues con el movimiento natural tienden a su lugar propio, donde mejor les es estar. Por eso en el último estado de consumación cada uno de los elementos y cada una de sus partes estarán en su lugar propio. Pero no podemos decir lo mismo de los cuerpos celestes, porque éstos no descansan cuando llegan a su lugar, sino que igual que van por naturaleza a un lugar, también por naturaleza salen de él. Luego los cuerpos celestes no pierden nada si se les suprime el movimiento, puesto que no tienen movimiento para perfeccionarse. Sería

autem corporeum remanere non potest nisi partes essentiales ipsius remaneant. Sunt autem partes essentiales eius corpora caelestia et elementa, utpote ex quibus tota mundialis machina consistit; cetera vero ad integritatem corporei universi pertinere non videntur, sed magis ad quendam ornatum et decorem ipsius qui competit statui mutabilitatis, secundum quod ex corpore caelesti ut agente, et elementis ut materialibus, generantur animalia et plantae et corpora mineralia. In statu autem ultimae consummationis alius ornatus elementis attribuetur qui deceat incorruptionis statum. Remanebunt igitur in illo statu homines et elementa et corpora caelestia, non autem animalia et plantae et corpora mineralia.

Capitulum CLXXI

Quod corpora caelestia cessabunt a motu

Sed cum corpora caelestia continue moveri videantur, potest alicui videri quod si eorum substantia remaneat, quod tunc etiam in illo consummationis statu moveantur. Et quidem si ea ratione motus corporibus caelestibus adesset qua ratione adest elementis, rationabilis esset sermo. Motus enim elementis garvibus vel levibus adest propter eorum perfectionem consequendam: tendunt enim suo motu naturali in proprium locum, ubi melius est eis esse; unde in illo ultimo consummationis statu unumquodque elementum et quaelibet pars eius in suo proprio loco erit. Sed hoc de motu corporum caelestium dici non potest, cum corpus caeleste nullo loco optento quiescat, sed sicut naturaliter movetur ad quodcumque ubi, ita et naturaliter discedit ab eo. Sic ergo non deperit aliquid corporibus caelestibus, si motus eis auferatur, ex quo motus eis non inest ut ipsa perficiantur. Ridicu-

ridículo afirmar que, igual que el cuerpo leve por su naturaleza se mueve hacia arriba, el cuerpo celeste se mueve circularmente por su naturaleza, como por su principio activo. Es claro que la naturaleza siempre tiende a la unidad, por eso lo que se opone a la unidad no puede ser fin último de la naturaleza. Pero el movimiento se opone a la unidad, puesto que lo que se mueve se porta de modo distinto en un momento y en otro. Luego la naturaleza no produce el movimiento por el movimiento, sino que lo causa buscando el final del movimiento, así la naturaleza leve busca su lugar arriba ascendiendo, y lo mismo en los otros casos. Por tanto, como el movimiento circular del cuerpo celeste no se dirige a un lugar determinado, no se puede decir que la naturaleza sea el principio activo del movimiento circular del cuerpo celeste, igual que lo es del movimiento de los graves y leves. Luego, aunque permanezca la naturaleza de los cuerpos celestes, nada impide que descansen, aunque sea imposible que descanse el fuego fuera de su lugar propio mientras permanezca su naturaleza. No obstante decimos que el movimiento de los cuerpos celestes es natural, no por el principio activo del movimiento, sino por el móvil que tiene aptitud para moverse así. Sólo queda que el movimiento del cuerpo celeste proceda de un entendimiento.

Pero como el entendimiento sólo mueve con la intención del fin, es necesario considerar cuál es el fin del movimiento de los cuerpos celestes. No se puede decir que el movimiento mismo sea el fin, pues por ser camino a la perfección, el movimiento no tiene razón de fin, sino de lo que conduce al fin. Del mismo modo, tampoco podemos decir que el cambio de sitio sea el fin del movimiento del cuerpo celeste, es decir que con este movimiento el cuerpo celeste adquiera en acto todos los lugares a los que puede ir en potencia, porque esto sería infinito; y lo infinito se opone a la razón de fin. Luego es necesario considerar desde esta perspectiva el fin del movimiento del cielo. Es claro que todo cuerpo movido por un entendimiento es instrumento de

lum autem est dicere quod, sicut corpus leve per suam naturam movetur sursum, ita corpus caeleste per suam naturam circulariter moveatur sicut per activum principium. Manifestum est enim quod natura semper intendit ad unum; unde illud quod ex sui ratione unitati repugnat, non potest esse ultimus finis naturae. Motus autem unitati repugnat, in quantum id quod movetur alio et alio modo se habet dum movetur. Natura igitur non producit motum propter se ipsum, sed causat motum intendens terminum motus, sicut natura levis intendit locum sursum in ascensu, et sic de aliis. Cum igitur motus circularis caelestis corporis non sit ad aliquod ubi determinatum, non potest dici quod motus circularis caelestis corporis principium activum sit natura, sicut est principium motus garvium et levium. Unde manente eadem natura corporum caelestium, nihil prohibet ipsa quiescere, licet ignem impossibile sit quiescere extra proprium ubi existentem, dummodo remaneat eadem natura ipsius. Dicitur tamen motus caelestis corporis naturalis, non propter principium activum motus, sed propter ipsum mobile quod habet aptitudinem ut sic moveatur. Relinquitur quod motus caelestis corporis sit ab aliquo intellectu.

Sed cum intellectus non moveat nisi ex intentione finis, considerare oportet quis sit finis motus caelestium corporum. Non autem potest dici quod ipse motus sit finis: motus enim cum sit via ad perfectionem, non habet rationem finis, sed magis eius quod est ad finem. Similiter etiam non potest dici quod renovatio situum sit finis motus caelestis corporis, ut scilicet propter hoc caeleste corpus moveatur ut omne ubi ad quod est in potentia adipiscatur in actu, quia hoc infinitum est; infinitum autem repugnat rationi finis. Oportet igitur hinc considerare finem motus caeli. Manifestum est enim quod omne corpus motum ab intellectu est instrumentum ipsius; finis autem motus

éste, y que el fin del movimiento del instrumento es la forma concebida por el agente principal, que llega al acto con el movimiento del instrumento. La forma del entendimiento divino que completa el movimiento del cielo es la perfección de las cosas por la vía de la generación y de la corrupción. Pero el fin último de la generación y de la corrupción es una forma más noble, el alma humana, cuyo fin último es la vida eterna, como antes hemos indicado (c.104ss). Luego el fin último del movimiento del cielo es la multiplicación de los hombres que han de dirigirse a la vida eterna. Mas esta multitud no puede ser infinita, pues la intención de todo entendimiento se detiene en algo limitado; luego, una vez completado el número de hombres que han de dirigirse a la vida eterna, y situados éstos en la vida eterna, cesará el movimiento del cielo, igual que cesa el movimiento de todo instrumento después de concluida la obra. Pero, si cesa el movimiento del cielo, cesará, en consecuencia, todo movimiento en los cuerpos inferiores, con la única excepción del movimiento que, procedente del alma humana, habrá en los hombres. Y así todo el universo corpóreo tendrá otra disposición y otra forma, según lo que dice el Apóstol en 1 Cor (7,31): *la figura de este mundo pasa.*

Capítulo 172

Retribución del hombre según sus obras

Debemos considerar que, si hay una vía determinada para llegar a un fin, no pueden alcanzar el fin quienes van por la vía contraria o se apartan del camino recto. Sólo por casualidad podría sanar el enfermo que usa lo contrario a las prescripciones del médico. Hay una vía determinada para llegar a la felicidad mediante la virtud. Y sólo consigue su

instrumenti est forma a principali agente concepta, quae per motum instrumenti in actum educitur. Forma autem divini intellectus quam per motum caeli complet, est perfectio rerum per viam generationis et corruptionis; generationis autem et corruptionis ultimus finis est nobilissima forma quae est anima humana, cuius ultimus finis est vita aeterna, ut supra ostensum est: est igitur ultimus finis motus caeli multiplicatio hominum perducendorum ad vitam aeternam. Haec autem multitudo non potest esse infinita, nam intentio cuiuslibet intellectus stat in aliquo finito; completo igitur numero hominum ad vitam aeternam perducendorum, et eis in vita aeterna constitutis, motus caeli cessabit, sicut motus cuiuslibet instrumenti cessat postquam fuerit opus perfectum. Cessante autem motu caeli, cessabit per consequens omnis motus in inferioribus corporibus, nisi solus motus qui erit ab anima in hominibus. Et sic totum universum corporeum habebit aliam dispositionem et formam, secundum illud Apostoli 1 Cor. «praeterit figura huius mundi».

Capitulum CLXXII

De premio hominis secundum eius opera vel miseria

Considerandum est autem quod, si est determinata via perveniendi ad aliquem finem, illum finem consequi non possunt qui per contrariam viam incedunt, aut a recta via deficiunt: non enim sanatur aeger, si contrariis utatur quae medicus prohibet, nisi forte per accidens. Est autem determinata via perveniendi ad felicitatem per virtutem. Non enim consequitur aliquid finem suum, nisi quod sibi proprium est bene operando

fin quien realiza bien lo que le es propio, pues una planta no puede dar fruto si no se observa en ella el modo natural de obrar, ni el corredor alcanza el premio o el soldado la medalla, si uno y otro no llevan a cabo rectamente su propia tarea. Pero un hombre realiza su operación propia cuando obra según la virtud, pues la virtud es lo que hace bueno a quien la posee, y hace buena su obra[60]. Luego, como el fin último del hombre es la vida eterna, de la que ya hemos hablado (c.104-106 y 109), sólo la alcanzarán quienes obren según la virtud.

Hemos visto antes (c.123 y 129) que la providencia divina rige las cosas naturales y las humanas, tanto en general como en particular. Corresponde a quien tiene el cuidado de cada uno de los hombres dar premios a la virtud y penas al pecado, porque la pena es la medicina de la culpa y lo que restaura el orden, como hemos señalado (c.121). Pero el premio de la virtud es la felicidad, que proporciona al hombre la bondad divina. Luego corresponde a Dios no dar la felicidad a quienes obran contra la virtud, sino darles como pena lo contrario, la mayor desdicha.

Capítulo 173

El hombre tiene después de esta vida premio o castigo

Hay que considerar que los contrarios producen efectos contrarios. Lo contrario a la obra virtuosa es la obra realizada con malicia. Luego es necesario que la desdicha, a la que se llega por las obras de la malicia, sea lo contrario a la felicidad que merecen las obras virtuosas. Pero las cosas contrarias pertenecen al mismo género. Luego como la felicidad última, a la que conduce la virtud, no es un bien de esta vida, sino de la posterior,

neque enim planta fructum faceret, si naturalis operationis modus non servaretur in ipsa; neque cursor perveniret ad bravium aut miles ad palmam, nisi uterque secundum proprium officium recte operaretur. Recte autem operari hominem propriam operationem est operari ipsum secundum virtutem, nam virtus uniuscuiusque rei est quae bonum facit habentem et opus eius bonum reddit. Cum igitur ultimus finis hominis sit vita aeterna de qua dictum est, non omnes ad eam perveniunt, sed soli qui secundum virtutem operantur.

Praeterea, ostensum est supra sub divina providentia contineri non solum naturalia, sed etiam res humanas, non in universali tantum sed etiam in singulari. Ad eum autem qui singularium hominum curam habet, pertinet praemia virtuti reddere et poenas peccato, quia poena est medicina culpae et ordinativa ipsius, ut supra habitum est; virtutis autem praemium felicitas est, quod ex bonitate divina homini datur: pertinet ergo ad Deum hiis qui contra virtutem agunt, non felicitatem sed contrarium in poenam reddere, scilicet extremam miseriam.

Capitulum CLXXIII

Quod premium hominis est post hanc vitam et similiter miseria

Considerare autem oportet quod contrariorum contrarii sunt effectus. Operationi autem secundum virtutem contraria est operatio secundum malitiam; oportet igitur quod miseria, ad quam per operationem malitiae pervenitur, contraria sit felicitati quam meretur operatio virtutis. Contraria autem sunt unius generis: cum igitur felicitas ultima, ad quam pervenitur per operationem virtutis, non sit aliquod bonum huius vitae, sed

[60] Cf. Aristóteles, *Ethic.* l.2, 6 (Bk 1106a15).

como hemos aclarado (c.104-106 y 109), la desdicha última a la que conduce la malicia será, en consecuencia, un mal posterior a esta vida.

Hallamos que todos los bienes y males de esta vida están ordenados a algo distinto. Los bienes exteriores y también los bienes corporales sirven orgánicamente a la virtud, que es el camino recto que lleva a la bienaventuranza a quienes los usan bien, igual que para quienes los usan mal pueden ser también instrumentos de la maldad que conduce hasta la desdicha. E igualmente los males opuestos a éstos, como la enfermedad, la pobreza y similares, a unas personas les sirven para aumentar la virtud y a otras para incrementar la malicia, según que los usen de un modo u otro. Mas lo que se ordena a otra cosa no es el último premio ni la última pena. Luego, ni la felicidad última ni la desdicha última consisten en los bienes o males de esta vida.

Capítulo 174

La desdicha del hombre en cuanto pena de daño

Puesto que la desdicha a la que conduce la malicia se opone a la felicidad a la que lleva la virtud, es necesario considerar las cosas propias de la desdicha como contrapuestas a lo que hemos dicho de la felicidad. Hemos dicho antes (c.105-106 y 165-166) que la última felicidad del hombre consiste en la visión plena de Dios, en cuanto al entendimiento, y en que la voluntad del hombre esté inmóvilmente afirmada en la bondad primera, en cuanto al afecto. Luego la desdicha extrema del hombre consistirá en que el entendimiento esté completamente privado de la luz divina y en que el afecto se aparte obstinadamente de la bondad de Dios. Ésta es la principal desdicha de los condenados, y se llama pena de daño.

post <hanc> vitam, ut ex supradictis patet, consequens erit quod etiam ultima miseria ad quam malitia perducit, sit aliquod malum post hanc vitam.

Praeterea, omnia bona vel mala huius vitae inveniuntur ad aliud ordinari: bona enim exteriora et etiam bona corporalia organice deserviunt ad virtutem, quae est directa via perveniendi ad beatitudinem apud eos qui praedictis rebus bene utuntur; sicut et apud eos qui eis male utuntur, sunt instrumenta malitiae per quam ad miseriam pervenitur. Et similiter mala hiis opposita, ut puta infirmitas, paupertas et huiusmodi, quibusdam sunt ad profectum virtutis, quibusdam ad malitiae augmentum, secundum quod eis homines diversimode utuntur. Quod autem ordinatur ad aliud non est ultimum praemium vel poena: non igitur ultima felicitas neque ultima miseria in bonis vel malis huius vitae consistit.

Capitulum CLXXIV

In quo est miseria hominis quantum ad poenam damni

Quia igitur miseria ad quam ducit malitia contrariatur felicitati ad quam ducit virtus, oportet ea quae ad miseriam pertinent sumere per oppositum eorum quae de felicitate sunt dicta. Dictum est autem superius quod ultima hominis felicitas, quantum ad intellectum quidem consistit in plena Dei visione, quantum ad affectum vero in hoc quod voluntas hominis in prima bonitate sit immobiliter firmata. Erit igitur extrema miseria hominis in hoc quod intellectus totaliter divino lumine privetur, et affectus a Dei bonitate obstinate avertatur: et haec est praecipua miseria damnatorum, quae vocatur poena damni.

No obstante, hay que considerar que, como hemos aclarado (c.118), el mal no puede excluir totalmente el bien, pues todo mal se asienta en un bien. Por tanto, es necesario que la desdicha, aunque se oponga a la felicidad que carecerá de todo mal, se asiente en el bien de la naturaleza.

El bien de la naturaleza inteligente consiste en que el entendimiento contemple la verdad y la voluntad tienda al bien. Pero toda verdad y todo bien derivan de la primera verdad y del primer bien, que es Dios. Luego es necesario que el entendimiento del hombre constituido en esa desdicha extrema tenga algún conocimiento de Dios y un amor natural a Dios, porque es el principio de las perfecciones naturales. Pero no tiene el amor de la virtud y de la gloria, pues no ama a Dios por él mismo, ni porque es el principio de las virtudes, de las gracias, y de todos los otros bienes que perfeccionan la naturaleza inteligente.

Tampoco los hombres constituidos en esa desdicha carecen de libre albedrío, aunque tengan la voluntad inmóvilmente afirmada en el mal, como tampoco carecen de él los bienaventurados aunque tengan la voluntad afirmada en el bien. La libertad de albedrío se refiere propiamente a la elección, y la elección se refiere a lo que conduce al fin; pero todos apetecen por naturaleza el fin último, por eso todos los hombres por ser inteligentes apetecen naturalmente la felicidad como fin último, y con tanta fijeza además que nadie puede querer ser mísero. Pero esto tampoco se opone a la libertad de albedrío, que sólo se refiere a lo que conduce al fin. El que uno ponga su última felicidad en una cosa particular y otro en otra, no les corresponde a uno y otro por ser hombres, cuando difieran en esta estimación y apetito, sino que a cada uno le pertenece por ser diferenciado. Y digo *diferenciado* por tener una pasión o un hábito diferentes, por eso, si éstos varían, lo antes despreciado les parecerá óptimo. Esto se ve clarísimamente en los que movidos

Considerandum tamen est quod, sicut ex supradictis patet, malum non potest totaliter excludere bonum, cum omne malum in aliquo bono fundetur. Miseria igitur, quamvis felicitati quae ab omni malo erit immunis opponatur, oportet tamen quod in bono naturae fundetur.

Bonum autem intellectualis naturae in hoc consistit quod intellectus respiciat verum et voluntas tendat in bonum. Omne autem verum et omne bonum derivatur a primo vero et bono, quod Deus est. Unde oportet quod intellectus hominis in illa extrema miseria constituti, aliquam Dei cognitionem habeat et aliquam Dei dilectionem, secundum scilicet quod est principium naturalium perfectionum, quae est dilectio naturalis: non autem secundum quod in se ipso est, neque secundum quod est principium virtutum et gratiarum, seu quorumcumque bonorum quibus intellectualis natura ab ipso perficitur, quae est dilectio virtutis et gloriae.

Nec tamen homines in tali miseria constituti libero arbitrio carent, quamvis habeant voluntatem immobiliter firmatam in malo, sicut nec beati quamvis habeant voluntatem firmatam in bono. Libertas enim arbitrii proprie ad electionem se extendit, electio autem est eorum quae sunt ad finem; ultimus autem finis naturaliter appetitur ab unoquoque, unde omnes homines ex hoc quod intellectuales sunt, appetunt naturaliter felicitatem tanquam ultimum finem, et adeo immobiliter quod nullus potest velle fieri miser. Nec hoc libertati repugnat arbitrii, quae non se extendit nisi ad ea quae sunt ad finem. Quod autem in hoc particulari hic ultimam suam felicitatem, ille autem in illo ponat, non convenit huic aut illi in quantum est homo, cum in tali aestimatione et appetitu homines differant, sed unicuique hoc competit secundum quod est aliqualis. Dico autem aliqualis secundum aliquam passionem aut habitum: unde si transmutetur, aliud ei optimum videbitur. Et hoc maxime patet in hiis qui ex passione appetunt

por una pasión desean algo como lo mejor y, cuando cesa esta pasión, la ira o la concupiscencia, no juzgan aquel bien igual que antes. Los hábitos son más persistentes, por eso se persevera más firmemente en lo que se persigue por hábito; pero mientras el hábito pueda cambiar, pueden cambiar el aprecio y el deseo del hombre respecto al último fin.

Pero esto sólo ocurre a los hombres en esta vida, en la que están en un estado de mutabilidad. Después de esta vida el alma es inmutable en cuanto a la alteración, porque la alteración únicamente le corresponde accidentalmente, por alguna mutación referente al cuerpo. Pero una vez reasumido el cuerpo, no habrá mutaciones corporales, sino más bien al contrario. Ahora el alma es infundida a un cuerpo en germen, y por eso necesariamente va acompañado de transmutaciones, pero entonces el cuerpo se unirá a un alma preexistente, por lo que secundará totalmente sus condiciones. Por consiguiente, cualquiera que haya sido el fin que el alma se haya propuesto como último al morir, en él permanecerá perpetuamente deseándolo como lo mejor, tanto si es bueno como si es malo; según lo que dice Ecl 11,3, que si es cortado un árbol, *donde quiera que haya caído, allí permanecerá.* Así pues, después de esta vida, quienes sean hallados buenos en la muerte, tendrán su voluntad perpetuamente afirmada en el bien. Los que en ese momento sean hallados malos, estarán perpetuamente obstinados en el mal.

Capítulo 175

Los pecados mortales no se perdonan después de esta vida. Los veniales sí

Por eso podemos considerar que los pecados mortales después de esta vida no se perdonan, pero los veniales pueden perdonarse. Los pecados

aliquid ut optimum, cessante autem passione, ut irae vel concupiscentiae, non similiter iudicant illud bonum ut prius. Habitus autem permanentiores sunt, unde firmius perseverant in hiis quae ex habitu prosequuntur; tamen quandiu habitus mutari potest, et aestimatio et appetitus hominis de ultimo fine mutatur.

Hoc autem contingit tantum hominibus in hac vita, in qua sunt in statu mutabilitatis: anima enim post hanc vitam intransmutabilis est secundum alterationem, quia huiusmodi transmutatio non competit ei nisi per accidens secundum aliquam transmutationem factam circa corpus. Resumpto vero corpore, non sequetur ipsa mutationes corporis, sed potius e converso: nunc enim anima infunditur corpori seminato, et ideo convenienter transmutationes corporis sequitur; tunc vero corpus unietur animae praexistenti, unde totaliter sequetur eius conditiones. Anima igitur quemcumque finem sibi ultimum praestituisse invenitur in statu mortis, in eo fine perpetuo permanebit appetens illud ut optimum, sive sit bonum sive malum, secundum illud Eccl., quod lignum si praecisum fuerit «ubicumque ceciderit, ibi erit». Sic igitur post hanc vitam qui in morte boni inveniuntur, habebunt perpetuo voluntatem firmatam in bono; qui autem mali tunc invenientur, erunt perpetuo obstinati in malo.

Capitulum CLXXV

Quod peccata mortalia non dimittuntur post hanc vitam sed bene venialia

Ex hoc autem considerari potest quod peccata mortalia post hanc vitam non dimittuntur, venialia vero dimitti possunt. Nam peccata mortalia sunt per aversionem

mortales proceden de una aversión al fin último, y con respecto a este fin el hombre está afirmado inamoviblemente después de la muerte, como hemos dicho (c.174). Los pecados veniales, en cambio, no miran al fin último, sino al camino hacia el fin último. Mas si la voluntad de los malos se afirma obstinadamente en el mal después de la muerte, siempre desearán como lo mejor lo mismo que antes apetecían. Por consiguiente, no se dolerán de haber pecado, pues nadie se duele de haber perseguido lo que considera que es lo mejor.

Pero hay que saber que los condenados a la última desdicha, después de la muerte no podrán tener lo que habían apetecido como lo mejor, pues allí no se dará a los lujuriosos la facultad de lujuriar, ni a los airados y envidiosos la facultad de ofender o poner dificultades a los demás, y lo mismo con los otros vicios. Conocerán, en cambio, que quienes vivieron según la virtud alcanzan lo que desearon como óptimo. Por tanto se duelen de haber pecado, no porque aborrezcan los pecados, pues también entonces preferirían cometerlos, si pudieran, más que poseer a Dios; sino porque no pueden tener lo que eligieron, y podrían haber tenido lo que aborrecieron. Así pues, también su voluntad permanece perpetuamente obstinada en el mal. Y, no obstante, se dolerán muchísimo de haber cometido la culpa y perdido la gloria. Este dolor se llama remordimiento de conciencia, y es denominado metafóricamente en la Escritura gusano, según Isaías, capítulo último (66,24): *Su gusano no morirá.*

Capítulo 176

Los cuerpos de los condenados serán pasibles, pero íntegros y sin dones

Así como en los santos la bienaventuranza del alma llega de algún modo al cuerpo, como antes hemos dicho (c.168), también la desdicha

a fine ultimo, circa quem homo immobiliter firmatur post mortem, ut dictum est; peccata vero venialia non respiciunt ultimum finem, sed viam ad finem ultimum. Sed si voluntas malorum post mortem obstinate firmatur in malo, semper appetent ut optimum quod prius appetierant; non ergo dolebunt se peccasse, nullus enim dolet se prosecutum esse quod aestimat esse optimum.

Sed sciendum est quod damnati ad ultimam miseriam ea quae appetierant ut optima habere post mortem non poterunt: non enim ibi dabitur luxuriosis facultas luxuriandi, aut iratis vel invidis facultas offendendi et impediendi alios, et idem est de singulis vitiis. Cognoscent autem eos qui secundum virtutem vixerunt se obtinere quod appetiverunt ut optimum. Dolent ergo quia peccata commiserunt, non propter hoc quod peccata eis displiceant, quia etiam tunc mallent peccata illa committere, si facultas daretur, quam Deum habere; sed propter hoc quod illud quod elegerunt habere non possunt, et id quod respuerunt possent habere. Sic igitur et voluntas eorum perpetuo manet obstinata in malo, et tamen gravissime dolebunt de culpa commissa et de gloria amissa: et hic dolor vocatur remorsus conscientiae, qui methaphorice in Scripturis vermis nominatur, secundum illud Is. ult. «Vermis eorum non morietur».

Capitulum CLXXVI

Quod corpora damnatorum erunt passibilia et tamen integra, et sine dotibus

Sicut autem in sanctis beatitudo animae quodam modo ad corpora derivatur, ut supra dictum est, ita etiam et miseria animae derivabitur ad corpora damnatorum: hoc

del alma alcanzará a los cuerpos de los condenados; teniendo en cuenta, no obstante, que igual que la desdicha no excluye del alma el bien natural, tampoco lo excluye del cuerpo. Por tanto, los cuerpos de los condenados serán íntegros en su naturaleza, pero no tendrán las condiciones propias de la gloria de los bienaventurados, pues no serán sutiles ni impasibles, sino que permanecerán más bien en su torpeza y pasibilidad, incluso éstas aumentarán en ellos. No serán ágiles, sino apenas sustentables por el alma. No serán claros, sino oscuros, para que se muestre en los cuerpos la oscuridad del alma, según Isaías (13,8): *Sus rostros, caras abrasadas.*

Capítulo 177

Los cuerpos de los condenados serán incorruptibles, aunque sean pasibles

Hay que saber, no obstante, que aunque los cuerpos de los condenados tendrán que ser pasibles, no se corromperán, aunque esto parezca contrario a la razón que ahora experimentamos, porque el aumento de una pasión destruye la sustancia. Habrá entonces dos razones por las que una pasión prolongada perpetuamente no corrompa unos cuerpos pasibles. La primera, que al cesar el movimiento del cielo, como hemos dicho (c.171), es necesario que cese toda mutación de la naturaleza. Luego nada podrá alterarse con alteración natural, sino sólo con alteración del alma. Y digo alteración natural, como cuando algo pasa de cálido a frío, o hay cualquier otra variación según el ser natural de las cualidades. Y digo alteración del alma, como cuando algo recibe una cualidad según su propio ser espiritual, y no según el ser natural de la cualidad; así la pupila no recibe la forma del color para tener color, sino para sentirlo. Por tanto,

tamen observato quod, sicut miseria bonum naturae non excludit ab anima, ita etiam nec a corpore. Erunt igitur corpora damnatorum integra in sui natura, non tamen illas conditiones habebunt quae pertinent ad gloriam beatorum: non enim erunt subtilia et impassibilia, sed magis in sua grossitie et passibilitate remanebunt, vel etiam haec augebuntur in eis; non erunt agilia, sed vix ab anima portabilia; non erunt clara sed obscura, ut obscuritas animae in corporibus demonstretur, secundum illud Is. 13: «Facies combustae vultus eorum».

Capitulum CLXXVII

Quod corpora damnatorum licet passibilia erunt tamen incorruptibilia

Sciendum tamen est quod, licet damnatorum corpora passibilia sint futura, non tamen corrumpentur, quamvis hoc esse videatur contra rationem eorum quae nunc experimur, nam passio magis facta abiicit a substantia. Erit tamen tunc duplex ratio quare passio in perpetuum continuata passibilia corpora non corrumpet. Prima quidem quia cessante motu caeli, ut supra dictum est, necesse est omnem mutationem naturae cessare; non igitur aliquid alterari poterit alteratione naturae, sed solum alteratione animae. Dico autem alterationem naturae, sicut cum aliquid ex calido fit frigidum, vel qualitercumque variatur secundum naturale esse qualitatum; alterationem autem animae dico, sicut cum aliquid recipit qualitatem non secundum esse naturale qualitatis sed secundum esse spirituale ipsius: sicut pupilla non recipit formam coloris ut sit colorata,

también sufrirán así los cuerpos de los condenados, sea por el fuego o por cualquier otra cosa corpórea, no para transformarse en la especie o en la cualidad del fuego, sino para sentir lo máximo de sus cualidades. Y esto producirá dolor, por cuanto estos excesos quebrantan la armonía en que descansan y se deleitan los sentidos; pero no causará la corrupción, porque la recepción espiritual de las formas no transforma la naturaleza del cuerpo, si no es acaso por accidente.

La segunda razón será de parte del alma, para cuya perpetuación el poder divino trae el cuerpo. Por eso, el alma del condenado, en cuanto que es forma y naturaleza de un cuerpo, le dará el ser perpetuo; pero, por su imperfección, no le dará que no pueda padecer. Así, por tanto, los cuerpos siempre padecerán, pero no se corromperán.

Capítulo 178

Antes de la resurrección unas almas tendrán felicidad y otras vivirán en la desdicha

Con lo dicho queda claro que tanto la felicidad como la desdicha residen principalmente en el alma, secundariamente y por derivación en el cuerpo. Por tanto, la felicidad o la desdicha del alma no dependen de la felicidad o desdicha del cuerpo, sino al revés. Luego, como después de la muerte las almas permanecen antes de volver a tomar el cuerpo, unas sin duda merecedoras de la gloria y otras merecedoras de la desdicha, es claro que también, antes de la resurrección, las almas de algunos gozarán de la felicidad, según dice el Apóstol (2 Cor 5,1): *Sabemos que si se deshace nuestra casa terrena, en la que ahora vivimos, tenemos de parte de Dios una casa no hecha por manos humanas, sino permanente*

sed ut colorem sentiat. Sic igitur et corpora damnatorum patientur, vel ab igne vel a quocumque alio corporeo, non ut alterentur ad speciem vel qualitatem ignis, sed ut sentiant excellentias qualitatum eius: et hoc erit afflictivum, in quantum huiusmodi excellentiae contrariantur armoniae in qua consistit et delectatur sensus; non tamen erit corruptivum, quia spiritualis receptio formarum naturam corporis non transmutat, nisi forte per accidens.

Secunda ratio erit ex parte animae, ad cuius perpetuitatem corpus trahetur divina virtute: unde anima damnati, in quantum est forma et natura talis corporis, dabit ei esse perpetuum; non tamen dabit ei ut pati non possit, propter suam imperfectionem. Sic igitur semper patientur illa corpora, non tamen corrumpentur.

Capitulum CLXXVIII

Quod ante resurrectionem animae quorundam felicitate potiuntur quorundam in miseria vivent

Sic igitur secundum praedicta patet quod tam felicitas quam miseria principaliter consistit in anima, secundario autem et per quandam derivationem in corpore. Non igitur felicitas vel miseria animae dependet ex felicitate vel miseria corporis, sed magis e converso. Cum igitur post mortem animae remaneant ante resumptionem corporum, quaedam quidem cum merito beatitudinis, quaedam cum merito miseriae, manifestum est quod etiam ante resurrectionem animae quorundam praedicta felicitate potiuntur, secundum illud Apostoli II Cor.: «Scimus quoniam si terrestris domus nostra huius habitationis dissolvatur, domum habemus a Deo non manufactam, conservatam in

en los cielos. Y más adelante (2 Cor 5,8): *Estamos con ánimo y tenemos voluntad firme de abandonar el cuerpo y presentarnos ante el Señor*. Pero las almas de otros vivirán en la desdicha, de acuerdo con Lc 16,22: *Murió el rico y fue sepultado en el infierno*.

Capítulo 179

La pena de los condenados consiste en males espirituales y corporales

Hay que considerar, no obstante, que la felicidad de las almas santas consistirá sólo en bienes espirituales, mientras que, antes de la resurrección, la pena de las almas condenadas no consistirá únicamente en males espirituales, como algunos[61] pensaron, sino que también soportarán penas corporales. La razón de esta diferencia es que las almas de los justos, mientras estuvieron unidas al cuerpo en este mundo, mantuvieron su orden, sometiéndose no a las cosas corporales sino únicamente a Dios, y toda su felicidad consiste en la fruición de él, y no en bienes corporales. Las almas de los malos, en cambio, sin observar el orden de la naturaleza, sometieron su afecto a las cosas corporales, despreciando las cosas divinas y espirituales, y en consecuencia son castigadas no sólo con la privación de los bienes espirituales sino también con el sometimiento a las cosas corporales. Y, por eso, si encontramos en la sagrada Escritura que se promete a las almas santas recompensa de bienes corporales, hay que explicarlo místicamente, porque en las Escrituras se suelen designar las cosas espirituales con semejanzas de las corporales. Pero cuando anuncian penas corporales para las almas de los condenados, por

caelis»; et infra: «Audemus et bonam voluntatem habemus peregrinari a corpore et praesentes esse Domino». Quorundam vero animae in miseria vivent, secundum illud Lc: «Mortuus est dives et sepultus est in inferno».

Capitulum CLXXIX

Quod poena damnatorum est in malis tam spiritualibus quam corporalibus

Considerandum tamen est quod sanctarum animarum felicitas in solis bonis spiritualibus erit, poena vero animarum damnatarum ante resurrectionem non solum erit in malis spiritualibus, ut aliqui putaverunt, sed etiam poenas corporeas sustinebunt. Cuius diversitatis ratio est quia animae sanctorum, dum in hoc mundo fuerunt corporibus unitae, suum ordinem servaverunt, se rebus corporalibus non subiciendo sed soli Deo, in cuius fruitione tota eorum felicitas consistit, non autem in aliquibus corporalibus bonis; malorum vero animae, naturae ordine non servato, se per affectum rebus corporalibus subdiderunt, divina et spiritualia contenmentes: unde consequens est ut puniantur non solum ex privatione spiritualium bonorum, sed etiam per hoc quod rebus corporalibus subdantur. Et ideo si qua in Scripturis sacris inveniantur quae sanctis animabus corporalium bonorum retributionem repromittant, mistice sunt exponenda, secundum quod in praedictis Scripturis spiritualia sub corporalium similitudinibus designari solent. Quae vero animabus damnatorum praenuntiant

[61] Santo Tomás menciona a Avicena en *In Sent.* 4 d.44 q.3 a.2 qla.1; y a Algazel en *Cont. Gent.* l.3 c.145.

ejemplo que serán atormentadas con el fuego del infierno, hay que entenderlo al pie de la letra.

Capítulo 180

Si el alma puede padecer con fuego corpóreo

Para que no le parezca a nadie absurdo que un alma separada del cuerpo pueda sufrir con el fuego corpóreo, hay que considerar que no es contrario a la naturaleza de la sustancia espiritual unirse a un cuerpo. Esto lo hace la naturaleza, como es manifiesto en la unión del alma con el cuerpo; y lo hacen las artes mágicas, mediante las cuales un espíritu se une a imágenes, sortijas o cosas similares. Por consiguiente el poder divino puede hacer que sustancias espirituales, aunque por su propia naturaleza sean superiores a todo lo corpóreo, se unan a cuerpos, por ejemplo al fuego del infierno. No ciertamente para darle vida, sino para ser atenazadas por él de algún modo. Y el mismo verse sometidas así a algo tan ínfimo, les resulta penoso.

Luego, se verifica el dicho[62] de que *el alma, por el mismo hecho de verse quemar, se quema,* porque esta consideración es penosa para la sustancia espiritual, y además, porque este fuego es espiritual, pues lo que aflige inmediatamente es el fuego percibido como lo que encadena. Y como el fuego al que está sujeta el alma es corpóreo, se evidencia lo que dice san Gregorio[63], que el alma sufre no sólo viendo el fuego sino también sintiéndolo. Y porque este fuego tiene capacidad para encadenar a la sustancia espiritual por el poder de Dios y no por su propia

poenas corporeas, utpote quod ab igne inferni cruciabuntur, sunt secundum litteram intelligenda.

Capitulum CLXXX

Utrum anima possit pati ab igne corporeo

Ne autem alicui absurdum videatur animam a corpore separatam ab igne corporeo pati, considerandum est non esse contra naturam spiritualis substantiae corpori alligari. Hoc enim et per naturam fit, sicut patet in unione animae ad corpus; et per magicas artes, per quas aliquis spiritus imaginibus aut anulis aut aliquibus huiusmodi alligatur. Hoc igitur ex divina virtute fieri potest ut aliquae spirituales substantiae, quamvis secundum suam naturam sint supra omnia corporalia elevatae, aliquibus corporibus alligentur, ut puta igni infernali; non ita quod ipsum vivificent, sed quod eo quodam modo astringantur: et hoc ipsum consideratum a spirituali substantia, quod scilicet rei tam infimae quodam modo subditur, est ei afflictivum.

In quantum igitur huiusmodi consideratio est spiritualis substantiae afflictiva, verificatur quod dicitur quod 'anima, eo ipso quod se aspicit cremari, crematur'; et iterum quod ignis ille spiritualis sit, nam immediatum affligens est ignis apprehensus ut alligans. In quantum vero ignis cui alligatur corporeus est, sic verificatur quod dicitur a Gregorio, quod anima non solum videndo sed etiam experiendo ignem patitur. Et quia ignis ille non ex sua natura, sed ex virtute divina habet quod substantiam spiritualem alligare possit, convenienter dicitur a quibusdam, quod ignis ille agit in animam

---

[62] Gregorio, *Dialog.* l.4 c.29: ML 77,368A.
[63] Gregorio, *Dialog.* l.4 c.29: ML 77,368A.

naturaleza, es acertado lo que dijeron algunos[64], que ese fuego actúa en el alma como instrumento de la justicia divina vindicativa; y no porque actúe sobre la sustancia espiritual como lo hace sobre los cuerpos: calentando, secando o disolviendo, sino inmovilizando, como hemos dicho. Y porque lo que atormenta inmediatamente a la sustancia espiritual es la consideración del fuego que sujeta a la pena, claramente se puede colegir que el suplicio no cesa, incluso si en algún momento la sustancia espiritual estuviera dispensada de esta ligadura con el fuego; igual que quien está condenado a cadena perpetua, se siente continuamente castigado incluso si por un momento se le concede libertad.

Capítulo 181

Después de esta vida hay penas purgatorias no eternas

Si bien unas almas alcanzan la bienaventuranza eterna en el instante en que se desprenden del cuerpo, como hemos dicho (c.178), otras tardan un tiempo en conseguirla. Sucede a veces que algunos no han cumplido en esta vida la penitencia por los pecados cometidos, aunque al final están arrepentidos de ellos. Y porque el orden de la justicia divina exige que se impongan penas por las culpas, es necesario decir que después de esta vida las almas cumplirán la pena que no cumplieron en este mundo; pero sin llegar a la desdicha extrema de los condenados, pues con la penitencia ya han accedido al estado de caridad, con la que se han adherido a Dios como fin último, y con ello ya han merecido la vida eterna. Por eso concluimos que después de esta vida hay penas purgatorias, con las que se termina de cumplir las penitencias no cumplidas.

ut instrumentum divinae iustitiae vindicantis: non quidem ita quod agat in spiritualem substantiam sicut agit in corpora calefaciendo, desiccando, dissolvendo, sed alligando, ut dictum est. Et quia proximum afflictivum spiritualis substantiae est apprehensio ignis alligantis in poenam, manifeste perpendi potest quod afflictio non cessat, etiam si ad horam dispensative contingat substantiam spiritualem igne non ligari; sicut alicui qui esset ad perpetua vincula damnatus, ex hoc continuam afflictionem sentiret, etiam si ad horam a vinculis solveretur.

Capitulum CLXXXI

Quod post hanc vitam sunt quaedam purgatoriae poenae non aeternae

Licet autem aliquae animae statim cum a corporibus absolvuntur, beatitudinem aeternam consequantur, ut dictum est, aliquae tamen ab hac consecutione retardantur ad tempus. Contingit enim quandoque aliquos pro peccatis commissis, de quibus tamen finaliter poenitent, poenitentiam non implesse in hac vita. Et quia ordo divinae iustitiae habet ut pro culpis poenae reddantur, oportet dicere quod post hanc vitam animae poenam exsolvant quam in hoc mundo non solverunt; non autem ita quod ad ultimam miseriam damnatorum deveniant, cum per poenitentiam ad statum caritatis sint reductae, per quam Deo sicut ultimo fini adheserant: per quod vitam aeternam meruerunt. Unde relinquitur post hanc vitam esse quasdam purgatorias poenas, quibus poenitentiae non impletae implentur.

[64] Por ejemplo, Alberto, *De resurrectione* tr.2 a.5 (ed. Colon. XXVI, p.295).

Capítulo 182

Hay penas purgatorias también de los pecados veniales

Puede suceder también que algunos salgan de esta vida sin pecado mortal, aunque sí con pecados veniales por haber pecado adhiriéndose indebidamente a lo que conduce al fin, sin apartarse del fin último. Es cierto que estos pecados en algunas personas perfectas se han limpiado con el fervor de la caridad, pero en otras es necesario que se purguen con alguna pena, porque no se llega a alcanzar la vida eterna si no se está inmune de todo pecado y defecto. Por consiguiente, hay que afirmar que hay penas purgatorias después de esta vida. Mas estas penas son purgatorias por la condición de quienes las padecen, pues en ellos hay caridad con la que conforman su voluntad con la voluntad divina, y en virtud de esta caridad las penas que sufren les aprovechan para purificarse. Por eso, a los que carecen de caridad, como sucede a los condenados, las penas no los purifican, sino que la infección del pecado permanece y, en consecuencia, la pena dura por siempre.

Capítulo 183

Si padecer una pena eterna es incompatible con la justicia divina, pues la culpa fue temporal

No es contrario a la naturaleza de la justicia divina que alguien sufra una pena perpetua, porque ni siquiera en las leyes humanas se exige que la pena se equipare a la culpa en el tiempo. Por el pecado de homicidio o de adulterio, que se cometen en breve tiempo, la ley humana inflige a veces el destierro perpetuo, o incluso la muerte, con lo que uno queda

Capitulum CLXXXII

Quod sunt aliquae poenae purgatoriae etiam venialium

Simul etiam contingit aliquos ex hac vita decedere sine peccato mortali, sed tamen cum peccato veniali per quod ab ultimo fine non avertuntur, licet circa ea quae sunt ad finem indebite inhaerendo peccaverint. Quae quidem peccata in quibusdam perfectis viris ex fervore caritatis purgantur; in aliis autem oportet per aliquam poenam huiusmodi peccata purgari, quia ad vitam aeternam consequendam non perducitur nisi qui ab omni peccato et defectu fuerit immunis. Oportet igitur ponere purgatorias poenas aliquas post hanc vitam. Habent autem huiusmodi poenae quod sint purgatoriae ex conditione eorum qui eas patiuntur, in quibus est caritas per quam voluntatem suam divinae voluntati conformant, ex cuius caritatis virtute poenae quas patiuntur eis ad purgationem prosunt; unde in hiis qui sine caritate sunt, sicut in damnatis, poenae non purgant, sed semper infectio peccati remanet, et ideo poena semper durat.

Capitulum CLXXXIII

Utrum aeternam poenam pati repugnet iustitiae divinae cum culpa fuerit temporalis

Non est autem contra rationem divinae iustitiae si aliquis poenam perpetuam patiatur, quia nec secundum leges humanas hoc exigitur ut poena commensuretur culpae in tempore. Nam pro peccato adulterii vel homicidii, quod in tempore brevi committitur, lex humana infert quandoque perpetuum exilium, aut etiam mortem, per quae aliquis in perpetuum a societate civitatis excluditur; et quod exilium non in perpetuum

excluido perpetuamente de la sociedad civil. Y que el destierro no dure perpetuamente es accidental, se debe a que la vida del hombre no es perpetua, pero la intención del juez parece que es castigar durante tanto tiempo como puede. Por eso tampoco es injusto que Dios imponga una pena eterna por un pecado momentáneo y temporal.

También debemos considerar que se impone pena eterna al pecador que no se arrepiente del pecado, y permanece así en el pecado hasta la muerte. Y como peca en su eternidad, es razonable que Dios lo castigue eternamente. Además todo pecado cometido contra Dios tiene cierta infinitud de parte de Dios, contra quien se comete. Es claro que cuanto mayor es quien recibe la ofensa del pecado, tanto más grave es el pecado. Por ejemplo, el que alguien dé una bofetada a un caballero, se considera más grave que si se la da a un campesino; y sería aún más grave si se le da a un príncipe o a un rey. Y así, como Dios es infinitamente grande, la ofensa cometida contra él es de algún modo infinita, por lo que de algún modo también le corresponde una pena infinita. Pero no puede haber una pena infinita en intensidad, pues nada creado puede ser infinito así; por eso, queda que al pecado mortal le corresponde una pena infinita en duración.

Además, a quien puede corregirse se le aplica una pena temporal para su corrección o purificación. Si, pues, uno no puede corregirse del pecado, sino que su voluntad está afirmada con obstinación en el pecado, como antes dijimos de los condenados, su pena no debe terminar.

Capítulo 184

Lo dicho es aplicable a las otras sustancias espirituales

Como el hombre coincide en tener naturaleza inteligente con los ángeles y en éstos puede darse pecado igual que en los hombres, como

durat, hoc per accidens contingit, quia vita hominis non est perpetua: sed intentio iudicis ad hoc esse videtur ut eum sicut potest perpetuo puniat. Unde etiam non est iniustum, si pro momentaneo peccato et temporali Deus poenam aeternam infert.

Simul etiam considerandum est quod peccatori poena aeterna infertur qui de peccato non poenitet, et sic in ipso usque ad mortem perdurat; et quia in suo aeterno peccat, rationabiliter a Deo in aeternum punitur. Habet etiam et quodlibet peccatum contra Deum commissum quandam infinitatem ex parte Dei contra quem committitur. Manifestum est enim quod quanto maior est contra quem peccatur, tanto peccatum est garvius: sicut qui dat alapam militi, garvius reputatur quam si daret rustico, et adhuc multo garvius si principi vel regi. Et sic cum Deus sit infinite magnus, offensa contra ipsum commissa est quodam modo infinita, unde et aliqualiter ei poena infinita debetur. Non autem potest esse poena infinita intensive, quia nihil creatum sic infinitum esse potest; unde relinquitur quod peccato mortali debetur poena infinita duratione.

Item, in eo qui corrigi potest, poena temporalis infertur ad eius correctionem vel purgationem. Si igitur aliquis a peccato corrigi non potest, sed voluntas eius obstinate firmata est in peccato, sicut supra de damnatis dictum est, eius poena terminari non debet.

Capitulum CLXXXIV

Quod praedicta conveniunt etiam aliis spiritualibus substantiis

Quia vero homo in natura intellectuali cum angelis convenit, in quibus etiam potest esse peccatum sicut et in hominibus, ut supra dictum est, quaecumque dicta sunt de

antes (c.113) hemos indicado, todo lo que hemos dicho de la gloria y de la pena de las almas, hay que entenderlo como dicho también de la gloria de los ángeles buenos y de la pena de los malos. La única diferencia que hay entre hombres y ángeles es que las almas humanas tienen confirmada la voluntad en el bien y obstinada en el mal únicamente cuando se han separado del cuerpo, como antes dijimos (c.174), los ángeles, en cambio, tan pronto como se propusieron con voluntad deliberada como fin a Dios o a una cosa creada, desde entonces fueron hechos bienaventurados o desdichados. En las almas humanas puede haber mutabilidad no sólo por la libertad de la voluntad sino también por la mutabilidad del cuerpo, mientras que en los ángeles sólo la hay por la libertad del albedrío. Y, por eso, los ángeles desde la primera elección adquirieron la inmutabilidad. Las almas, en cambio, únicamente cuando ya han sido despojadas del cuerpo.

Para indicar la remuneración de los buenos, en el Símbolo de la fe se dice *en la vida eterna*. Y no hay que entenderla eterna sólo por la duración, sino principalmente por el gozo de la eternidad. Pero como acerca de esto hay que creer otras muchas cosas que se han dicho de las penas de los condenados y del estado final del mundo, para englobarlas a todas, en el Símbolo de los Padres se puso: *En la vida del mundo futuro*. El mundo futuro incluye todas estas cosas.

Capítulo 185

Segundo tratado de la fe: la humanidad de Cristo

Dijimos al principio que la fe cristiana versa fundamentalmente sobre dos cosas, la divinidad de la Trinidad y la humanidad de Cristo; después de haber expuesto lo referente a la divinidad y a sus efectos, nos falta

gloria vel poena animarum, intelligenda etiam sunt de gloria bonorum et poena malorum angelorum. Hoc tamen solum inter homines et angelos differt, quod confirmationem voluntatis in bono et obstinationem in malo animae quidem humanae habent cum a corpore separantur, sicut supra dictum est, angeli vero quando primo cum voluntate deliberata sibi finem praestituerunt vel Deum vel aliquid creatum, et ex tunc beati vel miseri facti sunt. In animabus enim humanis mutabilitas esse potest non solum ex libertate voluntatis, sed etiam ex mutabilitate corporis, in angelis vero ex sola libertate arbitrii; et ideo angeli ex prima electione immutabilitatem consequuntur, animae vero non nisi cum fuerint a corporibus exutae.

Ad ostendendum igitur remunerationem bonorum, in Symbolo fidei dicitur 'Vitam aeternam': quae quidem non est intelligenda aeterna solum propter durationem, sed magis propter aeternitatis fruitionem. Sed quia circa hoc etiam multa alia credenda occurrunt quae dicta sunt de poenis damnatorum et de finali statu mundi, ut omnia haec comprehenderentur, in Symbolo Patrum positum est 'Vitam futuri saeculi'; futurum enim saeculum omnia huiusmodi comprehendit.

Capitulum CLXXXV

Secundus tractatus de fide ad humanitatem Christi

Quia, sicut in principio dictum est, Christiana fides circa duo praecipue versatur, scilicet circa divinitatem Trinitatis et circa humanitatem Christi, praemissis hiis quae ad divinitatem pertinent et effectus eius, considerandum restat de hiis quae pertinent ad

considerar lo que se refiere a la humanidad de Cristo. Y porque, como dice el Apóstol en 1 Tim 2,5: *Jesucristo vino a este mundo a salvar a los pecadores*, parece que debemos considerar primero cómo incurrió en el pecado el género humano, para conocer así con mayor claridad cómo son librados del pecado los hombres mediante la humanidad de Cristo.

Capítulo 186

La perfección del hombre en su primera constitución

Antes (c.152) hemos dicho que el hombre en su creación fue establecido por Dios de tal modo que el cuerpo estaba completamente sujeto al alma, y además las partes inferiores del alma estaban sometidas a la razón sin desacuerdo, y la razón del hombre estaba sometida a Dios. Porque el cuerpo estaba totalmente sujeto al alma, no podía darse ninguna pasión en el cuerpo que se opusiera al dominio del alma sobre el cuerpo, y por eso no había lugar para la muerte ni para la enfermedad en el hombre. Por la sujeción de las facultades inferiores a la razón había en el hombre una completa tranquilidad de mente, porque la razón humana no era turbada por ninguna pasión desordenada. Y porque la voluntad del hombre estaba sometida a Dios, el hombre refería todas las cosas a Dios como fin último, y en esto consistía su justicia y su inocencia. De estas tres cosas, la última era la causa de las otras dos, pues si nos fijamos en sus componentes, no procedía de la naturaleza del cuerpo que no hubiera en él descomposición o pasión incompatible con la vida, ya que estaba compuesto de elementos contrarios. Y tampoco procedía de la naturaleza del alma que las potencias sensibles se sometieran sin desacuerdo a la razón, puesto que las potencias sensibles por naturaleza se mueven hacia lo que es agradable a los sentidos, y esto con frecuencia

humanitatem Christi. Et quia, ut dicit Apostolus I Tim. 2,5 «Christus Iesus venit in hunc mundum peccatores salvos facere», praemittendum videtur quomodo humanum genus in peccatum inciderit, ut sic evidentius cognoscatur quomodo per Christi humanitatem homines a peccatis liberantur.

Capitulum CLXXXVI

De perfectione hominis in prima sui constitutione

Sicut autem supra dictum est, homo in sui conditione taliter institutus fuit a Deo ut corpus omnino esset animae subiectum; rursumque inter partes animae inferiores vires rationi absque repugnantia subicerentur, et ipsa ratio hominis esset Deo subiecta. Ex hoc autem quod corpus erat animae totaliter subiectum, contingebat quod nulla passio in corpore posset accidere quae dominio animae super corpus repugnaret, unde nec mors nec infirmitas in homine locum habebat. Ex subiectione vero inferiorum virium ad rationem erat in homine omnimoda mentis tranquillitas, quia ratio humana nullis inordinatis passionibus turbabatur. Ex hoc vero quod voluntas hominis erat Deo subiecta, homo referebat omnia in Deum sicut in ultimum finem, in quo eius iustitia et innocentia consistebat. Horum autem trium ultimum erat causa aliorum: non enim hoc erat ex natura corporis, si eius componentia considerentur, quod in eo dissolutio sive quaecumque passio vitae repugnans locum non haberet, cum esset ex contrariis elementis compositum. Similiter etiam non erat ex natura animae quod vires sensibiles absque repugnantia rationi subicerentur, cum vires sensibiles naturaliter moveantur in ea quae

se opone a la recta razón. Por tanto, esto se debía a una potencia superior, la de Dios, quien igual que unió al cuerpo un alma racional que trasciende toda proporción del cuerpo y de las potencias corporales, que son sensibles, también dio al alma racional el poder, superior a la condición del cuerpo, de contener al cuerpo y a las potencias sensibles, como correspondía al alma racional. Y, en consecuencia, para que la razón tuviera firmemente sometidas a sí misma las cosas inferiores, era necesario que ella estuviera firmemente sometida a Dios, de quien tenía ese poder que superaba su condición natural.

Por tanto, el hombre fue constituido de modo que si su razón no se apartaba de Dios, tampoco su cuerpo podía alejarse de la vida del alma, ni las potencias sensibles de la rectitud de la razón; por lo que de algún modo era inmortal e impasible, pues no podría morir ni sufrir si no pecaba. Pero podía pecar, ya que su voluntad todavía no estaba confirmada con la adquisición del último fin, y si pecaba podía morir y padecer. Y en esto difieren la impasibilidad y la inmortalidad del primer hombre de la que tendrán los santos después de la resurrección, pues éstos no podrán nunca padecer ni morir porque su voluntad está completamente afirmada en Dios, como antes (c.166) hemos dicho. Se diferencian también en que, después de la resurrección, los hombres no tendrán actividades nutritivas ni sexuales, mientras que el primer hombre fue creado de modo que necesariamente tenía que alimentarse para tener vida y debía ocuparse de la generación para que el género humano se multiplicara a partir de uno solo.

Por eso recibió dos preceptos en su creación. El primero, con estas palabras (Gén 2,16): *Come de todo árbol que hay en el paraíso.* El segundo, cuando se le dijo (Gén 1,12): *Creced y multiplicaos, y llenad la tierra.*

sunt delectabilia secundum sensum, quae multociens rectae rationi repugnant. Erat igitur hoc ex virtute superioris, scilicet Dei, qui sicut animam rationalem corpori coniunxit, omnem proportionem corporis et corporearum virtutum cuiusmodi sunt sensibiles transcendentem, ita dedit animae rationali virtutem ut supra conditionem corporis ipsum continere posset et vires sensibiles, secundum quod rationali animae competebat. Ut igitur ratio inferiora sub se firmiter contineret, oportebat quod ipsa firmiter sub Deo contineretur, a quo virtutem praedictam habebat supra conditionem naturae.

Fuit igitur homo sic institutus ut nisi eius ratio subduceretur a Deo, neque corpus eius subduci poterat a vita animae, neque vires sensibiles a rectitudine rationis: unde quodam modo immortalis et impassibilis erat, quia scilicet nec mori nec pati poterat si non peccaret. Peccate tamen poterat, voluntate eius nondum confirmata per adeptionem ultimi finis; et sub hoc eventu poterat et mori et pati. Et in hoc differt impassibilitas et immortalitas quam primus homo habuit, ab ea quam post resurrectionem sancti habebunt, qui numquam poterunt nec pati nec mori, voluntate eorum omnino confirmata in Deo, sicut supra dictum est. Differebat etiam quantum ad aliud, quia post resurrectionem homines neque cibis neque venereis utentur, primus autem homo sic conditus fuit ut necesse haberet vitam cibis sustentare, et ei incumberet generationi operam dare ut genus humanum multiplicaretur ex uno.

Vnde duo praecepta accepit in sui conditione: ad primum pertinet quod ei dictum est «De omni ligno quod est in paradiso comede»; ad secundum quod ei dictum est «Crescite et multiplicamini, et replete terram».

Capítulo 187

Este estado perfecto se llama justicia original

Este estado tan ordenado en que se hallaba el hombre se llama justicia original. Por ella el hombre estaba sometido a su superior, y a él le estaban sometidas todas las cosas inferiores, según se dijo de él (Gén 1,26) *que presida los peces del mar y las aves del cielo*; y en el hombre mismo, la parte inferior estaba sometida a la superior sin desacuerdo. Este estado le fue concedido al primer hombre no como persona particular, sino como primer principio de la naturaleza humana, de modo que se transmitiera a sus descendientes junto con la naturaleza. Y como a cada uno se le debe el estado adecuado a su condición, el hombre así constituido ordenadamente fue puesto en un lugar muy templado y delicioso, para que careciera de molestias interiores y exteriores.

Capítulo 188

El primer precepto dado al hombre acerca del árbol de la ciencia del bien y del mal

Como este estado del hombre dependía de que su voluntad estuviera sometida a Dios, para que desde el principio se acostumbrara a seguir la voluntad divina, Dios le propuso unos preceptos: que comiera de todos los árboles del paraíso, pero prohibiendo con amenaza de muerte que comiera del árbol de la ciencia del bien y del mal. Y no se prohibió comer el fruto de este árbol porque fuera malo de suyo, sino para que el hombre cumpliera, al menos en este detalle, algo por la única razón de que había sido ordenado por Dios; por eso, el comer de ese árbol se hizo malo, porque estaba prohibido. Se llamaba árbol (Gén 2,17) *de la*

Capitulum CLXXXVII

Quod ille perfectus status nominatur originalis iustitia

Hic autem hominis tam ordinatus status originalis iustitia nominatur, per quam et ipse homo suo superiori subditus <erat>, et ei omnia inferiora subiciebantur, secundum quod de eo dictum est «Praesit piscibus maris et volatilibus caeli»; et inter partes etiam eius inferior absque repugnantia superiori subdebatur. Qui quidem status primo homini fuit concessus non ut cuidam personae singulari, sed ut primo humanae naturae principio, ita quod per ipsum simul cum natura traduceretur in posteros. Et quia unicuique debetur locus secundum convenientiam suae conditionis, homo sic ordinate institutus positus est in loco temperatissimo et delicioso, ut non solum interiorum molestiarum sed etiam exteriorum omnis ei vexatio tolleretur.

Capitulum CLXXXVIII

De ligno scientiae boni et mali et primo hominis praecepto

Quia vero praedictus status hominis ex hoc dependebat quod voluntas humana Deo subiceretur, ut homo a principio assuefieret ad Dei voluntatem sequendam, proposuit Deus homini quaedam praecepta, ut scilicet omnibus aliis lignis paradisi vesceretur, prohibens sub mortis comminatione ne de ligno scientiae boni et mali vesceretur; cuius quidem ligni esus non ideo prohibitus est quia secundum se malus esset, sed ut homo saltem in hoc modico aliquid observaret ea sola ratione quia esset a Deo praeceptum:

ciencia del bien y del mal, no porque tuviera la virtud de causar ciencia, sino por el resultado que se seguiría, que el hombre con su ingesta aprendió por propia experiencia la diferencia que hay entre el bien de la obediencia y el mal de la desobediencia.

Capítulo 189

La seducción de Eva por el diablo

El diablo, que ya había pecado, al ver al hombre creado de modo que podía llegar a la felicidad perfecta de la que él había caído, y ver que podía también pecar, intentó apartarlo de la rectitud de la justicia atacándole en la parte más débil, tentando a la mujer en quien tenía menos vigor el bien de la sabiduría. Y para inclinarla más fácilmente a la transgresión del precepto, excluyó dolosamente el miedo a la muerte, y prometió lo que el hombre desea por naturaleza, superar la ignorancia, diciendo (Gén 3,5): *Se abrirán vuestros ojos*; también prometió la excelencia de la dignidad, al decir: *Seréis como dioses*; y también la perfección de la ciencia, cuando dijo: *Conocedores del bien y del mal.* Pues el hombre por su entendimiento naturalmente rehúye la ignorancia y desea el conocimiento; por su voluntad, que por naturaleza es libre, desea autoridad para no estar sometido a nadie, o a los menos que sea posible.

Capítulo 190

Qué sedujo a la mujer

La mujer deseó a la vez la autoridad prometida y la ciencia perfecta; concurrió también la hermosura y delicadeza del fruto, que invitaba a

unde praedicti ligni esus factus est malus, quia prohibitus. Dicebatur autem lignum illud «scientiae boni et mali», non quia haberet virtutem scientiae causativam, sed propter eventum sequentem, quia scilicet homo per eius esum experimento didicit quid intersit inter oboedientiae bonum et inobedientiae malum.

Capitulum CLXXXIX

De seductione diaboli ad Evam

Diabolus igitur qui iam peccaverat, videns hominem taliter institutum ut ad perfectam felicitatem pervenire posset a qua ipse deciderat, et quod nihilominus posset peccare, eum conatus est a rectitudine iustitiae abducere, aggrediens hominem ex parte debiliori, tentans feminam in qua minus vigebat sapientiae bonum. Et ut ad transgressionem praecepti facilius inclinaret, exclusit mendaciter metum mortis; et illa promisit quae homo naturaliter appetit, scilicet vitationem ignorantiae, dicens «Aperientur oculi vestri»; et excellentiam dignitatis, dicens «Eritis sicut dii»; et perfectionem scientiae, cum dicit «Scientes bonum et malum». Homo enim ex parte intellectus naturaliter fugit ignorantiam et scientiam appetit; ex parte vero voluntatis, quae naturaliter libera est, appetit celsitudinem, ut nulli, vel quanto paucioribus potest, subdatur.

Capitulum CXC

Quid fuit inductivum mulieris

Mulier igitur repromissam celsitudinem simul et perfectionem scientiae concupivit; accessit etiam ad hoc pulchritudo et suavitas fructus alliciens ad edendum, et sic metu

comerlo, y así, despreciando el miedo a la muerte, transgredió el precepto divino de no comer del árbol prohibido. Por eso encontramos que su pecado fue múltiple: 1) de soberbia, porque deseó desordenadamente la superioridad; 2) de curiosidad, porque deseó una ciencia que excedía los límites que le habían sido impuestos; 3) de gula, porque fue inducida a comer por la delicadeza del bocado; 4) de desprecio de Dios, pues creyó al diablo que contradecía a Dios; 5) de desobediencia, porque transgredió el precepto de Dios.

Capítulo 191

Cómo llegó el pecado al varón

Por persuasión de la mujer el pecado llegó al varón, quien, como dice el Apóstol (1 Tim 2,14), *no fue seducido* como la mujer, es decir, no creyó las palabras del diablo que hablaba contra Dios, pues no podía caber en su cabeza que Dios hubiera podido mandar algo con engaño, ni haber prohibido inútilmente una cosa útil. Pero fue seducido por la promesa del diablo, deseando indebidamente la superioridad y la ciencia. Con esto su voluntad se apartó de la rectitud de la justicia, y por querer comportarse como su mujer, la secundó en la transgresión del precepto divino comiendo el fruto del árbol prohibido.

Capítulo 192

Rebelión de las potencias inferiores a la razón

Dado que la integridad tan ordenada de ese estado se debía toda ella a la sujeción de la voluntad humana a Dios, como hemos dicho (c.186), la consecuencia de que la voluntad del hombre se alejara del sometimien-

mortis contempto, Dei praeceptum transgressa est de vetito ligno edendo. Et sic eius peccatum multiplex invenitur: primo quidem superbiae, qua excellentiam inordinate appetiit; secundo curiositatis, qua scientiam ultra terminos sibi praefixos concupivit; tertio gulae, qua suavitate cibi permota est ad edendum; quarto falsam aestimationem de Deo, dum credidit verbis diaboli contra Deum loquentis; quinto inoboedientiam, praeceptum Dei transgrediendo.

Capitulum CXCI

Quomodo pervenit peccatum ad virum

Ex persuasione autem mulieris peccatum usque ad virum devenit; qui tamen, ut Apostolus dicit, «non est seductus» ut mulier, in hoc scilicet quod crederet verbis diaboli contra Deum loquentis: non enim in eius mente cadere poterat Deum mendaciter aliquid comminatum esse, neque inutiliter a re utili prohibuisse. Allectus tamen fuit promissione diaboli, excellentiam et scientiam indebite appetendo; ex quo voluntas eius a rectitudine iustitiae discessisset, uxori suae morem gerere volens, in transgressione divini praecepti eam secutus est edendo de fructu ligni vetiti.

Capitulum CXCII

De rebellione virium inferiorum rationi

Quia igitur status praedicti tam ordinata integritas tota causabatur ex subiectione humanae voluntatis ad Deum, ut dictum est, consequens fuit ut subducta humana voluntate a subiectione divina, deperiret illa perfecta subiectio inferiorum virium ad

to a Dios fue que se perdiera la subordinación perfecta de las potencias inferiores a la razón, y del cuerpo al alma. De ahí se siguió que el hombre sintiera en el apetito inferior sensible movimientos desordenados de concupiscencia, de ira y de las otras pasiones, que no seguían ya el orden de la razón sino que más bien se oponían a ella y con frecuencia la obnubilaban y casi la arrastraban. Y ésta es la lucha de la carne contra el espíritu de la que habla la Escritura (Gál 5,17); pues porque el apetito sensitivo y las demás potencias sensitivas obran con un instrumento corpóreo, mientras que la razón lo hace sin órgano corporal, es correcto atribuir a la carne lo que corresponde al apetito sensitivo y al espíritu lo correspondiente a la razón, pues suelen llamarse sustancias espirituales las que están separadas de los cuerpos.

Capítulo 193

La posibilidad y la necesidad de morir

Otra consecuencia también fue que se sintieran en el cuerpo los defectos de la corrupción y, por ello, el hombre incurriera en la necesidad de morir, como si el alma ya no fuera capaz de contener perpetuamente el cuerpo, dándole vida. Por eso el hombre se hizo pasible y mortal, no sólo porque podía sufrir y morir como antes, sino porque habría de padecer y morir necesariamente.

Capítulo 194

Otros defectos que se siguieron

En el hombre se siguieron como consecuencia otros muchos defectos. Por ser frecuentes en el apetito los movimientos desordenados de las pa-

rationem et corporis ad animam: unde consecutum est ut homo sentiret in inferiori appetitu sensibili concupiscentiae et irae et ceterarum passionum inordinatos motus, non secundum ordinem rationis sed magis ei repugnantes, et eam plerumque obnubilantes et quasi pertrahentes. Et haec est pugna carnis ad spiritum de qua Scriptura loquitur. Nam quia appetitus sensitivus, sicut et ceterae sensitivae vires, per instrumentum corporeum operatur, ratio autem absque aliquo organo corporali, convenienter quod ad appetitum sensitivum pertinet carni imputatur; quod vero ad rationem spiritui, secundum quod spirituales substantiae dici solent quae sunt a corporibus separatae.

Capitulum CXCIII

De passibilitate et necessitate moriendi

Consecutum est etiam ut in corpore sentirentur corruptionis defectus, ac per hoc homo incurreret necessitatem moriendi, quasi anima iam non valente corpus in perpetuum continere, vitam ei praebendo: unde homo factus est passibilis et mortalis, non solum quasi potens pati et mori ut antea, sed quasi necessitatem habens ad patiendum et moriendum.

Capitulum CXCIV

De aliis defectibus qui consequuntur

Consecuti sunt etiam in homine per consequens multi alii defectus. Abundantibus enim in appetitu inferiori inordinatis motibus passionum, simul etiam et in ratione

siones, a la vez que también faltaba en la razón la luz de la sabiduría con la que era iluminada por Dios cuando su voluntad estaba sometida a él, fue inevitable que su afecto se sometiera a las cosas sensibles, con lo que pecó muchas veces por apartarse de Dios. Además se entregó a los espíritus inmundos, creyendo que ellos le darían ayuda para adquirir cosas sensibles, y así aparecieron en el género humano la idolatría y las diversas clases de pecados. Y cuanto más se corrompió el hombre en esto, más se alejó del conocimiento y del deseo de los bienes espirituales y divinos.

Capítulo 195

Estos defectos pasaron a los descendientes

Puesto que el bien de la justicia original había sido dado por Dios al género humano en el primer padre, para que a través de él pasara a los descendientes, suprimida la causa se suprimió el efecto, y en consecuencia, como el primer hombre fue privado de este bien por su propio pecado, todos sus descendientes fueron privados de ese bien. Así, en lo sucesivo, después del pecado del primer padre, todos han nacido sin la justicia original y con los defectos subsiguientes. Pero esto no es contrario al orden de la justicia, como si Dios hubiera castigado en los hijos el delito del padre, porque esta pena sólo es la supresión de los bienes que Dios había concedido al primer hombre sobrenaturalmente y que, a través de él, habrían de pasar a los demás. Por eso sólo se les debían a los demás en cuanto habrían de pasar a ellos a través del primer padre. Es como si un rey da a un caballero un feudo transmisible a sus herederos; si después el caballero comete un delito contra el rey que conlleve la confiscación del feudo, éste no podrá pasar a los herederos. Luego, en este caso, sus descendientes son privados del feudo justamente por la muerte del padre.

deficiente lumine sapientiae, quo divinitus illustrabatur dum voluntas erat Deo subiecta, per consequens affectum suum rebus sensibilibus subdidit, in quibus aberrans a Deo multipliciter peccavit; et ulterius immundis spiritibus se subdidit, per quos credidit in huiusmodi rebus acquirendis sibi auxilium praestari, et sic in humano genere idolatria et diversa peccatorum genera processerunt. Et quo magis homo in hiis corruptus fuit, eo amplius a cognitione et desiderio bonorum spiritualium et divinorum recessit.

Capitulum CXCV

Quomodo isti defectus derivati sunt ad posteros

Et quia praedictum originalis iustitiae bonum sic humano generi in primo parente divinitus attributum fuit, ut tamen per ipsum derivaretur in posteros, remota autem causa removetur effectus, consequens fuit ut primo homine praedicto bono per proprium peccatum privato, omnes posteri privarentur; et sic de cetero, post scilicet primi parentis peccatum, omnes absque originali iustitia et cum defectibus consequentibus sunt exorti. Nec hoc est contra ordinem iustitiae, quasi Deo puniente in filiis quod primus parens deliquit, quia ista poena non est nisi subtractio eorum quae supernaturaliter primo homini divinitus sunt concessa per ipsum in alios derivanda: unde aliis non debebantur, nisi quatenus per primum parentem in eos erant transitura. Sicut si rex det feudum militi transiturum per ipsum ad heredes, si miles contra regem peccat ut feudum mereatur amittere, non potest postmodum ad eius posteros devenire: unde iuste privantur posteri per culpam parentis.

Capítulo 196

Si la falta de la justicia original tiene carácter de culpa en los descendientes

Pero nos queda la cuestión más urgente: si la falta de la justicia original en los descendientes del primer padre puede tener carácter de culpa. Como dijimos antes (c.120), parece que lo constitutivo de la culpa es que el mal considerado culpable esté en la potestad de aquel a quien se le imputa la culpa. Nadie es considerado culpable de aquello que no está en su potestad hacer o no hacer. Pero no está en la potestad de quien nace el nacer con la justicia original o sin ella. Luego parece que esta carencia no puede tener carácter de culpa.

Mas esta cuestión se soluciona fácilmente si se distingue entre persona y naturaleza. Igual que en una sola persona hay muchos miembros, en una sola naturaleza humana hay muchas personas, hasta el punto de que por su participación en la naturaleza humana la multitud de hombres es considerada como un solo hombre, según dice Porfirio[65]. Pero hay que advertir que en el pecado de un solo hombre se pueden cometer diversos pecados con los distintos miembros, y no es necesario para la razón de culpa que cada uno de los pecados sea voluntario con la voluntad de los miembros que los cometen, sino con la voluntad del hombre, que en él es lo principal, es decir con la parte intelectiva, pues la mano no puede no golpear ni el pie no andar, si no lo ordena la voluntad. Luego, así, la carencia de la justicia original es pecado de la naturaleza, por cuanto deriva de la voluntad desordenada del primer principio de la naturaleza humana, es decir, del primer padre. Y así, por la voluntad del primer padre, es voluntario respecto a la naturaleza y pasa a todos los que reciben de él la naturaleza humana, como si fueran sus

Capitulum CXCVI

Utrum defectus originalis iustitiae habeat rationem culpae in posteris

Sed remanet quaestio magis urgens: utrum defectus originalis iustitiae in hiis qui ex primo parente prodierant, rationem culpae possit habere. Hoc enim ad rationem culpae pertinere videtur, sicut supra dictum est, ut malum quod culpabile dicitur sit in potestate eius cui reputatur in culpam. Nullus enim culpatur de eo quod non est in ipso facere vel non facere. Non est autem in potestate eius qui nascitur, ut cum originali iustitia nascatur vel sine ea; unde videtur quod talis defectus rationem culpae habere non possit.

Sed haec quaestio de facili solvitur, si distinguatur inter personam et naturam. Sicuti enim in una persona multa sunt membra, ita in una humana natura multae sunt personae, ut participatione speciei humanae multi homines intelligantur quasi unus homo, ut Porfirius dicit. Est autem hoc advertendum in peccato unius hominis, quod diversis membris diversa peccata exercentur; nec requiritur ad rationem culpae quod singula peccata sint voluntaria voluntate membrorum quibus exercentur, sed voluntate eius quod est in homine principale, scilicet intellectivae partis: non enim potest manus non percutere aut pes non ambulare, voluntate iubente. Per hunc igitur modum defectus originalis iustitiae est peccatum naturae, in quantum derivatur ex inordinata voluntate primi principii in natura humana, scilicet primi parentis, et sic est voluntarium habito respectu ad naturam, voluntate scilicet primi principii naturae; et sic transit in omnes qui ab ipso naturam humanam accipiunt, quasi in quaedam membra ipsius: et propter hoc dicitur originale peccatum, quia per

[65] *Isagoge*, en la versión de Boecio (*Arist. Latin.* I, 6-7, ed L. Minio-Paluello, Bruges-Paris 1966, p.12 lin.9).

miembros. Por eso se llama pecado original, porque tiene su origen en el primer padre y de él pasa a los descendientes. Y por eso, aunque los demás pecados, los actuales, se vinculan directamente a la persona que peca, este pecado se vincula directamente a la naturaleza, pues el primer padre con su pecado infectó la naturaleza y, una vez infectada, la naturaleza infecta las personas de los hijos, que la reciben del primer padre.

Capítulo 197

No todos los pecados se transmiten a los hijos

Pero no es necesario que todos los demás pecados del primer padre o de los otros se transmitan a los descendientes, porque el primer pecado del primer padre suprimió todo el don que había sido puesto sobrenaturalmente en la naturaleza humana de la persona del primer padre, y así decimos que corrompió e infectó la naturaleza; los pecados posteriores ya no tienen nada semejante que les permita suprimir algo a toda la naturaleza, sino que sustraen o disminuyen un bien personal a uno solo, únicamente corrompen la naturaleza que pertenece a una u otra persona. Pero el hombre no engendra a alguien semejante en la persona, sino sólo semejante en la naturaleza y, por tanto, no pasa del padre a los hijos el pecado que vicia a la persona, sino sólo el primer pecado que vició a la naturaleza.

Capítulo 198

El mérito de Adán no sirvió de reparación a sus descendientes

Aunque el pecado del primer padre infectó toda la naturaleza humana, no pudo reparar la naturaleza entera con su penitencia ni con cual-

originem a primo parente in posteros derivatur. Unde cum alia peccata, scilicet actualia, immediate respiciant personam peccantem, hoc peccatum directe respicit naturam; nam primus parens suo peccato infecit naturam, et natura infecta inficit personas filiorum qui ipsam a primo parente suscipiunt.

Capitulum CXCVII

Quod non omnia peccata traducuntur in posteros

Nec tamen oportet quod omnia alia peccata, vel primi parentis vel etiam ceterorum, traducantur in posteros, quia primum peccatum primi parentis sustulit donum totum quod supernaturaliter erat collatum in humana natura personae primi parentis, et sic dicitur corrupisse vel infecisse naturam: unde peccata consequentia non inveniunt aliquid huiusmodi quod possint subtrahere a tota natura, sed auferunt ab homine aut diminuunt aliquod bonum personale, nec corrumpunt naturam nisi in quantum pertinet ad hanc vel illam personam. Homo autem non generat sibi similem in persona, sed in natura: et ideo non traducitur a parente in posteros peccatum quod vitiat personam, sed primum peccatum quod vitiavit naturam.

Capitulum CXCVIII

Quod meritum Adae non profuit posteris ad reparationem

Quamvis autem peccatum primi parentis totam naturam humanam infecerit, non tamen potuit per eius poenitentiam vel quodcumque eius meritum tota natura reparari.

quier otro mérito. Es claro que la penitencia de Adán, o cualquier otro mérito suyo, fue un acto de la persona singular. Pero el acto de un individuo no afecta a toda la naturaleza de la especie. Las causas que afectan a la especie entera son causas equívocas, no unívocas. El sol es causa de la generación en toda la especie humana, pero un hombre determinado no puede ser causa de la generación en toda la especie, solamente es causa de la generación de un hombre determinado. Por tanto, el mérito singular de Adán, o de cualquier simple hombre, no pudo ser suficiente para recuperar la naturaleza entera. El que el acto singular del primer hombre haya viciado a toda la naturaleza fue una consecuencia accidental. Después de haber perdido el estado de inocencia, Adán no pudo transmitirlo a los demás. Y aunque hubiera recuperado la gracia mediante la penitencia, no pudo regresar a la inocencia original, a la que Dios había concedido el don de la justicia original. Y también es claro que este estado de justicia original fue un don especial de gracia. Pero la gracia no se adquiere con méritos, sino que Dios la da gratis. Por lo tanto, así como el primer hombre no tuvo desde el principio la justicia original por sus propios méritos, sino por don divino, mucho menos pudo merecerla haciendo penitencia o cualquier otra obra después del pecado.

Capítulo 199

La reparación de la naturaleza humana por Cristo

Era necesario que la naturaleza humana, infectada de ese modo, fuera reparada por la providencia divina. No podía llegar a la bienaventuranza perfecta si no se quitaba esa infección, pues por ser la bienaventuran-

Manifestum est enim quod poenitentia Adae, vel quodcumque aliud eius meritum, fuit actus singularis personae; actus autem alicuius individui non potest in totam naturam speciei. Causae enim quae possunt in totam speciem sunt causae aequivocae, et non univocae: sol enim est causa generationis in tota specie humana, sed hic homo non potest esse causa generationis in tota specie humana, sed est causa generationis huius hominis. Meritum ergo singulare Adae, vel cuiuscumque puri hominis, sufficiens esse non potuit ad totam naturam reintegrandam. Quod autem per actum singularem primi hominis tota natura vitiata est, per accidens est consecutum, in quantum eo privato innocentiae statu per ipsum in alios derivari non potuit. Et quamvis per poenitentiam redierit ad gratiam, non tamen redire potuit ad pristinam innocentiam, cui divinitus praedictum originalis iustitiae donum concessum erat. Simul etiam manifestum est quod praedictus originalis iustitiae status fuit quoddam speciale donum gratiae; gratia autem meritis non acquiritur, sed gratis a Deo datur: sicut igitur primus homo a principio originalem iustitiam non ex merito habuit, sed ex dono divino, ita etiam, et multo minus, post peccatum eam mereri potuit poenitendo, vel quodcumque aliud opus agendo.

Capitulum CXCIX

De reparatione humanae naturae per Christum

Oportebat autem quod humana natura praedicto modo infecta, ex divina providentia repararetur. Non enim poterat ad perfectam beatitudinem pervenire, nisi tali infectione remota: quia beatitudo cum sit perfectum bonum, nullum defectum com-

za un bien perfecto, no es compatible con ningún defecto y menos con el defecto del pecado, que de algún modo se opone a la virtud, que es la que lleva a la bienaventuranza, como hemos dicho (c.172). Y así, dado que el hombre fue hecho para la bienaventuranza, porque ella es su último fin, se seguiría que la obra de Dios quedaba frustrada en una criatura tan noble. Pero esto lo considera inaceptable el Salmista (88,48), cuando dice: *¿Acaso creaste a los hijos de los hombres en vano?* Luego era necesario que la naturaleza humana fuera reparada.

La bondad divina supera a la potencia de la criatura para el bien. Pero es claro por lo dicho (c.174) que la condición del hombre es tal que, mientras vive en esta vida mortal, no está confirmado inmóvilmente en el bien y tampoco está obstinado inmóvilmente en el mal. Luego es propio de la condición de la naturaleza humana poder limpiarse de la infección del pecado. Por eso no fue oportuno que la bondad divina dejara del todo sin contenido esta potencia, y esto sucedería si no le hubiera procurado el remedio de la reparación.

Capítulo 200

La naturaleza humana debió ser reparada sólo por Dios, y hecho carne

Hemos demostrado (c.198) que no podía ser reparada ni por Adán ni por ningún otro simple hombre, porque ningún hombre singular tenía competencia sobre toda la naturaleza y porque ningún simple hombre puede ser causa de la gracia. Por esta misma razón tampoco pudo ser reparada por un ángel, porque tampoco el ángel puede ser causa de la gracia, ni tampoco tiene competencia sobre el hombre en cuanto a la última bienaventuranza perfecta a la que era necesario que el hombre fuera llamado de nuevo, porque el ángel y el hombre son

patitur, et maxime defectum peccati, quod aliquo modo virtuti opponitur quae est via in ipsam, ut dictum est. Et sic cum homo propter beatitudinem factus sit, quia ipsa est ultimus eius finis, sequeretur quod opus Dei in tam nobili creatura frustraretur, quod reputat inconveniens Psalmista cum dicit «Numquid enim vane constituisti filios hominum?». Sic igitur oportebat humanam naturam reparari.

Praeterea, bonitas divina excedit potentiam creaturae ad bonum. Patet autem ex supradictis quod talis est hominis conditio quod, quandiu in hac mortali vita vivit, sicut nec confirmatur in bono immobiliter, ita nec immobiliter obstinatur in malo. Pertinet igitur hoc ad conditionem humanae naturae ut ab infectione peccati possit purgari. Non fuit igitur conveniens quod divina bonitas hanc potentiam totaliter dimitteret vacuam, quod fuisset si ei reparationis remedium non procurasset.

Capitulum CC

Quod per solum Deum et per incarnatum debuit natura reparari

Ostensum est autem quod neque per Adam neque per aliquem alium purum hominem poterat reparari: tum quia nullus homo singularis praeminebat toti naturae, tum quia nullus purus homo potest esse gratiae causa. Eadem etiam ratione nec per angelum potuit reparari, quia neque angelus potest esse gratiae causa, neque etiam praeminet homini quantum ad ultimam beatitudinem perfectam ad quam oportebat hominem revocari, quia in ea sunt pares. Relinquitur igitur quod per solum

iguales en la bienaventuranza. Resulta, por tanto, que únicamente Dios podía realizar esta reparación. Pero si Dios hubiera reparado al hombre con solo su voluntad y poder, no se habría guardado el orden de la justicia divina, que exige una satisfacción por el pecado.

No obstante, en Dios no puede haber satisfacción ni mérito. Esto corresponde a quien está subordinado. Por tanto, no era competencia de Dios satisfacer por el pecado de toda la naturaleza humana, y tampoco podía hacerlo un simple hombre, como hemos visto (c.198). Luego fue conveniente que Dios se hiciera hombre, para que así fuera uno mismo quien pudiera reparar y satisfacer. Y ésta es la causa de la encarnación señalada por el Apóstol en 1 Tim 1,15: *Jesucristo vino a este mundo a salvar a los pecadores.*

Capítulo 201

Las otras causas de la encarnación del Hijo de Dios

Pero también hay otras causas de la encarnación divina. Puesto que el hombre se había alejado de las cosas espirituales y se había entregado por entero a las corporales, desde las cuales no podía volver a Dios por sí mismo, la sabiduría divina, que había hecho al hombre, lo visitó tomando una naturaleza corpórea establecida en lo corporal, para llevarlo de nuevo a las cosas espirituales mediante los misterios de su cuerpo. También fue necesario para el género humano que Dios se hiciera hombre para demostrar la dignidad de la naturaleza humana, para que así el hombre no se sometiera ni a los demonios ni a las cosas corporales. Y junto a esto, por haber querido Dios hacerse hombre, mostró con claridad la inmensidad de su amor a los hombres, para que a partir de esto ellos se sometieran a Dios no por el miedo a la muerte, que ya había despreciado

Deum talis reparatio fieri poterat. Sed si Deus hominem sola sua voluntate et virtute reparasset, non servaretur divinae iustitiae ordo, secundum quam exigitur satisfactio pro peccato.

In Deo autem satisfactio non cadit, sicut nec meritum, hoc enim est sub alio existentis. Sic igitur neque Deo competebat satisfacere pro peccato totius naturae humanae, neque purus homo poterat, ut ostensum est. Conveniens igitur fuit Deum hominem fieri, ut sic unus et idem esset qui et reparare et satisfacere posset. Et hanc causam divinae incarnationis assignat Apostolus 1 Tim. 1, 15 «Christus Iesus venit in hunc mundum peccatores salvos facere».

Capitulum CCI

De aliis causis incarnationis Filii Dei

Sunt tamen et aliae rationes incarnationis divinae. Quia enim homo a spiritualibus recesserat et totum se rebus corporalibus dederat, ex quibus in Deum per se ipsum redire non poterat, divina sapientia, quae hominem fecerat, per naturam corpoream assumptam hominem in corporalibus iacentem visitavit, ut per corporis sui mysteria eum ad spiritualia revocaret. Fuit etiam necessarium humano generi ut Deus homo fieret ad demonstrandam humanae naturae dignitatem, ut sic homo neque se demonibus subderet neque corporalibus rebus. Simul etiam per hoc quod Deus homo fieri voluit manifeste ostendit immensitatem sui amoris ad homines, ut ex hoc iam homines Deo subderentur, non propter metum mortis quem primus homo contempsit, sed per caritatis affectum. Datur etiam per hoc homini quoddam exemplum illius beatae

el primer hombre, sino por el afecto de la caridad. Y también con esto se da al hombre un ejemplo de la unión dichosa con la que el entendimiento creado se unirá al entendimiento increado entendiendo. Ya no resulta increíble que el entendimiento creado pueda unirse a Dios viendo su esencia, puesto que Dios se ha unido al hombre asumiendo su naturaleza. Y también se perfecciona de algún modo todo el conjunto de la obra divina cuando el hombre, creado en último lugar, con un giro retorna a su principio, una vez unido al principio de las cosas por obra de la encarnación.

Capítulo 202

Error de Fotino acerca de la encarnación del Hijo de Dios

Fotino[66] dejó sin contenido este misterio de la encarnación divina, en la medida que pudo. Siguiendo a Ebión, Cerinto y Pablo de Samosata, afirmó que el Señor Jesucristo fue un simple hombre, que no existió antes que María Virgen, y que mereció la gloria de la divinidad por el mérito de su vida bienaventurada y el padecimiento de su muerte. Así, se le llamaba Dios por gracia de adopción, no por naturaleza. Por tanto, no se habría dado unión de Dios y de hombre, sino que el hombre habría sido deificado por la gracia. Pero esto no es exclusivo de Cristo, sino que es algo común a todos los santos, si bien en esta gracia unos son más excelentes que otros.

Mas este error contradice las autoridades de la divina Escritura. Se dice en Juan 1,1: *En el principio era la Palabra*, y añade después (Jn

unionis qua intellectus creatus increato spiritui intelligendo unietur. Non enim restat incredibile quin intellectus creatus Deo uniri possit eius essentiam videndo, ex quo Deus homini unitus est naturam eius assumendo. Perficitur etiam per hoc quodam modo totius operis divini universitas, dum homo, qui est ultimo creatus, circulo quodam in suum redit principium, ipsi rerum principio per opus incarnationis unitus.

Capitulum CCII

De errore Photini circa incarnationem Filii Dei

Hoc autem divinae incarnationis mysterium Photinus, quantum in se fuit, evacuavit. Nam Ebionem et Cerinthum et Paulum Samosatenum sequens, Dominum Iesum Christum purum hominem fuisse asservit, nec ante Mariam Virginem extitisse, sed <quod> per beatae vitae meritum et patientiam mortis gloriam divinitatis promeruit, ut sic Deus diceretur non per naturam, sed per adoptionis gratiam. Sic igitur non esset facta unio Dei et hominis, sed homo esset per gratiam deificatus: quod non singulare est Christo sed commune omnibus sanctis, quamvis in hac gratia aliqui excellentiores aliis habeantur.

Hic autem error auctoritatibus divinae Scripturae contradicit. Dicitur enim Io. 1, 1 «In principio erat Verbum», et postea subdit (Io 1, 14) «Verbum caro factum est».

---

[66] Cf. *Cont. Gent.* l.4 c.4 y 28: BAC II 599 y 715. Fotino (300-376) fue obispo de Ancira, junto a la actual Mitrovica (Bosnia). Fue discípulo de Marcelo de Ancira, de quien fue diácono. Junto con su maestro se opuso a los arrianos, pero sus doctrinas también fueron condenadas en el sínodo arriano de Antioquía (344) y en los católicos de Milán (344 y 347), con lo que fue depuesto. Apeló al emperador, pero fue de nuevo condenado en Sirmio (351). Sus doctrinas fueron definitivamente rechazadas en el concilio de Constantinopla (381).

1,14): *La Palabra se hizo carne.* Por tanto, la Palabra que *estaba al principio ante Dios* (Jn 1,2) asumió la carne, no lo hizo el hombre que antes no había sido deificado por la gracia de adopción. Además, el Señor dice en Jn 3,68: *Bajé del cielo no para hacer mi voluntad, sino la voluntad del que me ha enviado.* Según el error de Fotino no correspondería a Cristo haber descendido sino sólo haber ascendido, a pesar de que el Apóstol diga en Ef 4,9: *Que ascendió, ¿qué significa sino que primero descendió a las partes inferiores de la tierra?* Con esto claramente se da a entender que no habría tenido lugar en Cristo la ascensión, si no hubiera habido antes descenso.

Capítulo 203

Error de Nestorio acerca de la encarnación y su refutación

Queriendo evitar esto, Nestorio[67] se apartó en parte del error de Fotino porque afirmó que Cristo es llamado Hijo de Dios no sólo por la gracia de la adopción, sino también por la naturaleza divina en la que existe coeterno con el Padre. Pero en parte está de acuerdo con Fotino, cuando afirma que el Hijo de Dios no está unido al hombre hasta formar una sola persona de Dios y de hombre, sino únicamente por inhabitación. Así tenemos que, según Fotino, este hombre es llamado Dios únicamente por la gracia y, según Nestorio, es llamado Hijo de Dios, no porque sea verdaderamente Dios, sino por la inhabitación en él del Hijo de Dios, y esta inhabitación se debe a una gracia.

También este error se opone a la autoridad de la sagrada Escritura. El Apóstol llama a esta unión de Dios y de hombre anonadamiento, cuando

Verbum ergo quod «erat in principio apud Deum» (Io 1, 2) carnem assumpsit, non autem homo qui ante non fuerat per gratiam adoptionis deificatus. Item, Dominus dicit Io. 6, 38 «Descendi de caelo non ut faciam voluntatem meam, sed voluntatem eius qui misit me»; secundum autem Photini errorem non conveniret Christo descendisse sed solum ascendisse, cum tamen Apostolus dicat Eph. 4, 9 «Quod autem ascendit, quid est nisi quia primo descendit in inferiores partes terrae?». Ex quo manifeste datur intelligi quod in Christo non haberet locum ascensio, nisi descensio praecessisset.

Capitulum CCIII

Error Nestorii circa incarnationem et eius improbatio

Hoc igitur volens declinare Nestorius, partim quidem a Photini errore discessit, quia posuit Christum Filium Dei dici non solum per adoptionis gratiam, sed per naturam divinam in qua Patri extitit coaeternus; partim vero, cum Photino concordat, dicens Filium Dei non sic esse unitum homini ut una persona fieret Dei et hominis, sed per solam inhabitationem: et sic homo ille sicut secundum Photinum per solam gratiam Deus dicitur, sic et secundum Nestorium Dei Filius dicitur, non quia ipse vere sit Deus, sed propter Filii Dei inhabitationem in ipso quae est per gratiam.

Hic etiam error auctoritati sacrae Scripturae repugnat. Hanc enim unionem Dei et hominis Apostolus exinanitionem nominat, dicens Phil. 2, 6 de Filio Dei «Qui cum in

---

[67] Cf. *Cont. Gent.* l.4 c.34: BAC 2,732. Nestorio (h.381-440), nacido en Madrás (Siria), fue patriarca de Constantinopla. Sus doctrinas fueron declaradas heréticas en el concilio de Éfeso (431) y fue depuesto. Murió en los desiertos de Libia hacia 440.

dice en Flp 2,6 del Hijo de Dios *que, estando en la forma de Dios, no consideró que fuera botín ser igual a Dios, sino que se anonadó tomando la forma de esclavo.* Pero no es anonadamiento de Dios que inhabite en la criatura racional por la gracia, de lo contrario el Padre y el Espíritu Santo se anonadarían, porque también los dos inhabitan en la criatura racional por la gracia, puesto que el Señor dijo de sí mismo y del Padre (Jn 14,23): *vendremos a él y haremos morada en él;* y el Apóstol dice del Espíritu Santo (1 Cor 3,16): *El Espíritu Santo habita en vosotros.*

No habría estado bien en ese hombre que pronunciara palabras de divinidad, si no era personalmente Dios. Luego habría sido una enorme presunción que dijera (Jn 10,30): *El Padre y yo somos uno*, o (Jn 8,58): *Antes de que existiera Abrahán, existo yo.* «Yo» designa a la persona que habla, y era el hombre quien hablaba, luego era la misma persona Dios y hombre.

Para excluir estos errores, tanto en el símbolo de los Apóstoles como en el de los Padres, después de mencionar la persona del Hijo, se añade *que fue concebido y nació, padeció, murió y resucitó.* No se predicaría del Hijo de Dios lo que es propio del hombre si no fuese la misma persona la del Hijo de Dios y la del hombre, puesto que lo propio de una persona no se atribuye a otra por serlo de la primera, igual que lo propio de Pablo no se atribuye a Pedro por serlo de Pablo.

Capítulo 204

El error de Arrio acerca de la encarnación y su refutación

Por afirmar la unión de Dios y del hombre, unos herejes se pasaron a la parte contraria, al decir que Dios y el hombre no sólo tenían una única persona, sino que tenían también una única naturaleza. El prin-

forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo, sed semetipsum exinanivit formam servi accipiens»; non est autem exinanitio Dei quod creaturam rationalem inhabitat per gratiam, alioquin et Pater et Spiritus sanctus exinanirentur quia et ipsi creaturam rationalem per gratiam inhabitant, dicente Domino de se et de Patre, Io. 14, 23 «Ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus», et Apostolus de Spiritu sancto I Cor. 3, 16 «Spiritus Dei habitat in vobis».

Item, non conveniret homini illi voces divinitatis emittere, si personaliter Deus non esset; praesumptuosissime ergo dixisset «Ego et Pater unum sumus», vel «Antequam Abraham fieret ego sum»: 'ego' enim personam loquentis demonstrat, homo autem erat qui loquebatur; est igitur eadem persona Dei et hominis.

Ad hos igitur errores excludendos, in Symbolo tam Apostolorum quam Patrum, facta mentione de persona Filii, subditur 'Qui conceptus est et natus, passus, mortuus et resurrexit'. Non enim ea quae sunt hominis de Filio Dei praedicarentur, nisi eadem esset persona Filii Dei et hominis, quia quae uni personae conveniunt non ex hoc ipso de altera praedicantur: sicut quae conveniunt Paulo non ex hoc ipso praedicantur de Petro.

Capitulum CCIV

De errore Arii circa incarnationem et improbatio eius

Ut ergo unitatem Dei et hominis confiterentur quidam haeretici in partem contrariam diverterunt, dicentes Dei et hominis esse unam non solum personam, sed etiam naturam. Cuius quidem erroris primum principium fuit ab Ario, qui ut ea quae in

cipio de este error estuvo en Arrio[68], quien afirmó que en Cristo no había más alma que la Palabra de Dios, que servía de alma al cuerpo de Cristo, para que lo que se dice en las Escrituras de Cristo por lo que parece inferior al Padre, sólo pudiera referirse al Hijo de Dios en cuanto a la naturaleza asumida. Así, cuando dice (Jn 14,28): *El Padre es mayor que yo*, o cuando se lee que oró o que se entristeció, hay que referirlo a la naturaleza del Hijo de Dios. Una vez afirmado esto, se sigue que la unión del Hijo de Dios con el hombre ha sido hecha no sólo en la persona, sino también en la naturaleza; pues es claro que la unión de alma y cuerpo constituyen unidad de naturaleza humana.

La falsedad de esta proposición, en cuanto que afirma que el Hijo es menor que el Padre, ya ha sido ciertamente puesta de manifiesto cuando mostramos (c.41-43) que el Hijo es igual al Padre. En cuanto a la afirmación de que la Palabra de Dios ocupó el lugar del alma en Cristo, su falsedad se puede demostrar con lo que llevamos dicho. Hemos visto antes (c.90) que el alma se une al cuerpo como forma; pero es imposible que Dios sea forma de un cuerpo, como antes hemos demostrado (c.17). Y por si Arrio dijera que esto hay que entenderlo sólo del sumo Dios Padre, puede demostrarse que también se dice de los ángeles, porque según su naturaleza no pueden unirse a un cuerpo a modo de forma, pues por su propia naturaleza están separados de los cuerpos. Por tanto, mucho menos el Hijo de Dios, por quien fueron hechos los ángeles, como el mismo Arrio confiesa, pudo ser forma del cuerpo.

Incluso si el Hijo de Dios fuera criatura, como pretende Arrio, también desde su punto de vista precedió a todos los espíritus creados. Es tan grande la bienaventuranza de los ángeles que no pueden tener tristeza, y no habría verdadera y plena felicidad si faltara algo a sus deseos, pues es propio de la razón de bienaventuranza el ser bien final y perfec-

Scripturis dicuntur de Christo quibus ostenditur minor Patre, non nisi ad ipsum Dei Filium possent referri secundum assumentem naturam, posuit in Christo aliam animam non esse quam Dei Verbum, quod dixit corpori Christi fuisse pro anima: et sic cum dicit «Pater maior me est», vel cum orasse legitur aut tristatus, ad ipsam naturam Filii Dei sit referendum. Hoc autem posito, sequitur quod unio Filii Dei ad hominem facta sit non solum in persona sed etiam in natura; manifestum est enim quod ex anima et corpore constituitur unitas naturae humanae.

Et huius quidem positionis falsitas quantum ad id quod Filium minorem Patre asserit esse, supra declarata est cum ostendimus Filium Patri aequalem. Quantum vero ad hoc quod dicit Verbum Dei Christo fuisse pro anima, huius erroris ex praemissis falsitas ostendi potest. Ostensum est enim supra animam corpori uniri ut formam; Deum autem impossibile est formam corporis esse, sicut supra ostensum est. Et ne forte Arius diceret hoc de summo Deo Patre intelligendum, idem et de angelis ostendi potest, quod secundum suam naturam corpori non possunt uniri per modum formae, cum sint secundum suam naturam a corporibus separati. Multo igitur minus Filius Dei per quem facti sunt angeli, ut etiam Arius confitetur, corporis forma esse non potest.

Praeterea, Filius Dei etiam si sit creatura, ut Arius mentitur, tamen secundum ipsum beatitudine praecedit omnes spiritus creatos. Est autem tanta angelorum beatitudo quod tristitiam habere non possunt; non enim esset vera et plena felicitas, si aliquid eorum votis deficeret, est enim de ratione beatitudinis ut sit finale et perfectum

[68] Cf. *Cont. Gent.* l.4 c.32: BAC 2,726. Arrio (256-336) fue un presbítero de Alejandría (Egipto). Su doctrina fue condenada en el concilio de Nicea (325).

to, que calma totalmente al apetito. Por tanto, mucho menos puede entristecerse o temer el Hijo de Dios según su naturaleza. Pero leemos que se entristeció, pues se dice (Mc 14,33): *Jesús comenzó a asustarse, a entristecerse y a angustiarse.* Él mismo confiesa su tristeza diciendo: *Triste está mi alma hasta la muerte.* Y es claro que la tristeza no pertenece a un cuerpo, sino a una sustancia con conocimiento. Luego es necesario que en Cristo, además de la Palabra y el cuerpo, hubiera otra sustancia que pudiera sentir tristeza, y a esta sustancia la llamamos alma.

Si Cristo asumió lo que es nuestro para limpiarnos de los pecados, y era más necesario limpiarnos en el alma, que fue el origen del pecado y es su sujeto; con toda lógica no asumió un cuerpo sin alma, sino, principalmente, un alma y un cuerpo con ella.

Capítulo 205

Error de Apolinar acerca de la encarnación y su refutación

Con esto también se elimina el error de Apolinar[69], quien siguiendo primero la doctrina de Arrio, afirmó que en Cristo no podía haber otra alma que la Palabra de Dios. Pero porque no seguía a Arrio en afirmar que el Hijo de Dios era criatura, y se dicen muchas cosas de Cristo que no pueden atribuirse a un cuerpo ni ser propias del Creador, como la tristeza, el temor, etc., se vio finalmente obligado a afirmar que en Cristo habría un alma que daba al cuerpo los sentidos, y podía ser sujeto de estas pasiones. No obstante, esta alma carecería de razón y de entendi-

bonum totaliter appetitum quietans. Multo igitur minus Dei Filius tristari potest aut timere secundum suam naturam. Legitur autem tristatus, cum dicitur (Mc 14, 33) «Coepit Iesus pavere et taedere et maestus esse»; et ipse etiam suam tristitiam profitetur dicens «Tristis est anima mea usque ad mortem». Manifestum est autem tristitiam corporis non esse, sed alicuius apprehensivae substantiae; oportet igitur praeter Verbum et corpus in Christo aliam fuisse substantiam quae tristitiam pati posset, et hanc dicimus animam.

Rursus, si Christus propterea assumpsit quae nostra sunt ut nos a peccatis mundaret, magis autem necessarium erat nobis mundari secundum animam, a qua origo peccati processerat et quae est subiectum peccati: non igitur corpus assumpsit sine anima, sed principalius animam, et corpus cum anima.

Capitulum CCV

De errore Apollinaris circa incarnationem et improbatio eius

Ex quo etiam excluditur error Apollinaris, qui primo quidem Arium secutus in Christo aliam animam esse non posuit quam ipsum Dei Verbum. Sed quia non sequebatur in hoc Arium quod Filium Dei diceret creaturam, multa autem dicuntur de Christo quae nec corpori attribui possunt nec Creatori convenire, ut tristitia, timor et huiusmodi, coactus tandem fuit ponere quidem aliquam animam in Christo quae corpus

---

[69] Cf. *Cont. Gent.* l.4 c.31-33: BAC 2,724-731. Apolinar de Laodicea (310-390) hacia el 361 fue consagrado obispo de la comunidad nicena de Laodicea. Tenía un buen conocimiento de los clásicos, y S. Jerónimo fue alumno suyo durante un tiempo. Colaboró con S. Atanasio en su lucha contra el arrianismo. Pero en su celo antiarriano llegó a incurrir en posturas heréticas condenadas explícitamente en el concilio de Constantinopla (381).

miento, y sería la Palabra misma quien ejerciera de entendimiento y de razón en el hombre Cristo.

Pero vemos que esto es falso por muchas razones. Primero porque es contra la razón de naturaleza que un alma no racional, como[70] <...> tenga la forma de cuerpo. Pero no debemos pensar que en la encarnación de Cristo hubiera algo monstruoso y antinatural. En segundo lugar, porque esto iría contra el fin de la encarnación, que es la reparación de la naturaleza humana, y esto comienza sobre todo reparando la parte intelectiva, que es la que puede participar del pecado. Por eso fue muy conveniente que asumiera la parte intelectiva del hombre. Leemos también (Mt 8,10; Lc 7,9) que Cristo se admiró. Pero sólo un alma racional puede admirarse, y en ningún modo puede hacerlo Dios. Luego, igual que la tristeza obliga a poner la parte sensitiva del alma en Cristo, la admiración obliga a poner en él la parte intelectiva del alma.

Capítulo 206

Error de Eutiques que afirmaba unión de naturaleza

A éstos los siguió en algo Eutiques[71], quien afirmó que en Cristo hubo una única naturaleza divina y humana a la vez después de la encarnación, aunque no propuso que en Cristo faltara el alma o el entendimiento o cualquier otra cosa relacionada con la integridad de la naturaleza.

sensificaret et harum passionum posset esse subiectum; quae tamen ratione et intellectu careret, ipsum autem Verbum homini Christo pro intellectu et ratione fuisse.

Hoc autem multipliciter falsum esse ostenditur. Primo quidem quia hoc est contra naturae rationem ut anima non rationalis cum < ... > formam corporis habeat; nihil autem monstruosum et innaturale in Christi incarnatione fuisse putandum est. Secundo quia hoc fuisset contra incarnationis finem qui est reparatio humanae naturae, quae quidem principalius incipit reparari quantum ad intellectivam partem, quae particeps peccati esse potest: unde praecipue conveniens fuit ut intellectivam hominis partem assumeret. Legitur (Mt 8, 10; Lc 7, 9) etiam Christus admiratus fuisse; admirari autem non est nisi animae rationalis, Deo vero omnino convenire non potest. Sic igitur, sicut tristitia cogit in Christo ponere partem animae sensitivam, sic admiratio cogit ponere in ipso partem animae intellectivam.

Capitulum CCVI

De errore Eutychetis ponentis unionem in natura

Hos autem quantum ad aliquid secutus est Eutyches: posuit enim unam naturam fuisse Dei et hominis post incarnationem, non tamen posuit quod Christo deesset vel anima vel intellectus, vel aliquid eorum quae ad integritatem spectant naturae.

---

[70] Otras ediciones menos críticas que la Leonina suplen esta laguna del original, permitiendo leer: *...que un alma no racional sea forma de un hombre, pues sería forma corpórea.*

[71] Cf. *Cont. Gent.* l.4 c.35: BAC 2,744-750. Eutiques (378-452) fue archimandrita de Constantinopla. Sus doctrinas fueron condenadas primero en un sínodo local (448) y definitivamente en el concilio ecuménico de Calcedonia (451).

Pero la falsedad de su opinión es también manifiesta. La naturaleza divina es en sí misma perfecta e inalterable. La naturaleza que es perfecta en sí misma no puede unirse con otra en una única naturaleza, a no ser que se convierta en la otra como el alimento en alimentado, o la otra se convierta en la primera como la leña en fuego, o las dos se conviertan en una tercera, como los elementos en un cuerpo mixto. Pero la inmutabilidad divina rechaza todos estos cambios, pues no es inmutable lo que se convierte en otra cosa, ni aquello en lo que puede convertirse otra cosa. Luego, como la naturaleza divina es perfecta en sí misma, de ningún modo puede unirse a otra naturaleza formando una única naturaleza.

Si consideramos el orden de las cosas, vemos que la adición de una perfección mayor cambia la especie de la naturaleza. El que existe y vive pertenece a una especie distinta de la del que únicamente existe; también el que existe, vive y siente, como el animal, es de una especie distinta de la del que únicamente existe y vive, como la planta; y quien existe, vive, siente y entiende, como el hombre, es de una especie distinta de la del que únicamente existe, vive y siente, como el animal irracional. Si, por tanto, la única naturaleza que se afirma que es la de Cristo, tuvo además de todas esas cosas lo que corresponde a la divinidad, se seguiría que esa naturaleza habría sido de una especie distinta de la naturaleza humana, igual que la naturaleza humana difiere de la de animal irracional. Luego Cristo tampoco habría sido hombre de la especie humana. Pero esto se ve que es falso porque fue procreado de seres humanos según la carne, como indica Mateo en el principio del su Evangelio (1,1) diciendo: *Libro de la genealogía de Jesucristo, hijo de David, hijo de Abrahán.*

Sed et huius opinionis falsitas manifeste apparet. Divina enim natura in se perfecta est et incommutabilis. Natura autem quae in se perfecta est, cum altera non potest in unam naturam convenire, nisi vel ipsa convertatur in alteram sicut cibus in cibatum, vel alterum convertatur in ipsum sicut in ignem ligna, vel utrumque transmutetur in tertium sicut elementa in corpus mixtum. Haec autem omnia removet divina immutabilitas: non enim immutabile est neque quod in alterum convertitur, neque in quod alterum converti potest. Cum igitur natura divina in se sit perfecta, nullo modo potest esse quod simul cum alia natura in unam naturam conveniat.

Rursus, si quis rerum ordinem consideret, additio maioris perfectionis variat naturae speciem. Alterius enim speciei est quod est et vivit quam quod est tantum; quod autem est et vivit et sentit, ut animal, est alterius speciei quam quod est et vivit tantum, ut planta; itemque quod est, vivit, sentit et intelligit, ut homo, est alterius speciei quam quod est, vivit et sentit tantum, ut animal brutum. Si igitur illa una natura quae ponitur esse Christi, supra haec omnia habuit quod divinum est, consequens est quod illa natura fuerit alterius speciei a natura humana, sicut natura humana a natura bruti animalis; neque igitur Christus fuit homo eiusdem speciei. Quod falsum esse ostenditur ex hoc quod ab hominibus secundum carnem progenitus fuit, sicut Matthaeus ostendit in principio Evangelii sui dicens «Liber generationis Iesu Christi, filii David, filii Abraham».

Capítulo 207

Contra el error de Manes, que afirmaba que Cristo no tuvo un cuerpo verdadero sino uno aparente

Así como Fotino dejó sin contenido el misterio de la encarnación por suprimir la naturaleza divina de Cristo, Manes[72] lo hizo quitando la humana. Como afirmaba que toda criatura corpórea había sido creada por el diablo y no era conveniente que el Hijo del Dios bueno asumiera una criatura del diablo, determinó que Cristo no había tenido carne verdadera, sino sólo aparente; y afirmaba que todo lo perteneciente a la naturaleza humana que se dice en el Evangelio acerca de Cristo, ocurrió sólo en la fantasía, no de verdad. Pero esta posición es claramente contraria a la Sagrada Escritura, que afirma que Cristo nació de la Virgen, fue circuncidado, pasó hambre, comió y soportó otras cosas propias de la naturaleza de la carne humana. Luego serían falsos los escritos evangélicos que narran estas cosas de Cristo.

El mismo Cristo dice de sí mismo (Jn 18,37): *Para esto he nacido y para esto he venido al mundo, para dar testimonio de la verdad.* No habría sido testigo de la verdad, sino más bien de la falsedad, si hubiera manifestado en sí lo que no era; sobre todo cuando anunció que habría de padecer cosas que no se pueden padecer sin carne verdadera, como que sería entregado en manos de los hombres, que sería escupido, flagelado y crucificado. Por consiguiente, decir que Cristo no tuvo carne verdadera y que no sufrió de verdad sino sólo ilusoriamente, es atribuir falsedad a Cristo.

Capitulum CCVII

Contra errorem Manichaei dicentis Christum non habuisse verum corpus sed phantasticum

Sicut autem Photinus evacuavit incarnationis mysterium divinam naturam Christo auferendo, ita Manichaeus auferendo humanam. Quia enim ponebat totam creaturam corpoream a diabolo fuisse creatam, nec erat conveniens ut boni Dei Filius assumeret diaboli creaturam, posuit Christum non habuisse veram carnem sed phantasticam tantum; et omnia quae in Evangelio de Christo narrantur ad humanam naturam pertinentia, in phantasia et non in veritate facta fuisse asserebat. Haec autem positio manifeste sacrae Scripturae contradicit, quae Christum asserit de Virgine natum, circumcisum, esurisse, comedisse et alia pertulisse quae pertinent ad humanae carnis naturam; falsa igitur esset Evangeliorum scriptura haec narrans de Christo.

Rursus, ipse Christus de se dicit «In hoc natus sum et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati»; non fuisset autem veritatis testis, sed magis falsitatis, si in se demonstrasset quod non erat: praesertim cum praedixerit se passurum quae sine vera carne pati non potuisset, scilicet quod traderetur in manus hominum, quod conspueretur, flagellaretur et crucifigeretur. Dicere ergo Christum veram carnem non habuisse, nec huiusmodi in veritate sed solum in phantasia eum fuisse perpessum, est Christo imponere falsitatem.

---

[72] Cf. *Cont. Gent.* l.4 c.29: BAC 2,716. Manes (216-276) nació cerca de Ctesifonte, la capital persa. Su padre pertenecía a una secta gnóstica judeocristiana, y en ella introdujo a su hijo. A partir de los 12 años experimentó revelaciones que culminaron a los 24 años, cuando llegó a considerarse «apóstol de la luz». Fundó una secta propia, cuya influencia se prolongaría durante siglos. Después de unos años de extraordinario éxito, recuperaron la influencia política en Persia los seguidores de Zoroastro, que apresaron y ejecutaron a Manes en la primavera de 276.

Es propio del mentiroso quitar la opinión verdadera del corazón de los hombres. Pero Cristo quitó esta opinión del corazón de sus discípulos, pues cuando después de la resurrección se apareció a sus discípulos y éstos pensaban que era un espíritu o un fantasma, para quitar esa sospecha de su corazón les dijo (Lc 24,39): *Palpad y ved, porque un espíritu no tiene carne y huesos como veis que yo tengo.* Y en otro lugar[73], cuando andaba sobre el mar y sus discípulos estaban atemorizados porque pensaban que era un fantasma, les dijo el Señor: *Soy yo, no temáis.* Por tanto, si la opinión de Manes fuera verdadera, necesariamente habría que decir que Cristo fue un mentiroso. Pero Cristo es la verdad, como él dijo de sí mismo (Jn 14,6). Luego esta opinión es falsa.

Capítulo 208

Cristo tuvo un cuerpo verdadero, no uno celeste, contra Valentín

Aunque Valentín[74] confesaba que Cristo había tenido un cuerpo verdadero, decía no obstante que no había tomado carne de la Virgen, sino que había traído del cielo un cuerpo ya formado que pasó a través de María sin tomar nada de ella, como el agua por un canal.

Esto también es contrario a la verdad de la Escritura. Dice el Apóstol a los Romanos (1,3) de Cristo *que le fue hecho del linaje de David según la carne*, y a los Gálatas (4,4) dice que *envió Dios a su Hijo nacido de mujer.* Mateo (1,6) también dice que *Jacob engendró a José, esposo de María, de la cual nació Jesús, llamado Cristo*, y poco después (Mt 1,18) se refiere a ella llamándola su madre, cuando añade: *Estando desposada*

Adhuc, veram opinionem a cordibus hominum removere est hominis fallacis; Christus autem hanc opinionem a cordibus discipulorum removit. Cum enim post resurrectionem discipulis appareret qui eum spiritum vel phantasma esse existimabant, ad huiusmodi suspicionem de cordibus eorum tollendam dixit «Palpate et videte, quia spiritus carnem et ossa non habet sicut me videtis habere»; et in alio loco, cum supra mare ambularet, aestimantibus discipulis eum esse phantasma et ob hoc eis in timore constitutis, Dominus dixit «Ego sum, nolite timere». Si igitur haec opinio vera est, necesse est dicere Christum fuisse fallacem; Christus autem veritas est, ut ipse de se dicit. Est igitur haec opinio falsa.

Capitulum CCVIII

Quod Christus verum corpus habuit non de caelo, contra Valentinum

Valentinus autem etsi verum corpus Christum habuisse confiteretur, dicebat tamen eum non assumpsisse carnem de Virgine, sed attulisse corpus de caelo formatum quod transivit per Virginem, nihil ex ea accipiens, sicut aqua per canalem.

Hoc etiam veritati Scripturae contradicit. Dicit enim Apostolus ad Romanos de Christo «Qui factus est ei ex semine David secundum carnem», et ad Galatas dicit quod «Misit Deus Filium suum factum ex muliere»; Matthaeus etiam dicit quod «Iacob genuit Ioseph virum Mariae, de qua natus est Iesus qui vocatur Christus», et post

---

[73] Jn 6,20; cf. Mt 14,27; Mc 6,50.

[74] Cf. *Cont. Gent.* l.4 c.30: BAC 2,721. Valentín, egipcio de nacimiento, llegó a Roma en el 140. Allí fundó una escuela gnóstica. Murió en Roma poco después del 160. Impugnaron sus doctrinas Ireneo de Lyón, Hipólito de Roma, y los alejandrinos Clemente y Orígenes.

su madre con José. Todo esto no sería verdad si Cristo no hubiera tomado carne de la Virgen. Luego es falso que haya traído un cuerpo celeste. Pero lo que dice el Apóstol a los Corintios (1 Cor 15,47): *El segundo hombre es celestial, procedente del cielo*, hay que entenderlo en el sentido de que descendió del cielo según la divinidad, no según la sustancia del cuerpo.

No habría razón alguna para que el cuerpo que traía del cielo el Hijo de Dios entrara en el vientre de la Virgen, si no iba a tomar nada de él. Al contrario, habría sido una simulación, puesto que, naciendo del vientre de su madre, habría dado a entender que había tomado de ella la carne que no había tomado. Por consiguiente, como ninguna falsedad se da en Cristo, debemos confesar con certeza que Cristo nació del vientre de la Virgen y tomó de ella la carne.

Capítulo 209

Sentencia de la fe sobre la encarnación

De lo dicho podemos colegir que en Cristo, según la verdad de la fe católica, hubo un cuerpo verdadero de nuestra naturaleza, un alma racional verdadera y además la perfecta deidad. Estas tres sustancias se unieron en una única persona, no en una única naturaleza.

Para explicar esta verdad algunos recorrieron vías equivocadas. Unos[75], por considerar que lo que llega a algo que ya tiene el ser completo, se le une accidentalmente, como la ropa al hombre, afirmaron que la humanidad estaba unida a la divinidad en la persona del Hijo con

modum eam eius matrem nominat subdens «Cum esset desponsata mater eius Maria Ioseph». Haec autem vera non essent, si Christus de Virgine carnem non assumpsisset; falsum est igitur quod corpus caeleste attulerit. Sed quod Apostolus ad Corinthios dicit «Secundus homo de caelo caelestis», intelligendum est quod de caelo descendit secundum divinitatem, non autem secundum substantiam corporis.

Adhuc, nulla ratio esset quare corpus de caelo afferens Dei Filius uterum Virginis introisset, si ex eo nihil assumeret; sed magis videretur esse fictio quaedam, dum ex utero matris egrediens demonstraret se ab ea accepisse carnem quam non acceperat. Cum igitur omnis falsitas a Christo sit aliena, simpliciter confitendum est quod Christus sic processit ex utero Virginis quod ex ea carnem accepit.

Capitulum CCIX

Que sit sententia fidei circa incarnationem

Ex praemissis igitur colligere possumus quod in Christo, secundum catholicae fidei veritatem, fuit verum corpus nostrae naturae, vera anima rationalis, et simul cum hoc perfecta deitas. Hae autem tres substantiae in unam personam convenerunt, non autem in unam naturam.

Ad huius autem veritatis expositionem aliqui per quasdam vias erroneas processerunt. Considerantes enim quidam quod omne quod advenit alicui post esse completum accidentaliter ei adiungitur, ut homini vestis, posuerunt quod humanitas accidentali unione fuerit in persona Filii divinitati coniuncta, ita scilicet quod natura assumpta se

[75] Cf. *Cont. Gent.* l.4 c.37: BAC 2,732; cf. Pedro Lombardo, *Sententiae* 3 d.6 c.4-6.

una unión accidental, de modo que la naturaleza asumida se vinculaba a la persona del Hijo de Dios como la ropa al hombre. Para respaldar su posición aducían lo que dice de Cristo el Apóstol a los Filipenses (2,7), que *fue hallado por el hábito como hombre.* Además consideraban que por la unión del alma y el cuerpo se forma un individuo de naturaleza racional, que se llama persona. Si, por tanto, en Cristo el alma estaba unida al cuerpo, no comprendían cómo no se seguía que de tal unión se constituyera una persona. Luego se seguiría que en Cristo había dos personas, la que asume y la asumida. En el hombre vestido no hay dos personas porque el atuendo no tiene condición de persona; pero si la ropa fuera persona, se seguiría que en el hombre vestido habría dos personas. Para excluir consecuentemente esto, afirmaron que el alma de Cristo nunca estuvo unida al cuerpo, sino que la persona del Hijo de Dios asumió el alma y el cuerpo por separado.

Pero mientras esta opinión intentó evitar un inconveniente, incurrió en otro mayor, pues se seguiría necesariamente que Cristo no había sido verdadero hombre. La verdad de la naturaleza humana requiere la unión de un alma y de un cuerpo, pues es hombre el compuesto de ambos. Se seguiría también que la carne de Cristo no había sido verdadera carne, y ninguno de sus miembros habría sido verdadero, pues si falta el alma, sólo hay ojo, mano o carne y hueso equívocamente, como en un cuadro o en una escultura. También se seguiría que Cristo no había muerto verdaderamente, pues la muerte es la privación de la vida, y es manifiesto que la vida de la divinidad no pudo perderse con la muerte, y tampoco el cuerpo pudo estar vivo si el alma nunca estuvo unida a él. Se seguiría más aún, que el cuerpo de Cristo no pudo sentir, pues el cuerpo únicamente siente mediante el alma unida a él.

Esta opinión volvió a caer en el error de Nestorio que quería evitar. Nestorio erró al establecer que la Palabra de Dios estaba unida al hom-

haberet ad personam Filii Dei sicut vestis ad hominem; ad cuius confirmationem inducebant quod Apostolus dicit ad Philippenses de Christo, quod «habitu est inventus ut homo». Rursus, considerabant quod ex unione animae et corporis efficitur individuum quoddam rationalis naturae, quod nominatur persona; si igitur anima in Christo fuisset corpori unita; videre non poterant quin sequeretur quod ex tali unione constitueretur persona. Sequeretur igitur in Christo duas esse personas, scilicet personam assumentem et personam assumptam; in homine enim induto non sunt duae personae, quia indumentum rationem personae non habet: si autem vestis esset persona, sequeretur in homine vestito duas esse personas. Ad hoc igitur excludendum, posuerunt animam Christi corpori unitam numquam fuisse, sed quod persona Filii Dei animam et corpus separatim assumpsit.

Sed dum haec opinio unum inconveniens vitare nititur, incidit in maius: sequitur enim ex necessitate quod Christus non fuerit verus homo. Veritas enim humanae naturae requirit animae et corporis unionem, nam homo est quod ex utroque componitur. Sequeretur etiam quod caro Christi non fuerit vera caro, nec aliquod membrum eius habuerit veritatem: remota enim anima, non est oculus aut manus aut caro et os nisi aequivoce, sicut pictus aut lapideus. Sequeretur etiam quod Christus vere mortuus non fuerit: mors enim est privatio vitae; manifestum est autem quod divinitatis vita per mortem privari non potuit, corpus autem vivum esse non potuit si ei anima coniuncta non fuit. Sequeretur etiam ulterius quod Christi corpus sentire non potuit, non enim sentit corpus nisi per animam sibi coniunctam.

Adhuc, haec opinio in errorem Nestorii relabitur, quem tamen declinare intendit. In hoc enim erravit Nestorius quod posuit Verbum Dei homini Christo fuisse unitum

bre Cristo por la inhabitación de la gracia, de modo que la Palabra de Dios estaba en este hombre como en su templo. Pero, a este propósito, es lo mismo que la Palabra esté en el hombre como en un templo, y que la naturaleza humana llegue a la Palabra como la ropa a quien está vestido. Esta última opinión es incluso peor, pues no puede confesar que Cristo sea verdadero hombre. Por tanto, esta opinión ha sido condenada[76] merecidamente.

Tampoco se puede decir que el hombre vestido es la persona de la ropa o de la indumentaria, ni se puede decir de ninguna manera que esté en la especie de la indumentaria. Por tanto, si el Hijo de Dios tomó la naturaleza humana como un vestido, de ningún modo podríamos llamarlo persona de naturaleza humana. Tampoco podría decirse que el Hijo de Dios fuera de la misma especie que el resto de los hombres, de quien dijo el Apóstol (Flp 2,7) que *fue hecho semejante a los hombres.* Luego, es claro que esta opinión debe ser evitada totalmente.

Capítulo 210

En Cristo no hay dos supuestos

Queriendo evitar estos inconvenientes, otros[77] afirmaron que en Cristo el alma estaba unida al cuerpo, y de esta unión había surgido un hombre que el Hijo de Dios habría asumido en unidad de persona. En razón de esta asunción dicen que ese hombre es el Hijo de Dios y que el Hijo de Dios es ese hombre. Y porque sostienen que esa asunción ha terminado en la unidad de persona, confiesan efectivamente en Cristo una única persona de Dios y de hombre. Pero como este hombre, que consideran compuesto de cuerpo y alma, es un supuesto o hipóstasis de naturaleza

secundum inhabitationem gratiae, ita quod Verbum Dei fuerit in illo homine sicut in templo suo; nihil autem refert dicere, quantum ad propositum pertinet, quod Verbum est in homine sicut in templo, et quod natura humana Verbo adveniat ut vestimentum vestito: nisi quod in tantum haec opinio est deterior, quia Christum verum hominem confiteri non potest. Est igitur haec opinio non immerito condemnata.

Adhuc, homo vestitus non potest dici esse persona vestis aut indumenti, neque aliquo modo dici potest quod sit in specie indumenti. Si igitur Filius Dei humanam naturam ut vestimentum assumpsit, nullo modo dici poterit persona humanae naturae; nec etiam dici poterit quod Filius Dei sit eiusdem speciei cum aliis hominibus, de quo tamen Apostolus dicit quod est «in similitudine hominum factus». Unde patet hanc opinionem esse totaliter evitandam.

Capitulum CCX

Quod in Christo non sunt duo supposita

Alii vero praedicta inconvenientia vitare volentes, posuerunt quidem in Christo animam corpori fuisse unitam, et ex tali unione quendam hominem constitutum fuisse quem dicunt a Filio Dei in unitatem personae assumptum; ratione cius assumptionis illum hominem dicunt esse Filium Dei, et Filium Dei dicunt esse illum hominem. Et quia assumptionem praedictam ad unitatem personae dicunt esse terminatam, confitentur quidem in Christo unam personam Dei et hominis; sed quia hic homo, quem ex

[76] Por Alejandro III, *Epist. ad Willelmum archep. Remensem* 18-II-1177: ML 200,685.
[77] Cf. *Cont. Gent.* l.4 c.38; Pedro Lombardo, *Sententiae* l.3 d.6 c.2.

humana, ponen en Cristo dos supuestos y dos hipóstasis: uno de naturaleza humana, creado y temporal, y el otro de naturaleza divina, increado y eterno.

Esta opinión, aunque parece evitar el error de Nestorio literalmente, si la analizamos más profundamente vemos que incurre en lo mismo que Nestorio. Es claro que la persona no es otra cosa que la sustancia individual de naturaleza humana, y la naturaleza humana es racional; luego por el hecho mismo de poner en Cristo una hipóstasis o supuesto de naturaleza humana, temporal y creado, también se pone en Cristo una persona temporal y creada. El término *supuesto* o *hipóstasis* significa precisamente eso, sustancia individual. Luego, quienes sostienen que hay en Cristo dos supuestos o dos hipóstasis, si entienden lo que dicen, deben poner necesariamente dos personas.

Quienes se diferencian por el supuesto, se relacionan entre sí de modo que lo propio de uno no puede corresponder al otro. Por tanto, si no es el mismo el supuesto del Hijo de Dios y el del hijo del hombre, se seguiría que lo que pertenece al hijo del hombre no podría atribuirse al Hijo de Dios, ni al revés. Luego, no podría decirse que Dios fue crucificado o nacido de la Virgen. Y ésta es la impiedad de Nestorio.

Si alguno quisiera decir a este propósito que lo que pertenece al hombre puede atribuirse al Hijo de Dios, y al revés, porque son una única persona, aunque sean dos supuestos; esto es del todo insostenible. Es claro que el supuesto eterno del Hijo de Dios no se distingue de su persona; por tanto, lo que se dice del Hijo de Dios en razón de su persona, se dice de él en razón de su supuesto. Pero lo que pertenece al hombre no se dice del Hijo en razón del supuesto, porque sostienen que el Hijo de Dios se distingue del hijo del hombre por el supuesto. Luego, tampoco podrá decirse del Hijo de Dios en razón de la persona lo que pertenece al hijo del hombre, como nacer de la Virgen, morir, etc.

anima et corpore constitutum dicunt, est quoddam suppositum vel hypostasis humanae naturae, ponunt in Christo duo supposita et duas hypostases: unum humanae naturae creatum et temporale, aliud divinae naturae increatum et aeternum.

Haec autem positio, licet ab errore Nestorii verbotenus recedere videatur, tamen si quis eam interius perscrutetur, in idem cum Nestorio labitur. Manifestum est enim quod persona nihil aliud est quam substantia individua rationalis naturae; humana autem natura natura rationalis est: unde ex hoc ipso quod ponitur in Christo aliqua hypostasis vel suppositum humanae naturae temporale et creatum, ponitur etiam aliqua persona in Christo temporalis et creata: hoc enim est quod nomine suppositi vel hypostasis significatur, scilicet individua substantia. Ponentes igitur in Christo duo supposita vel duas hypostases, si quod dicunt intelligunt, necesse habent ponere duas personas.

Item, quaecumque supposito differunt, ita se habent quod ea quae sunt propria unius, alteri convenire non possunt. Si igitur non est idem suppositum Filius Dei et filius hominis, sequetur quod ea quae sunt filii hominis non possunt attribui Filio Dei, nec e converso; non ergo poterit dici Deus crucifixus aut natus ex Virgine quod est Nestoriane impietatis.

Si quis autem ad haec dicere velit, quod ea quae sunt hominis illius Filio Dei attribuuntur, et e converso, propter unitatem personae, quamvis sint diversa supposita: hoc omnino stare non potest. Manifestum est enim quod suppositum aeternum Filii Dei non est aliud quam ipsa eius persona; quaecumque igitur dicuntur de Filio Dei ratione suae personae, dicentur de ipso ratione sui suppositi. Sed ea quae sunt hominis non dicuntur de eo ratione suppositi, quia ponitur Filius Dei a filio hominis supposito differre: neque igitur ratione personae de Filio Dei dici poterunt quae sunt propria filii hominis, ut nasci de Virgine, mori et similia.

Si se atribuye el nombre de Dios a un supuesto temporal, éste será reciente y nuevo. Pero todo lo reciente y nuevo que es llamado Dios, sólo es Dios porque ha sido hecho Dios. Y lo que ha sido hecho Dios, no es Dios por naturaleza, sino por adopción. Se seguiría, por tanto, que el hombre no habría sido Dios verdaderamente y por naturaleza, sino sólo por adopción. Y esto equivale al error de Nestorio.

Capítulo 211

En Cristo sólo hay un supuesto y una persona

En consecuencia, hay que decir que en Cristo no hay sólo una única persona de Dios y de hombre, sino también un único supuesto y una única hipóstasis; si bien, hay dos naturalezas.

Para verlo con claridad debemos considerar que estos términos *persona, hipóstasis* y *supuesto* designan algo íntegro. No se puede decir que la mano, la carne o cualquier otra parte sea persona, o hipóstasis o supuesto; sólo lo es el conjunto que forma el hombre. Los nombres que son comunes a los individuos de las sustancias y de los accidentes, como individuo o singular, pueden valer para el conjunto y para las partes. Las partes tienen en común con los accidentes que no subsisten por sí mismas sino que están en otra cosa, aunque de distinto modo. Podemos decir, por tanto, que la mano de Sócrates o la de Platón es un individuo o un singular; pero no hipóstasis, supuesto o persona.

Hay que considerar también que la unión de cosas distintas, considerada en sí misma, a veces constituye algo íntegro, aunque otras veces no produce algo íntegro, porque concurren otras cosas. Por ejemplo, en la piedra, la mezcla de los cuatro elementos produce algo íntegro. Por

Adhuc, si de supposito aliquo temporali Dei nomen praedicetur, hoc erit recens et novum; sed omne quod recenter et de novo dicitur Deus, non est Deus nisi quia est factum Deus: quod autem est factum Deus non est naturaliter Deus, sed per adoptionem. Sequetur ergo quod ille homo non fuerit vere et naturaliter Deus, sed solum per adoptionem: quod etiam ad errorem Nestorii pertinet.

Capitulum CCXI

Quod in Christo est unum tantum suppositum et est una tantum persona

Sic igitur oportet dicere quod in Christo non solum sit una persona Dei et hominis, sed etiam unum suppositum et una hypostasis; natura autem non una sed duae.

Ad cuius evidentiam considerare oportet quod haec nomina persona, hypostasis et suppositum integrum quoddam designant. Non enim potest dici quod manus aut caro aut quaecumque alia partium sit persona vel hypostasis aut suppositum, sed hoc totum quod est hic homo. Ea vero nomina quae sunt communia individuis substantiarum et accidentium, ut individuum et singulare, possunt et toti et partibus aptari; nam partes aliquid cum accidentibus habent commune, scilicet quod non per se existunt sed aliis insunt, licet secundum modum diversum. Potest igitur dici quod manus Socratis et Platonis est quoddam individuum vel quoddam singulare, licet non sit hypostasis vel suppositum vel persona.

Est etiam considerandum ulterius quod aliquorum coniunctio, per se considerata, quandoque quidem facit aliquod integrum, quae in alio propter alterius additionem non constituit aliquod integrum, sicut in lapide commixtio quatuor elementorum facit aliquod integrum: unde id quod est ex elementis constitutum in lapide potest dici

eso, podemos llamar supuesto o hipóstasis a lo producido en la piedra por los elementos, y es una piedra determinada; pero no podemos llamarlo persona, porque no es una hipóstasis de naturaleza racional. En cambio, la composición de los elementos en un animal no constituye algo íntegro, sino únicamente el cuerpo, que es una parte, porque es necesario que acceda algo distinto para completar el animal, el alma. Por eso, la composición de elementos en un animal no constituye un supuesto o hipóstasis, pero todo el animal en su conjunto es hipóstasis o supuesto. Mas no por eso la composición de elementos es menos eficaz en el animal que en la piedra, sino mucho más, porque está ordenada a algo más noble. Así pues, en los otros hombres la unión de alma y cuerpo constituye una hipóstasis y un supuesto, porque no concurre nada más que el alma y el cuerpo. En el Señor Jesucristo, en cambio, además del alma y el cuerpo interviene una tercera sustancia, la divinidad. Por eso, lo constituido por el alma y el cuerpo no es por separado un supuesto o una hipóstasis ni una persona; sino que el supuesto, la hipóstasis o la persona es lo que consta de las tres sustancias: cuerpo, alma y divinidad. Y así, en Cristo, igual que hay una sola persona, también hay una sola hipóstasis y un solo supuesto.

El alma se une al cuerpo, y la divinidad a ambos, de distinto modo. El alma se une al cuerpo como su forma que es, y por eso los dos constituyen una naturaleza, que llamamos naturaleza humana. La divinidad, en cambio, no se une al alma y al cuerpo como forma ni como parte, pues esto se opone a la perfección de la divinidad; por eso, con la divinidad, el alma y el cuerpo no se constituye una única naturaleza, sino que la naturaleza divina permanece íntegra y pura en sí misma, y se unió de un modo incomprensible e inefable a la naturaleza humana, constituida de alma y cuerpo. Esto se produjo por su infinito poder. Vemos que cuanto de mayor virtud es un agente, tanto más se sirve de algún instrumento para

suppositum vel hypostasis, quod est hic lapis, non autem persona quia non est hypostasis rationalis naturae. Compositio autem elementorum in animali non constituit aliquod integrum, sed constituit partem, scilicet corpus, quia necesse est aliquid aliud advenire ad completionem animalis, scilicet animam; unde compositio elementorum in animali non constituit suppositum vel hypostasim, sed hoc animal totum est hypostasis vel suppositum. Nec tamen propter hoc minus est efficax in animali elementorum compositio quam in lapide, sed multo amplius, quia est ordinata ad rem nobiliorem. Sic igitur in aliis hominibus unio animae et corporis constituit hypostasim et suppositum, quia nihil aliud advenit praeter haec duo. In Domino autem Iesu Christo praeter animam et corpus advenit tertia substantia divinitatis; unde non est seorsum suppositum vel hypostasis, sicut nec persona, id quod est ex corpore et anima constitutum, sed suppositum, hypostasis vel persona est id quod constat ex tribus substantiis, corpore scilicet, anima et deitate: et sic in Christo sicut est una tantum persona, ita una hypostasis et unum suppositum.

Alia autem ratione advenit anima corpori, et divinitas utrique. Nam anima advenit corpori ut forma eius existens, unde ex hiis duobus constituitur una natura, quae dicitur humana natura. Divinitas autem non advenit animae et corpori per modum formae nec per modum partis, hoc enim est contra rationem divinae perfectionis; unde ex divinitate et anima et corpore non constituitur una natura, sed ipsa divina natura in se ipsa integra et pura existens, sibi quodam incomprehensibili et ineffabili modo univit humanam naturam ex anima et corpore constitutam: quod ex infinita virtute eius processit. Videmus enim quod quanto aliquod agens est maioris virtutis, tanto magis sibi applicat

realizar algo. Por tanto, como la virtud divina por su infinitud es infinita e incomprensible, el modo como ha unido a sí misma la naturaleza humana de Cristo, como órgano para lograr la salvación del hombre, nos resulta inefable y supera cualquier otra unión de Dios con una criatura. Pero porque, como ya dijimos poco antes, persona, hipóstasis y supuesto significan algo íntegro, si la naturaleza divina en Cristo está como parte y no como algo íntegro, está como el alma en la composición del hombre, y no habría sólo una sola persona en Cristo de naturaleza divina, sino que sería algo constituido por tres cosas, igual que en el hombre la persona, la hipóstasis y el supuesto es lo que se constituye con el alma y el cuerpo. Pero porque la naturaleza divina es algo íntegro que asumió en sí, con una unión inefable, la naturaleza humana, hay una persona de naturaleza divina, y por lo mismo una hipóstasis y un supuesto. El alma y el cuerpo, por su parte, son atraídos a la personalidad de la persona divina, de modo que la persona del Hijo de Dios es así también la persona del hijo del hombre y su hipóstasis y supuesto.

Podemos encontrar un ejemplo parecido a esto en las criaturas. La sustancia y el accidente no se unen de modo que de ellos surja una tercera cosa. Por eso la sustancia no se comporta en esta unión como parte, sino que es algo íntegro y es la persona, la hipóstasis y el supuesto. El accidente es atraído a la personalidad del sujeto, para que tengan la misma persona el hombre y el blanco, e igualmente la misma hipóstasis y el mismo supuesto. Así, por cierta semejanza, la persona, la hipóstasis y el supuesto del Hijo de Dios es la persona, la hipóstasis y el supuesto de la naturaleza humana de Cristo. Por eso algunos[78], por esta semejanza, llegaron a decir que la naturaleza humana de Cristo se convierte en accidente y se une accidentalmente al Hijo de Dios, sin distinguir entre la verdad y la semejanza.

aliquod instrumentum ad aliquod opus perficiendum; sicut igitur divina virtus propte sui infinitatem est infinita et incomprehensibilis, ita modus quo sibi univit humanan naturam Christi, quasi organum quoddam ad humanae salutis effectum, est nobis ineffabilis et excellens omnem aliam unionem Dei ad creaturam. Et quia, sicut iam diximus, persona, hypostasis et suppositum designant aliquod integrum, si divina natura in Christo est ut pars et non ut aliquod integrum, sicut anima in compositione hominis, una persona Christi non se teneret tantum ex parte divinae naturae, sed esset quoddam constitutum ex tribus, sicut et in homine persona, hypostasis et suppositum est quod ex anima et corpore constituitur. Sed quia divina natura est aliquod integrum quod sibi assumpsit per quandam ineffabilem unionem humanam naturam, persona se tenet ex parte divinae naturae, et similiter hypostasis et suppositum; anima vero et corpus trahuntur ad personalitatem divinae personae, ut sic persona Filii Dei sit etiam persona filii hominis et hypostasis et suppositum.

Potest autem huiusmodi exemplum aliquale in creaturis inveniri. Subiectum enim et accidens non sic uniuntur ut ex eis aliquod tertium constituatur, unde subiectum in tali unione non se habet ut pars, sed est integrum quoddam quod est persona, hypostasis et suppositum; accidens autem trahitur ad personalitatem subiecti, ut sit eadem persona hominis et albi, et similiter eadem hypostasis et idem suppositum. Sic igitur secundum similitudinem quandam persona, hypostasis et suppositum Filii Dei est persona, hypostasis et suppositum humanae naturae in Christo; unde quidam propter huiusmodi similitudinem, dicere praesumpserunt quod humana natura in Christo degenerat in accidens, et quod accidentaliter Dei Filio uniretur, veritatem a similitudine non discernentes.

[78] GUILLERMO DE AUXERRE, *Summa aurea* 3 tr.1 q.3.

Luego queda claro con lo dicho que en Cristo no hay más persona que la eterna, y ésta es la persona del Hijo de Dios; y no hay otra hipóstasis ni otro supuesto. Por eso, cuando se dice *este hombre*, señalando a Cristo, se indica el supuesto eterno. Pero no por eso empleamos equívocamente el término *hombre* cuando lo referimos a Cristo y a los otros hombres. La equivocidad se da cuando hay diferencia de significado, no cuando la hay de suposición; pero el término hombre atribuido a Pedro y a Cristo significa lo mismo, es decir la naturaleza humana, pero no suponen lo mismo, en un caso supone por el supuesto eterno del Hijo de Dios, en el otro por un supuesto creado. Como de cada uno de los supuestos de una naturaleza se puede decir lo que corresponde a la naturaleza a la que pertenece el supuesto, y como el supuesto de la naturaleza humana y el de la divina es el mismo en Cristo, es claro que de este supuesto de ambas naturalezas pueden decirse indiferentemente tanto lo que pertenece a la naturaleza divina como lo perteneciente a la humana, tanto si supone por el término que significa la naturaleza humana o por el término que significa la naturaleza o persona divina. Por ejemplo, decimos que el Hijo de Dios es eterno y que nació de la Virgen, y también podemos decir que este hombre es Dios y creó las estrellas, y que ha nacido, ha muerto y ha sido sepultado. Lo que se predica de un supuesto, se predica de él por una forma o por una naturaleza, así Sócrates es blanco por la blancura, y es racional por el alma. Hemos dicho al comienzo del capítulo que en Cristo hay dos naturalezas y un solo supuesto. Por tanto, si nos referimos al supuesto, se pueden predicar de Cristo cosas divinas y cosas humanas indiferentemente; pero hay que distinguir en qué sentido se dicen, porque las cosas divinas se dicen de él según la naturaleza divina, las cosas humanas según la naturaleza humana.

Patet igitur ex praemissis quod in Christo non est alia persona nisi aeterna, quae est persona Filii Dei, nec alia hypostasis aut suppositum; unde cum dicitur 'hic homo', demonstrato Christo, importatur suppositum aeternum. Nec tamen propter hoc aequivoce dicitur hoc nomen homo de Christo et aliis hominibus. Aequivocatio enim non attenditur secundum diversitatem suppositionis, sed secundum diversitatem significationis; nomen autem hominis attributum Petro et Christo idem significat, scilicet naturam humanam, sed non idem supponit, quia hic supponit suppositum aeternum Filii Dei, ibi autem suppositum creatum. Quia vero de unoquoque supposito alicuius naturae possunt dici ea quae competunt illi naturae cuius est suppositum, idem autem suppositum est in Christo humanae et divinae naturae, manifestum est quod de hoc supposito utriusque naturae, sive supponatur per nomen significans humanam naturam sive per nomen significans divinam naturam aut personam, possunt dici indifferenter et quae sunt divinae et quae sunt humanae naturae: ut puta si dicamus quod Filius Dei est aeternus et quod Filius Dei est natus de Virgine, et similiter dicere possumus quod hic homo est Deus et creavit stellas, et quod est natus, mortuus et sepultus. Quod autem praedicatur de aliquo supposito, praedicatur de eo secundum aliquam formam vel naturam, sicut Socrates est albus secundum albedinem et est rationalis secundum animam. Dictum est autem supra quod in Christo sunt duae naturae et unum suppositum. Si ergo ad suppositum referatur, indifferenter sunt praedicanda de Christo humana et divina; est tamen discernendum secundum quid utrumque dicatur, quia divina dicuntur de ipso secundum divinam naturam, humana vero secundum humanam.

Capítulo 212

Qué es único y qué es múltiple en Cristo

Puesto que en Cristo hay una persona y dos naturalezas, siendo consecuentes tenemos que considerar qué debemos decir que es único en Cristo, y qué es múltiple. Es necesario que confesemos que son múltiples las cosas que se multiplican por la diversidad de naturalezas. De entre ellas, puesto que la naturaleza se recibe por generación o natividad, debemos considerar, en primer lugar, que es necesario que así como en Cristo hay dos naturalezas, haya también dos generaciones o natividades: una eterna, con la que recibe del Padre la naturaleza divina, y otra temporal, por la que recibe de su madre la naturaleza humana. Igualmente, todo lo común que se atribuye tanto a Dios como al hombre y pertenece a la naturaleza, hay que decir que es múltiple en Cristo. Atribuimos a Dios entendimiento y voluntad, y las perfecciones de uno y otra, como la ciencia o la sabiduría y la caridad o la justicia, que también se atribuyen al hombre porque pertenecen a la naturaleza humana, pues la voluntad y el entendimiento son partes del alma, y sus perfecciones son la sabiduría, la justicia, etc. Luego es necesario poner en Cristo dos entendimientos, uno humano y otro divino, y lo mismo dos voluntades, y también dos ciencias y dos justicias o caridades, una creada y otra increada. En cambio, debemos confesar que son singulares las cosas que pertenecen al supuesto o hipóstasis. Por eso, si tomamos *ser* significando el ser que pertenece a un único supuesto, parece que hay que decir que en Cristo hay un único ser. Es sabido que cada una de las partes separadas tiene su propio ser, pero consideradas en el conjunto no tiene cada una un ser propio, sino que todas son por el ser del conjunto. Así pues, si consideramos a Cristo como un supuesto íntegro

Capitulum CCXII

De hiis quae dicuntur in Christo unum vel multa

Quia igitur in Christo est una persona et duae naturae, ex horum consequentia considerandum est quid in Christo unum dici debeat, et quid multa. Quaecumque enim secundum naturae diversitatem multiplicantur, necesse est quod in Christo plura esse confiteamur. Inter quae primo considerandum est quod, cum per generationem sive nativitatem natura recipiatur, necesse est quod sicut in Christo sunt duae naturae, ita etiam esse duas generationes sive nativitates: una aeterna, secundum quam accepit naturam divinam a Patre; alia temporalis, secundum quam accepit humanam naturam a matre. Similiter etiam quaecumque communiter Deo et homini attribuuntur ad naturam pertinentia, necesse est plura dicere in Christo. Attribuitur autem Deo intellectus et voluntas et horum perfectiones, puta scientia seu sapientia, et caritas sive iustitia, quae etiam homini attribuuntur ad humanam naturam pertinentia; nam voluntas et intellectus sunt partes animae, horum autem perfectiones sunt sapientia et iustitia et huiusmodi. Necesse est ergo in Christo ponere duos intellectus, humanum et divinum, et similiter duas voluntates, duplicem etiam scientiam et iustitiam sive caritatem, creatam scilicet et increatam. Ea vero quae ad suppositum sive hypostasim pertinent, unum tantum in Christo confiteri oportet. Unde si esse accipiatur secundum quod unum esse est unius suppositi, videtur dicendum quod in Christo sit unum tantum esse. Manifestum est enim quod partes divisae singulae proprium esse habent, secundum autem quod in toto considerantur, non habent singulae suum esse, sed omnes sunt per esse totius. Sic igitur si consideremus ipsum Christum ut

de dos naturalezas, habrá en él sólo un ser, igual que hay también un único supuesto.

Pero porque las operaciones son de los supuestos, algunos[79] pensaron que en Cristo había sólo una operación, pues había un solo supuesto. Mas no lo consideraron rectamente, pues en cada individuo se hallan múltiples acciones si hay diversos principios de operación, así en el mismo hombre hay una operación de entender y otra de sentir, por la diferencia que hay entre el entendimiento y el sentido. Incluso en el fuego la acción de calentar es distinta de la de ascender, porque son distintos el calor y la levedad. Pero la naturaleza se comporta con la operación como su principio. Luego en Cristo no hay una sola operación porque haya un único supuesto, sino dos operaciones porque hay dos naturalezas; igual que, al contrario, en la santa Trinidad hay una sola operación de las tres personas porque hay una única naturaleza. No obstante, la operación de la humanidad en Cristo participa algo de la virtud de la operación divina. Todas las cosas que se dan juntas en un supuesto, sirven como instrumentos a la más principal de ellas; así son instrumentos del entendimiento las otras partes del hombre. Luego también en el Señor Jesucristo la humanidad es considerada como un órgano de la divinidad. Pero es claro que el instrumento obra en virtud del agente principal; por eso en la acción del instrumento se encuentra no sólo la virtud del instrumento, sino también la virtud del agente principal; por ejemplo, la acción de un hacha construye un arca si es dirigida por un artesano. Por consiguiente, la operación de la naturaleza humana en Cristo tenía una virtud superior a la virtud humana. Tocar a un leproso fue una acción de la humanidad, pero que este contacto le curara la lepra, procedió de la virtud de la divinidad. Y de este modo todas sus acciones y pasiones humanas fueron reforzadas con la virtud de la divi-

quoddam integrum suppositum duarum naturarum, erit eius unum tantum esse, sicut et est unum suppositum.

Quia vero operationes suppositorum sunt, visum fuit aliquibus quod sicut in Christo non est nisi unum suppositum, ita non est nisi una operatio. Sed non recte consideraverunt: nam in unoquoque individuo inveniuntur plures operationes si sunt plura operationum principia, sicut in ipso homine alia est operatio intelligendi et alia sentiendi propter differentiam sensus et intellectus; sed et in igne alia est operatio calefactionis et alia ascensionis propter differentiam caloris et levitatis. Natura autem comparatur ad operationem ut operationis principium; non igitur est una operatio in Christo propter unum suppositum, sed duae propter duas naturas, sicut e converso in sancta Trinitate est una operatio trium personarum propter unam naturam. Participat tamen operatio humanitatis in Christo aliquid de virtute operationis divinae. Omnium enim eorum quae conveniunt in unum suppositum, ei quod principalius est instrumentaliter cetera deserviunt, sicut ceterae partes hominis sunt instrumenta intellectus. Sic igitur in Domino Iesu Christo humanitas quasi quoddam organum divinitatis censetur. Manifestum est autem quod instrumentum agit in virtute principalis agentis; unde in actione instrumenti non solum invenitur virtus instrumenti, sed etiam virtus principalis agentis, sicut per actionem securis fit archa in quantum dirigitur ab artifice. Ita igitur et operatio ipsius humanae naturae in Christo quandam vim ex deitate habebat supra virtutem humanam: quod enim tangeret leprosum, humanitatis actio fuit, sed quod tactus ille curaret a lepra, ex virtute divinitatis processit. Et per hunc modum omnes eius actiones et passiones

[79] Cf. *Summa* 3 q.19 a.1: BAC 2,210-213.

nidad. Por eso Dionisio[80] llama a la operación humana de Jesús *teándrica*, es decir *divino humana*, porque procedía de la humanidad pero tenía la fuerza de la virtud de la divinidad.

Algunos[81] acerca de la filiación se plantean la duda de si hay una única filiación, pues hay unidad de supuesto, o dos filiaciones, por haber dos natividades. Parece que hay dos, porque si se multiplica la causa se multiplican los efectos, y la causa de la filiación es la natividad, luego por ser dos las natividades de Cristo parece seguirse que son dos las filiaciones. Y no lo impugna el que la filiación sea una relación personal, es decir constitutiva de la persona, porque esto es verdad en la filiación divina, mientras que la filiación humana no constituye a la persona sino que le sobreviene a una persona ya constituida. Y tampoco lo impide el que en el hombre una misma filiación se vincula al padre y a la madre, porque con una misma natividad se nace de uno y otra. Donde la causa de la relación es una, también la relación es una sola realmente, aunque se multipliquen los respectos. Así nada impide que una cosa pueda ser referida a otra, sin que esto ponga relación alguna en la primera, por ejemplo lo cognoscible se vincula a la ciencia con una relación que no hay en lo cognoscible. Por eso nada impide que una única relación real tenga distintos respectos. Igual que la relación recibe de su causa el ser algo real, también recibe el ser una o múltiple y, así, como Cristo no nace con la misma natividad del Padre y de la madre, parece que en él hay dos filiaciones como hay dos natividades.

Pero hay un impedimento para que pueda haber dos filiaciones reales en Cristo. No se puede llamar hijo a todo lo que nace de algo, sino sólo al supuesto completo. No decimos que una mano sea hija ni que un pie sea hijo, sino que es hijo el individuo completo, Pedro o Juan. Luegc

humanae virtute divinitatis salutares fuerunt: et ideo Dyonisius vocat humanam Christi operationem theandricam, id est deivirilem, quia scilicet sic procedebat ex humanitate quod tamen in ea vigeret divinitatis virtus.

Vertitur etiam a quibusdam in dubium de filiatione, utrum sit una tantum in Christo propter unitatem suppositi, vel duae propter dualitatem nativitatis. Videtur autem quod sint duae, quia multiplicata causa multiplicatur effectus; est autem causa filiationis nativitas: cum igitur sint duae nativitates Christi, consequens videtur quod etiam sint duae filiationes. Nec obstat quod filiatio est relatio personalis, id est personam constituens: hoc enim verum est de filiatione divina, filiatio vero humana non constituit personam, sed accidit personae constitutae. Similiter etiam non obstat quod unus homo una filiatione refertur ad patrem et matrem, quia eadem nativitate nascitur ab utroque parente. Ubi autem est eadem causa relationis, et relatio est una realiter, quamvis multiplicentur respectus. Sicut enim nihil prohibet aliquid habere respectum ad alterum absque hoc quod realiter insit ei relatio, sicut scibile refertur ad scientiam relatione in eo non existente: ita nihil prohibet una tantum realis relatio plures respectus habere. Nam sicut relatio ex causa sua habet quod sit res quaedam, ita etiam quod sit una vel multiplex; et sic cum Christus non eadem nativitate nascatur ex Patre et matre, duae filiationes reales in eo esse videntur propter duas nativitates.

Sed est aliud quod obviat propter quod non possunt esse plures filiationes reales in Christo. Non enim omne quod nascitur ex aliquo filius dici potest, sed solum completum suppositum; manus enim alicuius hominis non dicitur filia, nec pes filius,

[80] *Epist. IV ad Gaium*: MG 3,1072C; Dion. 619.

[81] Cf. Buenaventura, *Super Sent.* l.3 d.8 a.2 q.2; Alberto Magno, *Super Sent.* l.3 d.8 a.2.

el sujeto de la filiación es el supuesto. Hemos visto antes (c.211) que en Cristo no hay más supuesto que el increado, y a éste no le puede llegar ninguna relación real desde el tiempo, sino que, como también dijimos, toda relación de Dios con las criaturas es únicamente según la razón. Luego es necesario que la filiación por la que el supuesto eterno del Hijo es vinculado a la Virgen madre no sea una relación real sino únicamente un respecto de razón. Y esto no impide que Cristo sea verdadera y realmente hijo de la Virgen madre como realmente nacido de ella, igual que Dios es verdadera y realmente señor de las criaturas por tener potestad real para obligar a las criaturas, pero esta relación de dominio sólo se atribuye a Dios según la razón. Si en Cristo hubiera dos supuestos, como algunos[82] afirmaron, nada impediría poner en Cristo dos filiaciones, pues el supuesto creado dependería de la filiación temporal.

Capítulo 213

Fue necesario que Cristo fuera perfecto en gracia y en conocimiento de la verdad

Dado que la humanidad de Cristo es como un órgano de su divinidad, según dijimos (c.212), y que la disposición y calidad de los órganos se establece según el fin y según la dignidad de quien usa el instrumento, es conveniente que consideremos desde estos dos aspectos la calidad de la naturaleza humana asumida por la Palabra de Dios. El fin de la asunción de la naturaleza humana por la Palabra de Dios es la salvación y reparación de la naturaleza humana; luego fue necesario que Cristo tuviera las cualidades que le permitieran ser autor de la salvación huma-

sed totum singulare quod est Petrus vel Iohannes: proprie igitur subiectum filiationis est ipsum suppositum. Ostensum est autem supra quod in Christo non est aliud suppositum quam increatum, cui non potest ex tempore aliqua realis relatio advenire; sed, sicut supra diximus, omnis relatio Dei ad creaturam est secundum rationem tantum. Oportet igitur quod filiatio qua suppositum aeternum Filii refertur ad Virginem matrem, non sit realis relatio sed respectus rationis tantum. Nec propter hoc impeditur quin Christus sit vere et realiter filius Virginis matris quasi realiter ab ea natus, sicut etiam Deus vere et realiter est dominus creaturae quasi realem habens potentiam cohercendi creaturam, et tamen dominii relatio solum secundum rationem Deo attribuitur. Si autem in Christo essent plura supposita, ut quidam posuerunt, nihil prohiberet ponere in Christo duas filiationes, quia filiationi temporali subiceretur suppositum creatum.

Capitulum CCXIII

Quod oportuit Christum esse perfectum in gratia et sapientia veritatis

Quia vero, sicut iam dictum est, humanitas Christi ad eius divinitatem comparatur quasi quoddam organum eius, organorum autem dispositio et qualitas pensatur praecipue quidem ex fine, et etiam ex decentia instrumento utentis, secundum hos modos conveniens est ut consideremus qualitatem humanae naturae a Verbo Dei assumptae. Finis autem assumptionis humanae naturae a Verbo Dei est salus et reparatio humanae naturae; talem igitur oportuit esse Christum secundum humanam naturam ut convenien-

[82] Cf. c.210.

na adecuadamente. La salvación humana consiste en gozar de Dios, con lo que el hombre se hace bienaventurado, y por eso fue necesario que Cristo según la naturaleza humana estuviese disfrutando perfectamente de Dios, pues es necesario que el principio en cualquier género sea perfecto. El gozar de Dios se realiza según la voluntad y según el entendimiento. Según la voluntad, adhiriéndose a Dios perfectamente por el amor, y según el entendimiento, conociendo a Dios perfectamente. La unión perfecta de la voluntad con Dios se produce por la gracia que justifica al hombre, según Rom 3,24: *Son justificados gratis por su gracia.* El hombre se hace justo precisamente por unirse a Dios por el amor. El conocimiento perfecto de Dios se lleva a cabo mediante la luz de la sabiduría, que es el conocimiento de la verdad divina. Luego fue necesario que la Palabra de Dios hecha carne fuera perfecta en gracia y en conocimiento de la verdad. Por eso se dice en Jn 1,14: *La Palabra se hizo carne y habitó entre nosotros. Y vimos su gloria, gloria como de unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad.*

Capítulo 214

La plenitud de gracia de Cristo

Primero tenemos que conocer su plenitud de gracia. Acerca de esto debemos considerar que el término *gracia* puede tomarse en dos sentidos. 1) En el sentido de ser grato, y así decimos que alguien tiene la gracia de otro porque le es grato. 2) En el sentido de algo dado gratis, y en este sentido decimos que uno concede una gracia a alguien, cuando le proporciona un beneficio gratis. Pero estas dos acepciones no están del todo separadas. Si alguien da a otro algo gratis, es precisamente porque el

ter esse posset auctor humanae salutis. Salus autem humana consistit in fruitione divina per quam homo beatus efficitur: et ideo oportuit Christum secundum humanam naturam fuisse perfecte Deo fruentem, principium enim in unoquoque genere oportet esse perfectum. Fruitio autem divina secundum duo existit, scilicet secundum voluntatem et secundum intellectum: secundum voluntatem quidem Deo perfecte per amorem inhaerentem, secundum intellectum autem perfecte Deum cognoscentem. Perfecta autem inhaesio voluntatis ad Deum per amorem est per gratiam, per quam homo iustificatur secundum illud Ro. 3, 24 «Iustificati gratis per gratiam eius»: ex hoc enim homo iustus est quod Deo per amorem inhaeret. Perfecta autem cognitio Dei est per lumen sapientiae, quae est cognitio divinae veritatis. Oportuit igitur Verbum Dei incarnatum perfectum in gratia et in sapientia veritatis existere; unde et Io. 1, 14 dicitur «Verbum caro factum est et habitavit in nobis: et vidimus gloriam eius, gloriam quasi unigeniti a Patre, plenum gratiae et veritatis».

Capitulum CCXIV

De plenitudine gratiae Christi

Primo autem videndum est de plenitudine gratiae ipsius. Circa quod considerandum est quod nomen gratiae a duobus assumi potest: uno modo ex eo quod est gratum esse, dicimus enim aliquem alicuius gratiam habere quia est ei gratus; alio modo ex eo quod est gratis dari, dicitur enim aliquis alicui gratiam facere qui ei aliquod beneficium gratis confert. Nec istae duae acceptiones gratiae penitus separatae sunt. Ex eo enim

beneficiado es grato al donante absolutamente o de algún modo. Absolutamente grato, cuando el receptor es tan grato al donante que éste lo une a sí mismo en algún grado, pues a quienes consideramos gratos, los atraemos lo más que podemos según la medida y la manera en que nos resultan gratos. Grato de algún modo, cuando el receptor es grato al donante hasta el punto de recibir algo de éste, pero no tanto como para ser unido a él. Por eso es claro que todo el que tiene una gracia, tiene algo que se da gratis, pero no todo el que tiene algo dado gratis, es grato al donante. Así pues, suelen distinguirse dos clases de gracia: una que solamente es dada gratis, y otra que además hace grato.

Decimos que una cosa se da gratis cuando no es debida de ningún modo. Hay dos clases de débitos: por naturaleza, y por operación. Por naturaleza se debe a algo lo que requiere su orden natural; así se debe al hombre que tenga razón o manos y pies. Se debe por operación, como se debe al obrero su salario. Por tanto son dones dados gratuitamente por Dios a los hombres los que superan el orden de la naturaleza, y no son adquiridos con méritos; aunque lo que Dios concede por los méritos a veces no pierde la razón de gracia, bien porque el principio del merecer fue gracia, o bien porque se concede con mucha más generosidad que lo requerido por los méritos humanos, como se dice en Rom 6,23: *La gracia de Dios es la vida eterna.* Algunos de estos dones superan ciertamente la capacidad de la naturaleza humana y no se dan por los méritos, ni tampoco por el hecho mismo de tenerlos el hombre se vuelve grato a Dios, como ocurre con el don de profecía, de obrar milagros, o el de ciencia y de doctrina, o cualquier otro semejante concedido por Dios. Por estos dones y otros semejantes el hombre no se une a Dios, a no ser acaso por semejanza, por cuanto participa algo de su bondad, pero así todas las cosas se asemejan a Dios. Otros dones, en cambio, hacen al

aliquid alteri gratis datur, quod is cui datur gratus est danti vel simpliciter vel secundum quid. Simpliciter quidem, quando ad hoc recipiens gratus est danti ut eum sibi coniungat secundum aliquem modum: hos enim quos gratos habemus, nobis pro posse attrahimus secundum quantitatem et modum quo nobis grati existunt. Secundum quid autem, quando ad hoc recipiens gratus est danti ut aliquid ab eo recipiat, non autem ad hoc ut assumatur ab ipso. Unde patet quod omnis qui habet gratiam aliquid habet quod gratis datur; non autem omnis qui habet aliquid gratis datum, gratus danti existit. Et ideo duplex gratia distingui solet: una scilicet quae solum gratis est data, alia quae etiam gratum facit.

Gratis autem dari dicitur quod nequaquam est debitum. Dupliciter autem aliquid debitum existit: uno quidem modo secundum naturam, alio modo secundum operationem. Secundum naturam quidem debitum est rei quod ordo naturalis ilius rei exposcit, sicut debitum est homini quod habeat rationem aut manus et pedes; secundum operationem autem, sicut merces operanti debetur. Illa ergo dona sunt hominibus divinitus gratis data quae et ordinem naturae excedunt, et meritis non acquiruntur; quamvis et ea quae pro meritis divinitus dantur interdum gratiae rationem non amittant: tum quia principium merendi fuit a gratia, tum etiam quia superabundantius dantur quam merita humana requirant, sicut dicitur Ro. 6, 23 «Gratia Dei vita aeterna». Huiusmodi autem donorum quaedam quidem et naturae humanae facultatem excedunt, et meritis non redduntur, nec tamen ex hoc ipso quod homo ea habet redditur Deo gratus, sicut donum prophetiae, miraculorum operationis, scientiae et doctrinae, vel si qua talia divinitus conferuntur. Per haec enim et huiusmodi homo non coniungitur Deo, nisi forte per similitudinem quandam, prout aliquid de eius bonitate participat, per quem modum omnia Deo similantur. Quaedam vero hominem Deo gratum reddunt

hombre grato a Dios y lo unen a él. A éstos no sólo los llamamos gracias porque se den gratuitamente, sino también porque hacen al hombre grato a Dios.

Pero la unión del hombre con Dios es de dos clases. Una mediante el afecto. Ésta se produce por la caridad, que en cierta manera hace al hombre uno con Dios mediante el afecto, según 1 Cor 6,17: *Quien se une a Dios es un único espíritu.* Por esta unión Dios habita en el hombre, según Jn 14,23: *Si alguien me ama, guardará mis palabras, y mi Padre lo amará, y vendremos a él y haremos morada en él.* También hace que el hombre esté en Dios, según 1 Jn 4,16: *Quien permanece en la caridad, permanece en Dios y Dios en él.* Por tanto, quien se hace grato a Dios con el don gratuito recibido, es llevado por la caridad a hacerse un espíritu con Dios, y a estar en Dios, y Dios en él. Por eso dice el Apóstol en 1 Cor 13 (1-3) que sin la caridad los demás dones no le aprovechan al hombre, pues no le pueden hacer grato a Dios si no los acompaña la caridad. Esta gracia es común a todos los santos, por eso, cuando el hombre Cristo pide esta gracia para los discípulos, dice (Jn 17,21): *Que sean uno* en nosotros, es decir por el vínculo del amor, *como nosotros somos uno.*

La otra unión del hombre con Dios no es sólo por el afecto o la inhabitación, sino por unidad de hipóstasis o de persona, es decir, cuando Dios y el hombre constituyen una sola hipóstasis o persona. Esta unión con Dios es ciertamente la propia de Jesucristo, y de ella ya hemos tratado ampliamente antes (c.202ss). Es una gracia singular del hombre Cristo estar unido con Dios en unidad de persona. Y es un don dado gratuitamente porque excede la capacidad de la naturaleza, no estuvo precedido de mérito alguno, y además hace gratísimo ante Dios, hasta el punto de que se dice exclusivamente de él: *Éste es mi hijo amado en quien me he complacido,* en Mt 3,17 y 17,5. No

et eum ipsi coniungunt, et huiusmodi dona non solum gratiae dicuntur ex eo quod gratis dantur, sed etiam ex eo quod hominem faciunt Deo gratum.

Coniunctio autem hominis ad Deum est duplex. Una quidem per affectum: et haec est per caritatem, quae quodam modo facit per affectum hominem unum cum Deo, secundum illud I Cor. 6, 17 «Qui adhaeret Deo unus spiritus est». Per hanc etiam Deus hominem inhabitat, secundum illud Io. 14, 23 «Si quis diligit me, sermonem meum servabit, et Pater meus diliget eum, et ad eum veniemus et mansionem apud eum faciemus». Facit etiam hominem esse in Deo, secundum illud I Io. 4, 16 «Qui manet in caritate, in Deo manet et Deus in eo». Ille igitur per acceptum donum gratuitum efficitur Deo gratus, qui usque ad hoc perducitur quod per caritatis amorem unus spiritus cum Deo fiat, quod ipse in Deo sit et Deus in eo: unde Apostolus dicit 1 Cor. 13 quod sine caritate cetera dona homini non prosunt, quia eum gratum Deo facere non possunt nisi caritas assit. Haec autem gratia est omnium sanctorum communis; unde hanc gratiam homo Christus discipulis orando impetrans, dicit Io 17, 21 «ut sint unum» in nobis, scilicet per connexionem amoris, «sicut et nos unum sumus».

Alia vero coniunctio est hominis ad Deum non solum per affectum aut inhabitationem, sed per unitatem hypostasis sive personae, ut scilicet una et eadem hypostasis vel persona sit Deus et homo. Et haec quidem coniunctio ad Deum est propria Iesu Christi, de qua coniunctione plura iam dicta sunt. Haec igitur est hominis Christi gratia singularis, quod est Deo unitus in unitate personae: hoc enim et gratis datum est, quia et naturae facultatem excedit et hoc donum merita nulla praecedunt; sed et gratissimum Deo facit, ita quod de ipso singulariter dicatur «Hic est Filius meus dilectus in quo

obstante, parece que hay diferencia entre una gracia y otra. La gracia por la que el hombre se une a Dios con el afecto es un hábito en el alma, pues porque esta unión es un acto de amor, y los actos perfectos proceden del hábito, debe ser infundida en el alma una gracia habitual que facilite este acto perfectísimo con el que el alma se une a Dios por el amor. Pero el ser personal e hipostático no se produce por un hábito, sino por las naturalezas de quienes son las hipóstasis o personas. Luego la unión de la naturaleza humana con Dios en unidad de persona no se realiza por una gracia habitual, sino por la unión de las dos naturalezas en una única persona.

Cuanto más se acerca a Dios una criatura, más participa de su bondad y más abundancia de dones recibe por su proximidad, igual que participan más del calor del fuego las cosas que se le acercan más. Pero no puede haber, ni puede pensarse un modo de aproximarse más estrechamente a Dios una criatura, que el de unirse a él en unidad de persona. La consecuencia de esta unión de la naturaleza humana con Dios en unidad de persona fue que el alma de Cristo estuvo más llena que las demás de dones habituales de gracia. Y así la gracia habitual en Cristo no fue una predisposición para la unión, sino un efecto de la unión. Esto mismo se desprende de las mismas palabras antes citadas que emplea el evangelista (Jn 1,14), cuando dice: *Lo vimos como unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad.* El hombre Cristo es unigénito del Padre, por cuanto la Palabra se hizo carne. Luego del hecho mismo de que la Palabra se hiciera carne, se produjo que estuviera lleno de gracia y de verdad. De entre las cosas que están llenas de perfección o bondad, encontramos que está más llena la que también comunica esa perfección a otras, igual que luce más la que puede iluminar a otras. Por tanto, porque el hombre Cristo, unigénito del Padre, recibió la más completa plenitud de gracia, resultó también que

mihi complacui», Matth. 3, 17 y 17, 5. Hoc tamen interesse videtur inter utramque gratiam, quod gratia quidem per quam homo Deo unitur per affectum aliquid habituale existit in anima: quia cum per actum amoris sit ista coniunctio, actus autem perfecti procedant ab habitu, consequens est ut ad istum perfectissimum actum quo anima Deo coniungitur per amorem, aliqua habitualis gratia animae infundatur. Esse autem personale vel hypostaticum non est per aliquem habitum, sed per ipsas naturas quarum sunt hypostases vel personae. Unio igitur humanae naturae ad Deum in unitate personae non fit per aliquam habitualem gratiam, sed per ipsam naturarum coniunctionem in persona una.

In quantum autem creatura aliqua magis ad Deum accedit, in tantum de bonitate eius magis participat, et abundantioribus donis ex eius influentia repletur, sicut et ignis calorem magis participant quae ei magis appropinquant. Nullus autem modus esse aut excogitari potest, quo aliqua creatura propinquius Deo adhaereat quam quod ei in unitate personae coniungatur. Ex ipsa igitur unione naturae humanae ad Deum in unitate personae, consequens est ut anima Christi donis gratiarum etiam habitualibus prae ceteris fuerit plena; ut sic habitualis gratia in Christo non sit dispositio ad unionem, sed magis unionis effectus, quod ex ipso modo loquendi quo Evangelista utitur in verbis praemissis manifeste apparet, cum dicit: «Vidimus eum quasi unigenitum a Patre, plenum gratiae et veritatis». Est autem unigenitus a Patre homo Christus, in quantum Verbum caro factum est; ex hoc igitur quod Verbum caro factum est, hoc effectum est ut esset plenus gratiae et veritatis. In hiis autem quae aliqua perfectione vel bonitate replentur, illud magis plenum esse invenitur ex quo etiam in alia redundat, sicut plenius

de él redundó la gracia a los demás, hasta el punto de que el Hijo de Dios hecho hombre hizo a los hombres dioses e hijos de Dios, según dice el Apóstol en Gál 4,4: *Envió Dios a su hijo nacido de mujer, para que recibiéramos la adopción de hijos.*

Y precisamente porque la gracia y la verdad fluyen desde Cristo a los demás, le corresponde ser la cabeza de la Iglesia. De la cabeza fluyen los sentidos y el movimiento a los otros miembros que le son naturalmente afines. Así la gracia y la verdad derivan de Cristo a los demás hombres, por eso se dice en Ef 1,22: *Y lo dio como cabeza sobre toda la Iglesia, que es su cuerpo.* Y puede ser llamado cabeza no sólo de los hombres sino también de los ángeles por su excelencia e influencia, pero no por semejanza de naturaleza según la misma especie. Por eso, antes de las palabras citadas el Apóstol había adelantado (Ef 1,20-21) que Dios *lo elevó*, a Cristo, *a su derecha en los cielos sobre todo principado, potestad, virtud y dominación.*

Como consecuencia de lo dicho, se suele establecer tres clases de gracia en Cristo. Primero, la gracia de unión, por que la naturaleza humana sin ningún mérito precedente recibió el don de la unión con el Hijo de Dios. En segundo lugar, la gracia singular, que llenó al alma de Cristo de gracia y de verdad, más que a ninguna. En tercer lugar, la gracia capital, porque desde él fluye la gracia a los demás. Y estas tres las señala en su debido orden el evangelista. En cuanto a la gracia de unión dice (Jn 1,14): *La Palabra se hizo carne.* En cuanto a la gracia singular dice (Jn 1,14): *Lo vimos como unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad.* En cuanto a la gracia capital añade (Jn 1,16): *Y de su plenitud todos hemos recibido.*

lucet quod alia illuminare potest. Quia igitur homo Christus summam plenitudinem gratiae obtinuit quasi unigenitus a Patre, consequens fuit ut etiam ab ipso in alios gratia redundaret, ita quod Filius Dei factus homo homines faceret deos et filios Dei, secundum illud Apostoli Gal. 4, 4: «Misit Deus Filium suum factum ex muliere, ut adoptionem filiorum reciperemus».

Ex hoc autem quod a Christo ad alios gratia et veritas derivatur, convenit ei ut sit caput Ecclesie. Nam a capite ad alia membra, quae sunt ei conformia in natura, quodam modo sensus et motus derivatur; sic a Christo gratia et veritas ad alios homines derivatur, unde dicitur Eph. 1, 22 «Et ipsum dedit caput super omnem Ecclesiam, quae est corpus eius». Dici etiam potest caput non solum hominum, sed etiam angelorum quantum ad excellentiam et influentiam, licet non quantum ad conformitatem naturae secundum eandem speciem; unde ante praedicta verba (Ef 1, 20-21) Apostolus praemittit quod Deus «constituit illum», scilicet Christum, «ad dexteram suam in caelestibus supra omnem principatum et potestatem et virtutem et dominationem».

Sic igitur secundum praemissa triplex gratia consuevit assignari in Christo. Primo quidem gratia unionis, secundum quod humana natura nullis meritis praecedentibus hoc donum accepit ut uniretur Dei Filio in persona; secundo gratia singularis, qua anima Christi prae ceteris fuit gratia et veritate repleta; tertio gratia capitis, secundum quod ab ipso in alios gratia redundat. Quae tria Evangelista congruo ordine prosequitur: nam quantum ad gratiam unionis dicit (Jn 1, 14) «Verbum caro factum est»; quantum ad gratiam singularem dicit «Vidimus eum quasi unigenitum a Patre, plenum gratiae et veritatis»; quantum ad gratiam capitis subdit (Jn 1, 16) «Et de plenitudine eius nos omnes accepimus».

Capítulo 215

La gracia infinita de Cristo

Es propio de Cristo que su gracia sea infinita, porque, según el testimonio de Juan Bautista, Dios no da con medida el espíritu al hombre Cristo, como se dice en Jn 3,34. A los demás se les da el espíritu con medida, según Ef 4,7: *A cada uno le ha sido dada la gracia según la medida del don de Cristo.* Y ciertamente, si esto se refiere a la gracia de unión, no plantea ninguna duda lo dicho. A los demás santos se les ha dado ser dioses o hijos de Dios por participación como efecto de un don que, por ser creado, necesariamente es finito como el resto de las criaturas. Pero a Cristo en la naturaleza humana se le ha dado ser Dios, Hijo de Dios por naturaleza, no por participación. Mas la divinidad es infinita. Luego, por la misma unión recibió un don infinito, y por eso la gracia de unión es infinita sin duda alguna.

Pero puede surgir la duda de si la gracia habitual fue infinita. Como esta gracia es también un don creado, es necesario confesar que tiene una esencia finita, aunque podemos llamarla infinita por tres razones. En primer lugar, por parte de quien la recibe. Es claro que la capacidad de cualquier naturaleza creada es finita, porque aunque puede recibir bienes infinitos conociendo, amando y disfrutando, no los recibe infinitamente. Luego toda criatura tiene una medida de capacidad determinada por su especie y naturaleza. Esto no impide que el poder divino pueda hacer otra criatura de mayor capacidad, pero ya no sería de la misma naturaleza según la especie, igual que si al número tres se le añade una unidad, ya sería otro número específicamente distinto. Por consiguiente, cuando a alguien se le da tanta bondad divina como puede recibir su capacidad natural específica, parece que se le ha dado con medida. Pero cuando se

Capitulum CCXV

De infinitate gratiae Christi

Est autem proprium Christi quod eius gratia sit infinita, quia secundum testimonium Iohannis Baptistae, non ad mensuram dat Deus spiritum homini Christo, ut dicitur Io. 3, 34; aliis autem datur spiritus ad mensuram, secundum illud Eph. 4, 7 «Unicuique data est gratia secundum mensuram donationis Christi». Et quidem si hoc referatur ad gratiam unionis, nullam dubitationem habet quod dicitur. Nam aliis quidem sanctis datum est deos aut filios Dei esse per participationem ex influentia alicuius doni, quod quia creatum est, necesse est ipsum sicut et ceteras creaturas esse finitum. Sed Christo secundum humanam naturam datum est ut sit Deus Filius Dei non per participationem, sed per naturam. Naturalis autem divinitas est infinita: ex ipsa igitur unione accepit donum infinitum, unde gratia unionis absque omni dubitatione est infinita.

Sed de gratia habituali dubium esse potest an fuerit infinita. Cum enim huiusmodi gratia sit etiam donum creatum, confiteri oportet quod habeat essentiam finitam; potest tamen infinita dici triplici ratione. Primo quidem ex parte recipientis. Manifestum est enim uniuscuiusque naturae creatae capacitatem esse finitam, quia etsi infinitum bonum recipere possit cognoscendo, amando et fruendo, non tamen ipsum recipit infinite. Est igitur cuiuslibet creaturae secundum suam speciem et naturam determinata capacitatis mensura, quae tamen divinae potestati non praeiudicat quin posset aliam creaturam maioris capacitatis facere; sed iam non esset eiusdem naturae secundum speciem, sicut si ternario addatur unitas, iam erit alia species numeri. Quando igitur alicui non tantum

llena toda la capacidad natural, no parece que se le haya dado con medida, porque aunque haya medida por parte de quien recibe, no la hay por parte de quien dona y está dispuesto a dar todo; por ejemplo, si uno lleva un vaso a un río, encuentra a su disposición agua sin medida, aunque él la reciba con medida por el tamaño del vaso. Luego la gracia habitual de Cristo es ciertamente finita por esencia, pero decimos que se da sin límite, y no con medida, porque se da tanta cuanta puede recibir la naturaleza creada.

En segundo lugar, por parte del don recibido. Hay que tener en cuenta que nada impide que algo sea finito según la esencia, pero que sea infinito por razón de una forma especial. Infinito según la esencia es lo que tiene toda la plenitud del ser, y esto únicamente le corresponde a Dios que es el ser mismo. Pero si se afirma que existe una forma especial que existe sin sujeto, como la blancura o el calor, no tendría ciertamente una esencia infinita, porque su esencia está limitada a un género o una especie, aunque poseyera toda la plenitud de esa especie. Por eso, según la razón de la especie carecería de límite o medida, pues tiene cuanto puede pertenecer a esa especie. Pero si la blancura o el calor se reciben en un sujeto, éste no tiene todo lo que pertenece a la razón de esa forma necesariamente y siempre, sólo lo alcanzaría cuando tuviera la forma tan perfectamente como puede ser tenida; es decir, cuando el modo de ser tenida sea igual que la capacidad de la cosa poseída. Así pues, la gracia habitual de Cristo fue ciertamente finita por esencia, pero decimos que careció de límite y de medida porque Cristo recibió todo lo que podía pertenecer a la razón de gracia. Los demás no reciben todo, sino uno una porción y otro otra, *pues hay diversidad de gracias*, como se dice en 1 Cor 12,4.

datur de bonitate divina quanta est capacitas naturalis speciei suae, videtur ei secundum aliquam mensuram donatum. Quando vero tota naturalis capacitas impletur, non videtur ei secundum mensuram donatum, quia etsi sit mensura ex parte recipientis, non est mensura ex parte dantis qui totum paratus est dare: sicut si aliquis vas ad fluvium deferens, absque mensura invenit aquam sibi praeparatam, quamvis ipse cum mensura accipiat propter vasis determinatam quantitatem. Sic igitur gratia Christi habitualis finita quidem est secundum essentiam, sed infinite et non secundum mensuram dari dicitur, quia tantum datur quantum natura creata potest esse capax.

Secundo vero ex parte ipsius doni recepti. Considerandum enim quod nihil prohibet aliquid esse secundum essentiam finitum, quod tamen secundum rationem alicuius formae specialis infinitum existit. Infinitum enim secundum essentiam est quod habet totam essendi plenitudinem, quod quidem soli Deo convenit qui est ipsum esse. Si autem ponatur esse aliqua forma specialis non in subiecto existens, puta albedo vel calor, non quidem haberet essentiam infinitam, quia essentia eius esset limitata ad genus vel speciem, sed tamen totam plenitudinem illius speciei possideret; unde secundum rationem speciei absque termino vel mensura esset, habens quicquid ad illam speciem pertinere potest. Si autem in aliquo subiecto recipiatur albedo vel calor, non habet semper totum quicquid pertinet ad rationem huius formae de necessitate et semper, sed solum quando sic perfecte habetur sicut perfecte haberi potest, ita scilicet quod modus habendi adaequet rei habitae potestatem. Sic igitur gratia Christi habitualis finita quidem fuit secundum essentiam: sed tamen dicitur absque termino et mensura fuisse, quia quicquid ad rationem gratiae poterat pertinere totum Christus accepit; alii autem non totum accipiunt, sed unus sic, alius autem sic: «divisiones enim gratiarum sunt», ut dicitur I Cor. 12, 4.

En tercer lugar, por parte de la causa. El efecto se encuentra en la causa de algún modo, luego a todo aquello que recibe el influjo de una causa de virtud infinita, le corresponde recibir el influjo sin medida y de algún modo infinitamente. Por ejemplo, si uno tuviera una fuente que pudiera proporcionar agua hasta el infinito, diríamos que tenía agua sin medida e infinitamente. Así pues, el alma de Cristo tenía la gracia infinita y sin medida por el hecho mismo de tener unida a ella la Palabra, que es el principio indeficiente e infinito de toda la emanación de las criaturas.

Del hecho mismo de que la gracia singular del alma de Cristo es infinita según estos tres modos, podemos colegir que su gracia, en cuanto que es la cabeza de la Iglesia, es también infinita. Comunica cuanto tiene, y como recibió los dones del espíritu sin medida, tiene la virtud de comunicarlos sin medida, pues pertenece a la gracia de la cabeza el tener gracia suficiente para la salvación, no sólo de algunos hombres, sino de los de todo el mundo, según 1 Jn 2,2: *Él es propiciación por nuestros pecados, y no sólo por los nuestros, sino también por los de todo el mundo.* Y puede añadirse: y de muchos mundos que hubiera.

Capítulo 216

Plenitud de la sabiduría de Cristo

Corresponde ahora hablar de la plenitud de la sabiduría de Cristo. Lo primero que se debe considerar es que, como en Cristo hay dos naturalezas, una divina y otra humana, es necesario que aparezcan en él cosas que pertenecen a una naturaleza y a otra, como antes (c.212) hemos dicho. La sabiduría pertenece tanto a la naturaleza divina como a la humana. De Dios se dice en Job 9,4: *Él es sabio de corazón y poderoso*

Tertio autem ex parte causae. In causa enim quodam modo habetur effectus; cuicumque ergo adest causa infinitae virtutis ad influendum, habet quod influitur absque mensura et quodam modo infinite: puta si quis haberet fontem qui aquam in infinitum posset effluere, aquam absque mensura et infinite diceretur habere. Sic igitur anima Christi infinitam et absque mensura gratiam habet ex hoc ipso quod habet Verbum sibi unitum, quod est totius emanationis creaturarum indeficiens et infinitum principium.

Ex hoc autem quod gratia singularis animae Christi est modis praedictis infinita, evidenter colligitur quod gratia ipsius secundum quod est Ecclesiae caput, est etiam infinita. Ex hoc enim quod habet, effundit; unde quia absque mensura spiritus dona accepit, habet virtutem absque mensura ipsa effundendi, quod ad gratiam capitis pertinet: ut scilicet sua gratia non solum sufficiat ad salutem hominum aliquorum, sed hominum totius mundi, secundum illud 1 Io. 2, 2 «Ipse est propitiatio pro peccatis nostris, et non solum pro nostris, sed etiam pro totius mundi»; addi autem potest et plurium mundorum, si essent.

Capitulum CCXVI

De plenitudine sapientiae Christi

Oportet autem consequenter dicere de plenitudine sapientiae Christi. Ubi primo considerandum occurrit quod, cum in Christo sint duae naturae, divina scilicet et humana, quicquid ad utramque naturam pertinet necesse est quod geminetur in Christo, ut supra dictum est. Sapientia autem et divinae naturae convenit et humanae. Dicitur enim de Deo Iob 9, 4 «Sapiens corde est, et fortis robore»; sed et homines interdum

en fuerza. También a los hombres la Escritura los llama a veces sabios, tanto en sabiduría humana, como en Jer 9,3: *No se gloríe el sabio en su sabiduría*; como en sabiduría divina, según Mt 23,34: *Mirad que yo os envío sabios y escribas*. Luego es necesario confesar que en Cristo hay dos sabidurías según sus dos naturalezas, una sabiduría increada que le corresponde por ser Dios, y una sabiduría creada que le corresponde por ser hombre. Por ser Dios y la Palabra de Dios, es la sabiduría engendrada del Padre, según 1 Cor 1,24: *Cristo es el poder y la sabiduría de Dios*. La palabra interior de cualquier persona inteligente es precisamente una concepción de su sabiduría. Y como dijimos antes (c.41-44) que la Palabra de Dios es perfecta y única, es necesario que la Palabra de Dios sea la concepción perfecta de la sabiduría de Dios Padre, de modo que todo lo que contiene la sabiduría de Dios Padre como ingénito, está contenido en la Palabra como engendrado y concebido. Y por eso se dice en Col 2,3 que *en él*, en Cristo, *están escondidos todos los tesoros de la sabiduría y la ciencia de Dios*.

Como hombre, tiene dos conocimientos. Uno deiforme, porque ve a Dios por esencia y las demás cosas en él, igual que Dios entendiéndose a sí mismo entiende todas las cosas. Por esta visión Dios es bienaventurado y lo es toda criatura racional que goza de Dios perfectamente. Luego es necesario afirmar que este conocimiento pertenece al alma de Cristo como corresponde al autor, pues dijimos que Cristo es el autor de la salvación humana. Pero también es necesario que el principio sea inmóvil, y de grandísimo poder; luego fue conveniente que esta visión de Dios, en la que consiste la bienaventuranza de los hombres y la salvación eterna, perteneciera a Cristo de un modo más excelente que a los demás por ser principio inmóvil. Ésta es la diferencia que hay entre las cosas móviles y las inmóviles, que las cosas móviles no tienen su propia per-

Scriptura sapientes appellat sive secundum sapientiam mundanam, secundum illud Ier. 9, 3 «Non glorietur sapiens in sapientia sua», sive secundum sapientiam divinam, secundum illud Matth. 23, 34 «Ecce ego mitto ad vos sapientes et scribas». Oportet igitur confiteri duas esse in Christo sapientias secundum duas naturas, sapientiam scilicet increatam quae ei competit secundum quod est Deus, et sapientiam creatam quae ei competit secundum quod est homo. Et secundum quidem quod Deus est et Verbum Dei, est genita sapientia Patris, secundum illud I Cor. 1, 24 «Christum Dei virtutem et Dei sapientiam»; nihil enim aliud est verbum interius uniuscuiusque intelligentis nisi conceptio sapientiae eius. Et quia Verbum Dei supra diximus esse perfectum et unicum, necesse est quod Dei Verbum sit perfecta conceptio sapientiae Dei Patris, ut scilicet quicquid in sapientia Dei Patris continetur per modum ingeniti, totum in Verbo continetur per modum geniti vel concepti. Et inde est quod dicitur Col. 2, 3 quod «in ipso», scilicet Christo, «sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae Dei absconditi».

Hominis autem est duplex cognitio. Una quidem deiformis, secundum quod Deum per essentiam videt et alia videt in Deo, sicut et ipse Deus intelligendo se ipsum intelligit omnia, per quam visionem et ipse Deus beatus est, et omnis creatura rationalis perfecte Deo fruens. Quia igitur Christum diximus esse humanae salutis auctorem, necesse est dicere quod talis cognitio sic animae Christi conveniat ut decet auctorem. Principium autem et immobile esse oportet, et virtute praestantissimum; conveniens igitur fuit ut illa Dei visio in qua beatitudo hominum et salus aeterna consistit, excellentius prae ceteris Christo conveniat et tamquam immobili principio. Haec autem differentia invenitur mobilium ad immobilia, quod mobilia propriam perfectionem non a principio habent in quantum mobilia sunt, sed eam per successionem temporis assequuntur; immobilia vero, in quantum huiusmodi, semper obtinent suas perfectiones ex quo esse incipiunt.

fección desde el principio precisamente porque son móviles, sino que la adquieren con el transcurso del tiempo. Las inmóviles, en cambio, por ser inmóviles, poseen siempre sus perfecciones desde que comienzan a existir. Por consiguiente fue conveniente que Cristo, autor de la salvación humana, tuviera desde el principio de su encarnación una visión plena de Dios, y que no llegara a ella con el transcurso del tiempo como llegan los demás santos. Fue también conveniente que, a diferencia de las demás criaturas, su alma fuera bienaventurada con la visión de Dios, porque estaba más íntimamente unida a él. En esta visión hay grados porque unos ven más claramente que otros a Dios, que es la causa de todas las cosas. Cuanto más plenamente es conocida una causa, tantos más de sus efectos pueden descubrirse en ella, pues no se conoce bien una causa si no se conoce plenamente su virtualidad, y no puede haber conocimiento de la virtualidad de una causa sin el conocimiento de sus efectos; y la virtualidad de una causa suele medirse por sus efectos. Por eso de entre quienes ven la esencia de Dios, unos descubren en él más efectos o razones de las obras divinas que otros que ven con menos claridad. Por eso los ángeles inferiores son instruidos por los superiores, como ya (c.126) dijimos. Por consiguiente, el alma de Cristo que gozaba de una visión de Dios más perfecta que las otras criaturas, veía en él plenamente todas las obras divinas y sus razones, tanto las presentes como las pasadas y las futuras; de modo que ilumina no sólo a los hombres sino también a los ángeles más encumbrados. Por eso dice el Apóstol en Col 2,3 que *en él están escondidos todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia de Dios,* y en Heb 4,13 que *todas las cosas están desnudas y descubiertas para sus ojos.*

No obstante, el alma de Cristo no puede alcanzar la comprensión de la divinidad. Como hemos dicho antes (c.106), se llega a comprender una cosa conociendo, cuando se conoce de ella todo cuanto puede ser conocido. Una cosa es cognoscible en la medida que es ente y es verdadera; mas el ser divino es infinito y es infinita su verdad; luego Dios es

Conveniens igitur fuit Christum humanae salutis auctorem ab ipso suae incarnationis principio plenam Dei visionem possedisse, non autem per temporis successionem pervenisse ad ipsam, ut alii sancti perveniunt. Conveniens etiam fuit ut prae ceteris creaturis illa anima divina visione beatificaretur quae Deo propinquius coniungebatur; in qua quidem visione gradus attenditur secundum quod aliqui clarius aliis Deum vident qui est omnium rerum causa. Quanto autem aliqua causa plenius cognoscitur, tanto in ipsa plures eius effectuum perspici possunt; non enim magis cognoscitur causa nisi virtus eius plenius cognoscatur, cuius virtutis cognitio sine cognitione effectuum esse non potest: nam quantitas virtutis secundum effectus mensurari solet. Et inde est quod eorum qui Dei essentiam vident, aliqui plures effectus vel rationes divinorum operum in ipso Deo inspiciunt quam alii qui minus clare vident: et secundum hoc inferiores angeli a superioribus instruuntur, ut supra iam diximus. Anima igitur Christi summam perfectionem divinae visionis obtinens inter creaturas ceteras, omnia divina opera et rationes ipsorum, quaecumque sunt, erunt vel fuerunt, in ipso Deo plene intuetur, ut non solum homines sed etiam supremos angelorum illuminet; et ideo Apostolus dicit Col. 2, 3 quod «in ipso sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae Dei absconditi», et Hebr. 4, 13 quod «omnia nuda et aperta sunt oculis eius».

Non tamen anima Christi ad comprehensionem divinitatis pertingere potest. Nam, ut supra dictum est, illud cognoscendo comprehenditur quod tantum cognoscitur quantum cognoscibile est. Unumquodque autem cognoscibile est in quantum est ens et verum; esse autem divinum est infinitum, similiter et veritas eius: infinite igitur Deus

infinitamente cognoscible. Ninguna criatura puede conocer infinitamente, aunque sea infinito aquello que conoce; luego ninguna criatura puede comprender a Dios viéndolo. El alma de Cristo es criatura, y cuanto hay en Cristo perteneciente únicamente a la naturaleza humana, es creado; de lo contrario no habría en Cristo una naturaleza humana distinta de la naturaleza divina, la única que es increada. La hipóstasis de la Palabra de Dios o la persona es increada, porque es una en dos naturalezas. En razón de ello no llamamos a Cristo criatura, hablando con propiedad, porque ese nombre significa la hipóstasis. Pero sí decimos que el alma de Cristo o el cuerpo de Cristo son criaturas. Luego el alma de Cristo no comprende a Dios, pero Cristo sí comprende a Dios con su sabiduría increada. De acuerdo con este modo de conocer, hablando de un conocimiento de comprensión, dice el Señor en Mt 11,27: *Nadie conoce al Hijo sino el Padre, y nadie conoce al Padre sino el Hijo.*

Hay que advertir que es lo mismo comprender la esencia de una cosa y comprender su virtud, pues toda cosa puede obrar en cuanto que es en acto. Luego, si el alma de Cristo no es capaz de comprender la esencia de la divinidad, como hemos indicado, es imposible que comprenda la virtud de Dios. Comprendería la virtud divina, si conociera todo lo que puede hacer Dios, y con qué razones podría producir sus efectos. Luego el alma de Cristo no conoce cuanto Dios puede hacer, ni con qué razones puede obrar. Pero porque Cristo, también en cuanto hombre, ha sido puesto por Dios Padre sobre toda criatura, es necesario que adquiera con la visión de la esencia divina un conocimiento pleno de todo lo que de algún modo ha sido hecho por Dios. Según esto, decimos que el alma de Cristo es omnisciente, pues tiene un conocimiento pleno de todo lo que fue, de lo que es y de lo que será. En cambio, de todas las demás criaturas que ven a Dios, unas reciben un conocimiento de los efectos más plenamente y otras menos, viendo todas a Dios.

cognoscibilis est. Nulla autem creatura infinite cognoscere potest, etsi infinitum sit quod cognoscit; nulla igitur creatura Deum videndo comprehendere potest. Est autem anima Christi creatura, et quicquid in Christo ad humanam tantum naturam pertinet creatum est, alioquin non esset in Christo alia natura humanitatis a natura divinitatis, quae sola increata est. Hypostasis autem Dei Verbi sive persona increata est, quae est una in duabus naturis: ratione cuius Christum non dicimus creaturam, loquendo simpliciter, quia hoc nomine importatur hypostasis; dicimus tamen animam Christi vel corpus Christi esse creaturam. Anima igitur Christi Deum non comprehendit, sed Christus Deum comprehendit sua sapientia increata, secundum quem modum Dominus dicit Matth. 11, 27 «Nemo novit Filium nisi Pater, neque Patrem quis novit: nisi Filius», de comprehensionis notitia loquens.

Est autem considerandum quod eiusdem rationis est comprehendere essentiam alicuius rei et virtutem ipsius: unumquodque enim potest agere in quantum est actu. Si igitur anima Christi essentiam divinitatis comprehendere non valet, ut ostensum est, impossibile est ut divinam virtutem comprehendat; comprehenderet autem eius virtutem si cognosceret quicquid Deus facere potest, et quibus rationibus effectus producere possit: non igitur anima Christi cognoscit quicquid Deus facere potest, vel quibus rationibus possit operari. Sed quia Christus, etiam secundum quod homo, omni creaturae a Deo Patre praepositus est, conveniens est ut omnium quae a Deo qualitercumque facta sunt, in ipsius divinae essentiae visione plenam cognitionem percipiat: et secundum hoc anima Christi omnisciens dicitur, quia plenam notitiam habet omnium quae sunt, erunt vel fuerunt. Aliarum vero creaturarum Deum videntium quaedam plenius et quaedam minus plene praedictorum effectuum in ipsa Dei visione cognitionem percipiunt.

Además de este conocimiento de las cosas, con el que el entendimiento creado conoce cuando ve la esencia divina, hay otros modos de conocimiento mediante los cuales las criaturas adquieren conocimiento de las cosas. Los ángeles tienen además del conocimiento matutino, con el que conocen las cosas en la Palabra, un conocimiento vespertino con el que conocen las cosas en sus propias naturalezas. Este conocimiento corresponde a los hombres de un modo acorde con su naturaleza, y distinto del angélico. Los hombres según el orden de la naturaleza logran la verdad inteligible de las cosas a partir de los sentidos, como dice Dionisio[83], es decir, porque con la acción del entendimiento agente las especies inteligibles son abstraídas de los fantasmas[84] en sus entendimientos. Los ángeles, por su parte, adquieren el conocimiento de las cosas por un influjo de la luz divina, es decir, que así como las cosas acceden al ser por Dios, también en el entendimiento angélico imprime Dios las razones o semejanzas de las cosas. Tanto en los hombres como en los ángeles, además del conocimiento que les corresponde por su naturaleza, hay un conocimiento sobrenatural de los misterios divinos. Acerca de estos misterios unos ángeles son iluminados por otros, y los hombres son instruidos por revelación profética.

Y como no se puede negar al alma de Cristo, que es la criatura más excelente de todas, ninguna de las perfecciones que descubrimos en las criaturas, hay que asignarle otros tres modos de conocimiento, además del que le permite ver a Dios por esencia y todas las demás cosas en ella. Un conocimiento es experimental, como en los demás hombres, por cuanto conoció cosas mediante los sentidos como corresponde a la naturaleza humana. Otro conocimiento infundido por Dios, para conocer todo aquello a lo que puede llegar el conocimiento humano. Fue conveniente que la naturaleza humana asumida por la Palabra de Dios

Praeter hanc autem rerum cognitionem qua res ab intellectu creato cognoscuntur in ipsius divinae essentiae visione, sunt alii modi cognitionis quibus a creaturis habetur rerum cognitio. Nam angeli praeter cognitionem matutinam qua res in Verbo cognoscunt, habent cognitionem vespertinam qua cognoscunt res in propriis naturis. Huiusmodi autem cognitio aliter competit hominibus secundum suam naturam, atque aliter angelis. Nam homines secundum naturae ordinem intelligibilem rerum veritatem a sensibus colligunt, ut Dyonisius dicit, ita scilicet quod species intelligibiles in eorum intellectibus actione intellectus agentis a phantasmatibus abstrahunttur; angeli vero per influxum divini luminis rerum scientiam acquirunt, ut scilicet sicut a Deo res in esse prodeunt, ita etiam in intellectu angelico a Deo rerum rationes sive similitudines imprimuntur. In utrisque autem, tam hominibus quam angelis, supra rerum cognitionem quae competit eis secundum naturam, invenitur quaedam supernaturalis cognitio mysteriorum divinorum, de quibus et angeli illuminantur ab angelis, et homines etiam de hiis prophetica revelatione instruuntur.

Et quia nulla perfectio creaturis exhibita, animae Christi, quae est creaturarum excellentissima, deneganda est, convenienter praeter cognitionem qua Dei essentiam videt et omnia in ipsa, triplex alia cognitio est ei attribuenda. Una quidem experimentalis, sicut et aliis hominibus, in quantum aliqua per sensus cognovit ut competit humanae naturae. Alia vero divinitus infusa, ad cognoscendum omnia illa ad quae naturalis hominis cognitio se extendere potest. Conveniens enim fuit ut humana natura a Dei Verbo assumpta in nullo a perfectione deficeret, utpote per quam esset tota natura

[83] *De div. nom* c.7 § 2: MG 3,868B; Dion. 388.
[84] Estos fantasmas son los contenidos de la fantasía.

no careciera de perfección alguna, puesto que por ella habría de ser restaurada toda la naturaleza humana. Pero es imperfecto todo lo que está en potencia antes de pasar a acto, y el entendimiento humano está en potencia para las cosas inteligibles que puede llegar a entender naturalmente un hombre. Luego el alma de Cristo recibió la ciencia de todas estas cosas mediante especies comunicadas. Con ellas toda la potencia del entendimiento humano fue llevada a acto. Pero porque Cristo según la naturaleza humana no sólo fue reparador de la naturaleza sino también propagador de la gracia, recibió también un tercer conocimiento con el que conoció con toda plenitud cuanto puede pertenecer a los misterios de la gracia y que excede el conocimiento natural del hombre, pero que éste llega a conocer mediante el don de sabiduría o el espíritu de profecía. También para conocer estas cosas está en potencia el entendimiento humano, aunque sea llevado a acto por un agente más alto. Para conocer las cosas naturales es llevado a acto por la luz del entendimiento agente, pero este conocimiento lo consigue mediante la luz divina.

Por consiguiente queda claro que el alma de Cristo alcanzó un conocimiento más perfecto que las demás criaturas en cuanto a la visión de Dios, con la que ve la esencia de Dios y todas las otras cosas en ella. También en cuanto al conocimiento de los misterios de la gracia y en cuanto al conocimiento de las cosas naturales que pueden conocerse. Por esto, en ninguno de estos conocimientos pudo crecer. Pero es claro que conoció las cosas sensibles en el transcurso del tiempo experimentando más y más con los sentidos del cuerpo y, por eso, sólo en cuanto al conocimiento experimental pudo Cristo progresar, según se dice en Lc 2,52: *El niño crecía en sabiduría y en edad.* Aunque también esto podría entenderse de otro modo, como que se hable de incremento de la sabiduría de Cristo no porque le hiciera más sabio, sino porque la sabiduría aumentaba en los otros, en quienes eran instruidos más y más mediante su sabiduría. Y esto se hizo por condescendencia, para mostrarse igual

humana restauranda. Est autem imperfectum omne quod in potentia existit antequam reducatur in actum; intellectus autem humanus est in potentia ad intelligibilia quae naturaliter homo intelligere potest: omnium igitur horum scientiam anima Christi divinitus accepit per species influxas, quibus tota potentia intellectus humani fuit reducta ad actum. Sed quia Christus secundum humanam naturam non solum fuit reparator naturae sed etiam gratiae propagator, affuit ei et tertia cognitio qua plenissime cognovit quicquid ad mysteria gratiae potest pertinere, quae naturalem hominis cognitionem excedunt, sed cognoscuntur ab hominibus per donum sapientiae vel per spiritum prophetiae. Nam ad huiusmodi etiam cognoscenda est in potentia intellectus humanus, licet altiori agente reducatur in actum; nam ad naturalia cognoscenda reducitur in actum per lumen intellectus agentis, horum autem cognitionem consequitur per lumen divinum.

Patet igitur ex praedictis quod anima Christi summum cognitionis gradum inter creaturas obtinuit quantum ad Dei visionem, qua Dei essentia videtur et alia in ipsa; similiter etiam quantum ad cognitionem mysteriorum gratiae, necnon quantum ad cognitionem naturalium scibilium: unde in nullo horum trium Christus proficere potuit. Sed manifestum est quod res sensibiles per temporis successionem magis ac magis sensibus corporis experiendo cognovit, et ideo solum quantum ad cognitionem experimentalem Christus proficere potuit, secundum illud Lc. 2, 52 «Puer proficiebat sapientia et aetate»; quamvis possit et hoc aliter intelligi, ut profectus sapientiae Christi dicatur non quo ipse sit sapientior, sed quo sapientia proficiebat in aliis, qui scilicet per eius sapientiam magis ac magis instruebantur. Quod dispensative factum est, ut se aliis

a los demás hombres y para que no pareciera que el misterio de la encarnación era ficticio, si hubiera manifestado una sabiduría perfecta en la niñez.

Capítulo 217

La materia del cuerpo de Cristo

Con lo que llevamos dicho aparece con evidencia cómo debió ser la formación del cuerpo de Cristo. Es cierto que Dios había podido formar el cuerpo de Cristo del barro de la tierra o de cualquier otra materia, como formó el cuerpo del primer padre, pero esto no habría sido adecuado para la restauración de la humanidad, y para esto asumió la carne el Hijo de Dios, como dijimos (c.200). La naturaleza del género humano que descendía del primer padre, y que debería ser sanada, no habría sido devuelta adecuadamente al honor primero, si hubiera tomado el cuerpo de otro sitio el que iba a ser vencedor del diablo y triunfador de la muerte, que tenían cautivo al género humano por el pecado del primer padre. Las obras de Dios son perfectas, y lo que intenta reparar lo lleva a la perfección, incluso añade más de lo que había sido sustraído, según dice el Apóstol en Rom 5,20, que *la gracia de Cristo abundó más que el delito de Adán*. Luego fue más conveniente que el Hijo de Dios asumiera un cuerpo de la naturaleza propagada por Adán.

El misterio de la encarnación llega a ser provechoso para los hombres mediante la fe. Si los hombres no hubieran creído que el Hijo de Dios era ese hombre que veían, no le habrían seguido como autor de la salvación. Esto ocurrió a los judíos, para quienes el misterio de la encarnación les sirvió más de condenación que de salvación por su incredulidad. Luego, para que fuera más fácil de creer este misterio, el Hijo de Dios dispuso todas las cosas de modo que diera a entender que era verdaderamente

hominibus conformem ostenderet, ne si in puerili aetate perfectam sapientiam demonstrasset, incarnationis mysterium phantasticum videretur.

Capitulum CCXVII

De materia corporis Christi

Secundum praemissa igitur evidenter apparet qualis debuit esse corporis Christi formatio. Poterat siquidem Deus corpus Christi ex limo terrae formare vel ex quacumque materia, sicut formavit corpus primi parentis; sed hoc humanae restaurationi propter quam Filius Dei, ut diximus, carnem assumpsit, congruum non fuisset. Non enim sufficienter natura humani generis ex primo parente derivata, quae sananda erat, in pristinum honorem restituta esset, si aliunde corpus assumeret diaboli victor et mortis triumphator, sub quibus humanum genus captivum tenebatur propter peccatum primi parentis. Dei autem perfecta sunt opera, et ad perfectum perducit quod reparare intendit, ut etiam plus adiciat quam fuerat subtractum, secundum illud Apostoli Rom. 5, 20 quod 'gratia Dei per Christum amplius abundavit quam delictum Adae'. Convenientius igitur fuit ut Dei Filius corpus assumeret de natura ab Adam propagata.

Adhuc, incarnationis mysterium hominibus per fidem proficuum redditur: nisi enim homines crederent Dei Filium esse eum qui homo videbatur, non sequerentur eum homines ut salutis auctorem, quod Iudaeis accidit, qui ex incarnationis mysterio propter incredulitatem damnationem potius quam salutem sunt consecuti. Ut ergo hoc ineffabile mysterium facilius crederetur, Filius Dei sic omnia dispensavit ut se verum hominem esse ostenderet,

hombre. Esto no se advertiría si hubiera tomado la materia de su cuerpo de algo distinto a la naturaleza humana. Por tanto, fue más conveniente que asumiera un cuerpo que descendiera del primer padre.

El Hijo de Dios hecho hombre trajo la salvación al género humano no sólo proporcionando el remedio de la gracia, sino también dando un ejemplo que no pudiera ser rechazado. La doctrina y la vida de otro hombre pueden provocar duda por lo imperfecto de la virtud y del conocimiento humanos, pero, igual que se cree sin dudar que es verdadero lo que enseña el Hijo de Dios, se cree también sin vacilación que es bueno lo que obra. Fue necesario que recibiéramos en él el ejemplo tanto de la gloria que esperamos como de la virtud con que la merecemos. Ambos ejemplos serían menos eficaces, si hubiera tomado la materia del cuerpo de un sitio diferente al de los demás hombres. Si se quisiera persuadir a alguien a que soportara las pasiones como las soportó Cristo, o que esperara que habría de resucitar como resucitó Cristo, podría alegar como excusa la diversa condición del cuerpo. Por tanto, para que el ejemplo de Cristo resultara más eficaz, fue conveniente que asumiera la materia del cuerpo de la naturaleza que proviene del primer padre.

Capítulo 218

La formación del cuerpo de Cristo no procede de semen

No obstante, no fue conveniente que el cuerpo de Cristo se formara de la naturaleza humana del mismo modo que el de los otros hombres. Puesto que el Hijo de Dios asumió la naturaleza humana para limpiarla del pecado, era necesario que la asumiera de modo que no le afectara ningún contagio de pecado. Pero los hombres incurren en el pecado ori-

quod non ita videretur si aliunde materiam sui corporis acciperet quam ex natura humana. Conveniens igitur fuit ut corpus a primo parente propagatum assumeret.

Item, Filius Dei homo factus humano generi salutem adhibuit, non solum conferendo gratiae remedium, sed etiam praebendo exemplum quod repudiari non potest. Alterius enim hominis et doctrina et vita in dubium venire potest propter imperfectum humanae cognitionis et virtutis; sed sicut quod Filius Dei docet indubitanter creditur verum, ita quod operatur indubitanter creditur bonum. Oportuit autem ut in eo exemplum acciperemus et gloriae quam speramus, et virtutis qua ipsam meremur; utrumque autem exemplum minus efficax esset, si aliunde materiam corporis assumpsisset quam unde alii homines assumunt. Si cui enim persuaderetur quod toleraret passiones sicut Christus sustinuit, quod speraret se resurrecturum sicut Christus resurrexit, posset excusationem praetendere ex diversa corporis conditione. Ut igitur exemplum Christi efficacius redderetur, conveniens fuit ut non aliunde corporis materiam assumeret quam de natura quae a primo parente propagatur.

Capitulum CCXVIII

De formatione corporis Christi quae non est ex semine

Non tamen fuit conveniens ut eodem modo formaretur corpus Christi de humana natura, sicut formantur aliorum hominum corpora. Cum enim ad hoc Filius Dei naturam humanam assumeret ut ipsam a peccato mundaret, oportebat ut tali modo assumeret quod nullum contagium peccati incurreret. Homines autem peccatum origi-

ginal porque son engendrados mediante la virtud activa que hay en el semen del varón, lo que supone haber preexistido según una razón seminal en el Adán pecador. Del mismo modo que el primer hombre habría transmitido la justicia original a sus descendientes con la transmisión de la naturaleza, así transmitió la culpa original con la transmisión de la naturaleza, y esto ocurre por la virtud activa del semen del varón. Luego fue conveniente que el cuerpo de Cristo se formara sin semen de varón.

La virtud activa del semen de varón obra según la naturaleza, y por eso el hombre engendrado con semen de varón no llega al estado perfecto de inmediato, sino a través de determinados procesos; pues todas las cosas naturales llegan a fines determinados por medios determinados. Pero convenía que el cuerpo de Cristo fuera perfecto e informado por el alma racional en la misma asunción, pues el cuerpo es asumible por la Palabra de Dios por estar unido al alma racional, aunque no sea perfecto en cuanto al tamaño debido. Luego el cuerpo de Cristo no debió ser formado por la virtud del semen de varón.

Capítulo 219

Causa de la formación del cuerpo de Cristo

Como la formación del cuerpo humano se realiza naturalmente con semen de varón, cualquiera que haya sido el modo de la formación del cuerpo de Cristo tuvo que ser sobrenatural. Únicamente Dios, el creador de la naturaleza, es quien obra sobrenaturalmente en las cosas naturales, como hemos dicho (c.136); en consecuencia únicamente Dios formó milagrosamente ese cuerpo de la materia de la naturaleza humana. Pero aunque la acción de Dios en las criaturas es común a las tres personas, la formación del cuerpo de Cristo se atribuye como más conveniente al

nale incurrunt ex hoc quod generantur per virtutem activam quae est in virili semine, quod est secundum seminalem rationem in Adam peccante praextitisse. Sicut enim primus homo originalem iustitiam transfudisset in posteros simul cum transfusione naturae, ita etiam originalem culpam transfudit transfundendo naturam, quod est per virtutem activam virilis seminis; oportuit igitur absque virili semine corpus Christi formari.

Item, virtus activa virilis seminis naturaliter agit, et ideo homo qui ex virili semine generatur non subito perducitur ad perfectum, sed determinatis processibus: omnia enim naturalia per determinata media ad determinatos fines procedunt. Oportebat autem corpus Christi in ipsa assumptione perfectum esse et anima rationali informatum, quia corpus est assumptibile a Dei Verbo in quantum est animae rationali unitum, licet non esset perfectum secundum debitam quantitatem; non ergo corpus Christi formari debuit per virilis seminis virtutem.

Capitulum CCXIX

De causa formationis corporis Christi

Cum autem corporis humani formatio naturaliter sit ex virili semine, quocumque alio modo corpus Christi formatum fuerit, supra naturam fuit talis formatio. Solus autem Deus institutor naturae est qui supernaturaliter in rebus naturalibus operatur, ut supra dictum est; unde relinquitur quod solus Deus illud corpus miraculose formavit ex materia humanae naturae. Sed cum omnis Dei operatio in creatura sit tribus personis communis, tamen per quandam convenientiam formatio corporis Christi attribuitur

Espíritu Santo. El Espíritu Santo es el amor con que el Padre y el Hijo se aman entre sí y nos aman a nosotros. Y Dios, como dice el Apóstol a los Efesios (2,4), *por el gran amor con que nos amó,* determinó que su Hijo se encarnara. Luego es adecuado atribuir la formación de su carne al Espíritu Santo.

El Espíritu Santo es el autor de todas las gracias, pues es el don primero en el que se dan gratuitamente todos los dones. Fue una gracia superabundante que la naturaleza humana fuera elevada hasta la unión con la persona divina, como se ve en lo dicho. Luego, para resaltar esta gracia se atribuye la formación del cuerpo de Cristo al Espíritu Santo. Esto también fue conveniente por la semejanza que hay entre la palabra humana y el espíritu. La palabra humana que está en el corazón guarda una semejanza con la Palabra eterna que existe en el Padre. Igual que la palabra humana toma voz para mostrarse sensiblemente a los hombres, así también la Palabra de Dios tomó carne para aparecer visiblemente ante los hombres. Pero la voz humana es formada por el espíritu del hombre; luego también la carne de la Palabra de Dios debió formarse por el Espíritu de la Palabra de Dios.

Capítulo 220

Explicación del artículo del Símbolo sobre la concepción y el nacimiento de Cristo

Para excluir el error de Ebión y de Cerinto, que afirmaron que el cuerpo de Cristo había sido formado de semen de varón, se dice en el Símbolo de los Apóstoles *Que fue concebido por obra del Espíritu Santo.* En lugar de esta expresión, en el Símbolo de los Padres se dice: *Y se encarnó del Espíritu Santo,* para que no se crea que había tomado un

Spiritui Sancto. Est enim Spiritus Sanctus amor Patris et Filii, quo se invicem et nos diligunt; Deus autem, ut Apostolus ad Ephesios dicit, «propter nimiam caritatem suam qua dilexit nos», Filium suum, incarnari constituit: convenienter igitur carnis eius formatio Spiritui Sancto attribuitur.

Item, Spiritus Sanctus omnium gratiarum est actor, cum sit primum donum in quo omnia dona gratis donantur; hoc autem fuit superabundantis gratiae ut humana natura in unitatem divinae personae assumeretur, ut ex supradictis apparet: ad demonstrandam igitur huiusmodi gratiam formatio corporis Christi Spiritui Sancto attribuitur. Convenit etiam hoc secundum similitudinem humani verbi et spiritus. Verbum enim humanum in corde existens similitudinem gerit aeterni Verbi secundum quod existit in Patre. Sicut autem humanum verbum vocem assumit ut sensibiliter hominibus innotescat, ita et Verbum Dei carnem assumpsit ut visibiliter hominibus appareret; vox autem humana per hominis spiritum formatur: unde et caro Verbi Dei per Spiritum Verbi Dei debuit formari.

Capitulum CCXX

Expositio articuli in symbolo positi de conceptione et nativitate Christi

Ad excludendum igitur errorem Ebionis et Cerinthi, qui corpus Christi ex virili semine formatum dixerunt, dicitur in Symbolo Apostolorum 'Qui conceptus est de Spiritu Sancto'; loco cuius in Symbolo Patrum dicitur 'Et incarnatus est de Spiritu Sancto', ut non corpus phantasticum secundum Manicheos, sed veram carnem assump-

cuerpo ficticio, como piensan los maniqueos, sino verdadera carne. En el Símbolo de los Padres se añade *por nosotros los hombres*, para excluir el error de Orígenes[85], que afirmó que por la virtud de la pasión de Cristo incluso los demonios habían de ser liberados. Se añadió en él también *por nuestra salvación*, para mostrar que el misterio de la encarnación de Cristo fue suficiente para la salvación humana, contra la herejía de los nazareos[86], que pensaban que la fe de Cristo sin las obras de la ley no era suficiente para la salvación. Y se añadió también *descendió del cielo*, para excluir el error de Fotino, que afirmaba que Cristo era un simple hombre, y decía que Cristo había comenzado a existir en María, y que por haber tenido principio en la tierra había ascendido al cielo por los méritos de su vida buena, en vez de haber descendido a la tierra tomando carne, porque tenía origen celestial. También se añade *y se hizo hombre,* para excluir el error de Nestorio, en cuya opinión el Hijo de Dios, de quien habla el Símbolo, era más propiamente un habitante en un hombre, que hombre.

Capítulo 221

Fue conveniente que Cristo naciera de una virgen

Como hemos visto (c.217) que era conveniente que el Hijo de Dios asumiera la carne de la materia de la naturaleza humana, y es la mujer quien comunica la carne en la generación del hombre, fue conveniente que Cristo asumiera la carne de una mujer, según lo que dice el Apóstol en Gál 4,4: *Envió Dios a su Hijo nacido de mujer.* Pero la mujer necesita

sisse credatur. Additum est autem in Symbolo Patrum 'Propter nos homines', ad excludendum Origenis errorem, qui posuit virtute passionis Christi etiam demones liberandos. Additum est etiam in eodem 'Propter nostram salutem', ut mysterium incarnationis Christi sufficiens ad humanam salutem ostendatur, contra haeresim Nazaraeorum, qui fidem Christi sine operibus legis ad salutem humanam sufficere non putabant. Additum est etiam 'Descendit de caelis', ad excludendum errorem Photini, qui Christum purum hominem asserebat dicens eum ex Maria sumpsisse initium, ut magis per bonae vitae meritum in terris habens principium ad caelum ascenderet, quam caelestem habens originem assumendo carnem descendisset ad terram. Additur etiam 'Et homo factus est', ad excludendum errorem Nestorii, secundum cuius positionem Filius Dei, de quo Symbolum loquitur, magis inhabitator hominis quam homo esse diceretur.

Capitulum CCXXI

Quod conveniens fuit Christum nasci ex virgine

Cum autem ostensum sit quod de materia humanae naturae conveniebat Filium Dei carnem assumere, materiam autem in humana generatione ministrat femina, conveniens fuit ut Christus de femina carnem assumeret, secundum illud Apostoli ad Galatas 4, 4 «Misit Deus Filium suum factum ex muliere». Femina autem indiget viri commix-

[85] Cf. Jerónimo, *Epist. 124 Ad Avitum* cap.4: ML 22,1070; CESEL 56,114; *Obras Completas de San Jerónimo:* BAC 2,579-580.
[86] Cf. Agustín, *De haeresibus* 9: ML 42,27; CCL 46,294; BAC XXXVIII 52.

unión de varón para que la materia que ella proporciona se transforme en cuerpo humano, y la formación del cuerpo de Cristo debió hacerse sin la virtud de semen de varón, como ya hemos dicho (c.218); luego sin la unión de semen de varón concibió la mujer de la que tomó la carne el Hijo de Dios. Cuanto más alejado está uno de las cosas carnales, más se llena de los dones espirituales, pues con lo espiritual el hombre se eleva, mientras que con lo carnal desciende. Como la formación del cuerpo de Cristo debió hacerse por obra del Espíritu Santo, fue conveniente que la mujer de la que Cristo asumió la carne estuviera completísimamente llena de dones espirituales, de modo que por la acción del Espíritu Santo no sólo su alma se llenara de virtudes, sino que también su vientre se fecundara con la descendencia divina. Por eso fue conveniente que no sólo su alma estuviera inmune de pecado, sino también su cuerpo estuviera alejado de toda corruptela de concupiscencia carnal. Luego, para concebir a Cristo no sólo no experimentó unión de varón, sino que ni lo hizo antes ni después.

Esto también era conveniente para quien nació de ella. El Hijo de Dios venía al mundo hecho carne para promovernos hasta el estado de la resurrección, en el que (Mt 22,30) no se casan ni se dan en matrimonio, sino que serán como los ángeles en el cielo. Por eso introdujo la doctrina de la continencia y de la integridad, para que en la vida de los fieles resplandezca de algún modo una imagen de la gloria futura. Luego fue conveniente que en su nacimiento recomendara la integridad naciendo de la Virgen. Por eso en el Símbolo de los Apóstoles se dice: *Nació de María Virgen*, y en el Símbolo de los Padres: *Se encarnó de María la Virgen*. Con esto se impugna el error de Valentín y de los otros que dijeron que el cuerpo de Cristo era imaginario o era de otra naturaleza, pero que no había sido asumido ni formado del cuerpo de la Virgen.

tione ad hoc quod materia quam ipsa ministrat formetur in corpus humanum; formatio autem corporis Christi fieri non debuit per virtutem virilis seminis, ut supra iam dictum est: unde absque commixtione virilis seminis illa femina concepit ex qua Filius Dei carnem assumpsit. Tanto autem aliquis magis spiritualibus donis repletur, quanto magis a carnalibus separatur: nam per spiritualia homo sursum trahitur, per carnalia vero deorsum. Cum autem formatio corporis Christi fieri debuerit per Spiritum Sanctum, oportuit illam feminam de qua Christus carnem assumpsit maxime spiritualibus donis repleri, ut per Spiritum Sanctum non solum anima fecundaretur virtutibus, sed etiam venter prole divina. Unde oportuit non solum mentem eius esse a peccato immunem, sed etiam corpus eius ab omni corruptela carnalis concupiscentiae elongari; unde non solum ad concipiendum Christum virilem commixtionem, non est experta, sed nec ante nec postea.

Hoc etiam conveniebat ei qui nascebatur ex ipsa. Ad hoc enim Filius Dei veniebat in mundum carne assumpta ut nos ad resurrectionis statum promoveret, in quo «neque nubent neque nubentur, sed erunt homines sicut angeli in caelo»: unde et continentiae et integritatis doctrinam introduxit, ut in fidelium vita aliqualiter resplendeat gloriae futurae imago; conveniens ergo fuit ut et in suo ortu integritatem commendaret nascendo ex Virgine. Et ideo in Symbolo Apostolorum dicitur 'Natus ex Maria Virgine', in Symbolo autem Patrum 'Incarnatus ex Maria Virgine'; per quod Valentini error excluditur, ceterorumque qui corpus Christi dixerunt aut esse phantasticum, aut esse alterius naturae, et non esse ex corpore Virginis sumptum atque formatum.

Capítulo 222

La Virgen bienaventurada es la madre de Cristo

Con esto también se evita el error de Nestorio, que no quería confesar que santa María era la madre de Dios. En los dos símbolos se dice que el Hijo de Dios nació y se encarnó de la Virgen. Pero a la mujer de la que nace un hombre se la llama madre de él, por haber proporcionado la materia para su concepción. Por eso debemos decir que santa María Virgen es la verdadera madre del Hijo de Dios, pues proporcionó la materia para la concepción del Hijo de Dios. Y no importa para la razón de madre con qué virtud fue informada la materia que ella proporcionó. Luego no es menos madre la que proporcionó la materia que habría de recibir del Espíritu Santo la forma, que la que proporciona una materia que ha de ser informada por la virtud del semen de varón.

Si alguno quisiera decir que no debemos llamar madre de Dios a la bienaventurada Virgen, porque de ella no fue tomada la divinidad, sino únicamente la carne, como decía Nestorio, es claro que no sabe lo que dice. A ninguna mujer la llamamos madre de alguien porque se haya tomado de ella todo lo que hay en el hijo. El hombre consta de alma y cuerpo, y el hombre es más lo que se debe al alma que lo debido al cuerpo. El alma de ningún hombre procede de la madre, sino que es creada inmediatamente por Dios, como sostiene la verdad; o si procediera por división como dijeron algunos[87], no sería tomada de la madre sino más bien del padre, porque en la generación de los otros animales, según la opinión de los filósofos, el macho da el alma y la hembra el cuerpo. Luego del mismo modo que llamamos madre de un hombre a la mujer de la que ha tomado el cuerpo, la santa Virgen María debe ser llamada madre de Dios, si el cuerpo tomado de ella es cuerpo de Dios. Y hay que

Capitulum CCXXII

Quod beata Virgo sit mater Christi

Ex hoc etiam excluditur error Nestorii, qui beatam Mariam matrem Dei confiteri nolebat. In utroque enim Symbolo dicitur quod Filius Dei est natus vel incarnatus ex Virgine; femina autem ex qua aliquis homo nascitur, mater illius dicitur ex eo quod materiam ministrat humano conceptui: unde beata Virgo Maria, quae materiam ministravit conceptioni Filii Dei, vera mater Filii Dei dicenda est. Non enim refert ad rationem matris, quacumque virtute materia ministrata ab ipsa formetur: non minus igitur mater est quae materiam ministravit Spiritu Sancto formandam, quam quae materiam ministrat formandam virtute virilis seminis.

Si quis autem dicere velit beatam Virginem Dei matrem non debere dici, quia non est ex ea assumpta divinitas, sed caro sola, sicut dicebat Nestorius, manifeste vocem suam ignorat. Non enim ex hoc aliqua dicitur alicuius mater, quia totum quod in ipso est ex ea sumatur. Homo enim constat ex anima et corpore, magisque est homo id quod est secundum animam quam secundum corpus; anima autem nullius hominis a matre sumitur, sed vel a Deo immediate creatur, ut veritas habet, vel si esset ex traduce, ut quidam posuerunt, non sumeretur a matre sed magis a patre, quia in generatione ceterorum animalium, secundum philosophorum doctrinam, masculus dat animam, femina vero corpus. Sicut igitur cuiuslibet hominis mater aliqua femina dicitur ex hoc quod ab ea corpus eius assumitur, ita Dei mater beata Virgo Maria dici debet, si corpus

[87] Cf. Agustín, *De Gen. ad litt.* 10 passim: BAC XV 593-597.

decir que es cuerpo de Dios, si ha sido asumido en la unidad de la persona del Hijo de Dios, que es verdadero Dios. Luego a quienes confiesan que el Hijo de Dios tomó naturaleza humana en unidad de persona, les es necesario decir que santa María Virgen es madre de Dios. Nestorio, en cambio, como negaba que Dios y el hombre Jesucristo formaran una única persona, negaba lógicamente que la Virgen María fuera madre de Dios.

Capítulo 223

El Espíritu Santo no es el padre de Cristo

Aunque digamos que el Hijo de Dios se encarnó de la Virgen María por obra del Espíritu Santo, y que fue concebido por obra del mismo Espíritu, no se debe decir que el Espíritu Santo sea el padre del hombre Cristo, aunque digamos que santa María Virgen es su madre. En primer lugar, porque en santa María Virgen se encuentra todo lo que pertenece a la razón de madre, pues proporcionó la materia que habría de informar el Espíritu Santo para la concepción de Cristo, como exige la razón de madre. Pero por parte del Espíritu Santo no se encuentra todo lo que requiere la razón de padre. A la razón de padre pertenece que produzca, de su naturaleza, un hijo de su misma naturaleza. Luego, si hubiera un agente que hiciera algo que no procediera de su sustancia ni lo produjera semejante a su naturaleza, no podría ser llamado padre de ello. Sólo decimos de un modo metafórico que un hombre es padre de lo que hace artificialmente. El Espíritu Santo es ciertamente de la misma naturaleza que Cristo en cuanto a la naturaleza divina, pero según esta naturaleza no es padre de Cristo, sino que más bien procede de Cristo. Según la naturaleza humana el Espíritu no es de la misma naturaleza que Cristo, pues en

ex ea assumptum est corpus Dei. Oportet autem dicere quod sit corpus Dei, si assumitur in unitatem personae Filii Dei, qui est verus Deus; confitentibus igitur humanam naturam esse assumptam a Filio Dei in unitatem personae, necesse est dicere quod beata Virgo Maria sit mater Dei. Sed quia Nestorius negabat unam personam esse Dei et hominis Iesu Christi, ideo et ex consequenti negabat Virginem Mariam esse matrem Dei.

Capitulum CCXXIII

Quod Spiritus Sanctus non sit Pater Christi

Licet autem Filius Dei dicatur de Spiritu Sancto et ex Maria Virgine incarnatus, et de Spiritu Sancto conceptus, non tamen dicendum est quod Spiritus Sanctus sit pater hominis Christi, licet beata Virgo Maria mater eius dicatur. Primo quidem, quia in beata Maria Virgine invenitur totum quod pertinet ad matris rationem: materiam enim ministravit Christi conceptui Spiritu Sancto formandam, ut requirit ratio <matris>. Sed ex parte Spiritus Sancti non invenitur totum quod ad rationem patris exigitur. Est enim de ratione patris ut ex sua natura filium sibi connaturalem producat; unde si fuerit aliquod agens quod faciat aliquid non ex sua substantia nec producat ipsum in similitudinem suae naturae, pater eius dici non poterit: non enim dicimus quod homo sit pater eorum quae facit per artem, nisi forte secundum methaphoram. Spiritus autem Sanctus est quidem Christo connaturalis secundum naturam divinam, secundum quam pater Christi non est, sed magis ab ipso procedens; secundum autem naturam humanam non est Christo connaturalis, est enim alia natura humana et divina in Christo,

Cristo la naturaleza humana es distinta de la divina, como antes (c.211) hemos visto. Tampoco se convirtió en naturaleza humana nada de la naturaleza divina, como también (c.206) hemos dicho. Resulta, por tanto, que no se puede llamar al Espíritu Santo padre del hombre Cristo.

En todo hijo, lo que es más importante en él, procede del padre, mientras que lo secundario procede de la madre. En los animales irracionales el alma procede del padre y el cuerpo de la madre. En el hombre, aunque el alma racional no proceda del padre sino que es creada por Dios, la virtud del semen paterno obra disponiendo para la forma. Pero lo que es más importante en Cristo es la persona de la Palabra, que de ningún modo procede del Espíritu Santo. Luego resulta que el Espíritu Santo no puede ser llamado padre de Cristo.

Capítulo 224

La santificación de la madre de Cristo

Como, según venimos viendo, santa María Virgen se convirtió en madre de Dios al concebir del Espíritu Santo, fue conveniente que fuera limpia con extremada pureza, como correspondía a tan gran misterio. Por ello debemos creer que fue inmune de cualquier mancha de pecado actual, y no sólo mortal sino también venial. Esto no pudo darse en ningún otro santo después de Cristo, pues dice el apóstol Juan, en 1 Jn 1,8: *Si dijéramos que no tenemos pecado, nos engañaríamos a nosotros mismos, y la verdad no estaría en nosotros.* Pero podemos entender que se refiere a la Virgen bienaventurada lo que se dice en Cant 4,7: *Toda hermosa eres, amiga mía, y en ti no hay mancha.* Y no sólo fue inmune de todo pecado actual, sino que también fue limpiada del pecado origi-

ut supra dictum est; neque in naturam humanam est versum aliquid de natura divina, ut supra dictum est. Relinquitur ergo quod Spiritus Sanctus pater hominis Christi dici non possit.

Item, in unoquoque filio id quod principalius in ipso est, a patre est; quod autem secundarium, a matre: in aliis enim animalibus anima est a patre, corpus vero a matre. In homine autem etsi anima rationalis a patre non sit, sed a Deo creata, virtus tamen paterni seminis dispositive operatur ad formam. Id autem quod principalius est in Christo est persona Verbi, quae nullo modo est a Spiritu Sancto. Relinquitur ergo quod Spiritus Sanctus pater Christi dici non possit.

Capitulum CCXXIV

De sanctificatione matris Christi

Quia igitur, ut ex praedictis apparet, beata Virgo Maria mater Filii Dei facta est, de Spiritu Sancto concipiens, decuit ut excellentissima puritate mundaretur, per quam congrueret tanto mysterio; et ideo credendum est eam ab omni labe actualis peccati fuisse immunem, non tantum mortalis sed etiam venialis, quod nulli sanctorum convenire potest post Christum, cum apostolus Iohannes dicat I Io. 1, 8, «Si dixerimus quia peccatum non habemus, nos ipsos seducimus, et veritas in nobis non est». Sed de beata Virgine matre Dei intelligi potest quod in Cant 4, 7 dicitur «Tota pulchra es, amica mea, et macula non est in te». Nec solum a peccato actuali immunis fuit, sed etiam a peccato originali speciali privilegio mundata. Oportuit siquidem ut cum peccato originali conciperetur, utpote quae ex utriusque sexus commixtione concepta

nal por especial privilegio. Fue necesario que fuera concebida con pecado original, puesto que fue concebida por la unión de los dos sexos. Sólo para ella se había reservado el privilegio de concebir al Hijo de Dios siendo virgen. La unión de sexos, que no puede darse sin delectación después del pecado del primer padre, transmite el pecado original a los hijos. Y también, si no hubiera sido concebida con pecado original, no habría necesitado ser redimida por Cristo, y así Cristo no habría sido redentor de todos los hombres. Pero esto mengua la dignidad de Cristo. Luego hay que afirmar que fue concebida con pecado original, aunque fue purificada de él de un modo especial, como acabamos de decir. Unos son purificados del pecado original después de haber salido del vientre, como quienes son santificados en el bautismo, de otros leemos que han sido santificados en el vientre de sus madres también por privilegio de gracia, como leemos de Jeremías en Jer 1,5: *Antes de formarte en el seno materno, te conocí* [88]. Y de Juan Bautista dijo el ángel (Lc 1,15): *Se llenará de Espíritu Santo ya en el vientre de su madre.* No debe creerse que lo que se proporcionó al profeta y al precursor de Cristo, le fuera negado a su madre y, por eso, creemos que fue santificada en el vientre, es decir antes de nacer. Pero esta santificación no precedió a la infusión del alma, pues así nunca habría estado sometida al pecado original y no habría necesitado la redención, porque sólo puede estar sometida al pecado original la naturaleza racional. Además la gracia de la santificación radica principalmente en el alma, y sólo por el alma llega al cuerpo; luego debemos creer que fue santificada después de haber sido infundida el alma.

Su santificación fue mayor que la de los otros que fueron santificados en el vientre. Estos también santificados en el seno materno fueron cier-

fuit: hoc enim privilegium sibi soli servabatur ut virgo conciperet Filium Dei. Commixtio, autem sexus, quae sine libidine esse non potest post peccatum primi parentis, transmittit peccatum originale in prolem. Simul etiam quia si cum peccato originali concepta non fuisset, non indigeret per Christum redimi, et sic Christus non esset universalis hominum redemptor: quod derogat dignitati Christi. Est ergo tenendum quod cum peccato originali concepta fuit, sed ab eo quodam speciali modo, ut dictum est, purgata fuit. Quidam enim a peccato originali purgantur post nativitatem ex utero, sicut qui in baptismo sanctificantur; quidam autem quodam privilegio gratiae etiam in maternis uteris sanctificati leguntur, sicut de Ieremia dicitur Ier. 1, 5 «Priusquam te formarem in utero, novi te», et de Iohanne Baptista angelus dicit, «Spiritu Sancto replebitur adhuc ex utero matris suae». Quod autem praestitum est Christi praecursori et prophetae, non debet credi denegatum esse matri ipsius: et ideo creditur in utero sanctificata, ante scilicet quam ex utero nasceretur. Non autem talis sanctificatio praecessit infusionem animae, sic enim numquam fuisset originali peccato subiecta, et redemptione non indiguisset: non enim subiectum peccati esse potest nisi natura rationalis. Similiter etiam sanctificationis gratia per prius in anima radicatur, nec ad corpus potest pervenire nisi per animam: unde post infusionem animae credendum est eam sanctificatam fuisse.

Eius autem sanctificatio amplior fuit quam aliorum in utero sanctificatorum. Alii namque sanctificati in utero sunt quidem a peccato originali mundati, non tamen eis

[88] El texto bíblico continúa en el mismo versículo: *y antes de que salieras del vientre te santifiqué.* Estas palabras se recogen en otras ediciones y parece, cuando menos, que se suponen conocidas por el lector.

tamente purificados del pecado original, pero no se les concedió el no poder pecar, al menos venialmente; pero santa María Virgen fue santificada con tanta abundancia de gracia, que desde entonces se conservó inmune de todo pecado, y no sólo mortal sino también venial. Y como el pecado venial se produce a veces inopinadamente, porque surge un movimiento de la concupiscencia o de otra pasión que se anticipa a la razón, y por eso se dice que los primeros movimientos son pecado, y dado también que la bienaventurada Virgen María nunca pecó venialmente, se sigue que no sintió los movimientos desordenados de las pasiones. Estos movimientos desordenados se producen porque el apetito sensitivo, en el que se hallan tales pasiones, no está sometido a la razón hasta el punto de que nunca se incline a algo no ordenado por ella, a veces incluso va contra la razón, y en esto consiste el movimiento del pecado. Luego, en la Virgen bienaventurada, de tal modo estuvo sometido el apetito sensitivo a la razón por virtud de la gracia que la santificaba, que nunca se movió contra la razón. Si bien, podía tener movimientos súbitos no previstos por la razón.

En Jesucristo hubo algo más. En él los apetitos inferiores estaban hasta tal punto sometidos a la razón que únicamente se movían según los dictados de ésta, es decir, se movían con su propio movimiento según lo que ordenaba o permitía la razón. Que las potencias inferiores estuvieran sometidas totalmente a la razón, parece que perteneció a la integridad del estado original, pero este sometimiento desapareció con el pecado del primer padre, y no sólo en él sino también en los demás que contraen el pecado original desde él. En éstos, incluso después de ser purificados de la culpa original con el sacramento de la gracia, permanece la desobediencia y la rebelión de las facultades inferiores a la razón. Esta rebelión recibe el nombre de estímulo del pecado, que de ningún modo se dio en Cristo como llevamos dicho.

est praestitum ut post non peccarent, saltem venialiter; sed beata Virgo Maria tanta abundantia gratiae sanctificata fuit, ut deinceps ab omni peccato conservaretur immunis, non solum mortali sed etiam veniali. Et quia veniale peccatum interdum ex surreptione contingit, ex hoc scilicet quod aliquis inordinatus concupiscentiae motus insurgit, aut alterius passionis, praeveniens rationem, ratione cuius primi motus dicuntur esse peccata, consequens est, quia beata Virgo Maria numquam venialiter peccavit, quod inordinatos passionum motus non senserit. Contingunt autem huiusmodi motus inordinati ex hoc quod appetitus sensitivus, qui est harum passionum subiectum, non sic subicitur rationi quin interdum ad aliquid praeter ordinationem rationis moveatur, et quandoque etiam contra rationem, in quo consistit motus peccati. Sic igitur fuit in beata Virgine appetitus sensitivus rationi subiectus per virtutem gratiae ipsam sanctificantis, quod numquam contra rationem moveretur; poterat tamen habere aliquos motus subitos non praeordinatos ratione.

In Domino autem Iesu Christo aliquid amplius fuit. Sic enim inferior appetitus in eo rationi subiciebatur ut ad nihil moveretur nisi secundum ordinem rationis, secundum scilicet quod ratio ordinabat vel permittebat appetitum inferiorem moveri proprio motu. Hoc autem videtur ad integritatem primi status pertinuisse ut inferiores vires totaliter rationi subderentur: quae quidem subiectio per peccatum primi parentis est sublata, non solum in ipso sed etiam in aliis qui ab eo contrahunt originale peccatum, in quibus etiam postquam a culpa originali mundantur per gratiae sacramentum, remanet rebellio vel inobedientia inferiorum virium ad rationem, quae dicitur fomes peccati; qui in Christo nullatenus fuit secundum praedicta.

Aunque en la bienaventurada Virgen María las potencias inferiores no estaban sometidas a la razón totalmente, es decir, hasta el punto de carecer de movimientos no ordenados previamente por la razón, estaban hasta tal punto contenidas por virtud de la gracia que no eran movidas en modo alguno contra la razón. Por eso suele decirse que en la bienaventurada Virgen después de su santificación permaneció el estímulo del pecado según la sustancia, pero refrenado.

Capítulo 225

La virginidad perpetua de la madre de Cristo

Si por la primera santificación María ya fue protegida de todo movimiento pecaminoso, su gracia aumentó mucho más cuando vino sobre ella el Espíritu Santo, como le había dicho el ángel, para formar el cuerpo de Cristo, y el estímulo del pecado quedó debilitado o incluso totalmente anulado. Por eso, después de haber sido hecha sagrario del Espíritu Santo y morada del Hijo de Dios, es justo creer que en ella no sólo no hubo movimiento pecaminoso alguno, sino que tampoco experimentó el deleite de la concupiscencia carnal. Así pues, hay que reprobar el error de Elvidio[89], quien, si bien afirmaba que Cristo había sido concebido y nacido de la Virgen, dijo que ella después engendró de José otros hijos.

No respalda su error lo que se dice en Mt 1,25, que *José no la conoció,* a María, *hasta que dio a luz a su hijo primogénito*, como si después de haber dado a luz la hubiera conocido, porque en este pasaje la expresión *hasta que* no significa un tiempo determinado, sino un tiempo indeterminado. Es costumbre de la sagrada Escritura afirmar que

Sed quia in beata Virgine Maria non erant inferiores vires totaliter rationi subiectae, ut scilicet nullum motum haberent a ratione non praeordinatum, et tamen sic cohibebantur per virtutem gratiae ut nullo modo contra rationem moverentur: propter hoc solet dici quod in beata Virgine post sanctificationem remansit quidem fomes peccati secundum substantiam, sed ligatus.

Capitulum CCXXV

De perpetua virginitate matris Christi

Si autem per primam sanctificationem sic fuit contra omnem motum peccati munita, multo magis in ea excrevit gratia, et fomes peccati est debilitatus vel etiam totaliter sublatus, Spiritu Sancto in ipsam secundum verbum angeli superveniente ad corpus Christi ex ea formandum. Unde postquam facta est sacrarium Spiritus Sancti, habitaculum Filii Dei, nephas est credere non solum aliquem motum peccati in ea fuisse, sed nec etiam carnalis concupiscentiae delectationem eam fuisse expertam. Et ideo abhominandus est error Elvidii, qui etsi asserat Christum ex Virgine conceptum et natum, dixit tamen eam postmodum ex Ioseph alios filios genuisse.

Nec hoc eius errori suffragatur quod Matth. 1, 25 dicitur, quod «non cognovit eam Ioseph», scilicet Mariam, «donec peperit filium suum primogenitum», quasi postquam peperit eam cognoverit; quia in hoc loco 'donec' non significat tempus finitum, sed indeterminatum. Est enim consuetudo sacrae Scripturae ut usque tunc specialiter aliquid asserat factum vel non factum, quousque in dubium poterat venire; sicut dicitur in

[89] Cf. Jerónimo, *Adversus Helvidium*: ML 23,185-206, cuyos argumentos emplea aquí Santo Tomás.

algo fue hecho o no hecho hasta el momento en que podría surgir la duda. Se dice en el Salmo (109,1): *Siéntate a mi derecha hasta que ponga a tus enemigos como estrado de tus pies.* Podría haber duda de si Cristo estaría sentado a la derecha de Dios mientras no se viera que sus enemigos le estaban sometidos, pero después de que esto fuera manifiesto, no había lugar a duda. Igualmente podía haber duda de si José había conocido a María antes del alumbramiento del Hijo de Dios, por eso el evangelista procuró descartar esto, por considerar indudable que después del parto María no fue conocida.

Tampoco apoya ese error el que se llame a Cristo su primogénito, como si después hubiera tenido más hijos. En la Escritura se suele llamar primogénito al nacido antes que ningún otro, incluso cuando no había ninguno posterior, como se ve en los primogénitos que, según la ley, se consagraban a Dios y eran ofrecidos a los sacerdotes.

Ni tampoco el hecho de que en el Evangelio (Mt 12,47; Mc 3,33) se dice que Cristo tuvo otros hermanos, como si su madre hubiera tenido más hijos. En la Escritura se suele llamar hermanos a quienes tienen algún parentesco con uno, así Abrahán llamó a Lot (Gén 13,8) hermano suyo, aunque era su sobrino. Según esto, los sobrinos de María y otros familiares son llamados hermanos de Cristo, y también los familiares de José, que era considerado padre de Cristo.

Por ello se dice en el Símbolo: *Nació de María Virgen.* Aquí virgen se toma en sentido absoluto, porque permaneció virgen antes del parto, en el parto y después del parto. Ya hemos comentado suficientemente que su virginidad no se perdió ni antes del parto ni después. Pero tampoco en el parto fue violada su virginidad, pues el cuerpo de Cristo, que entró a donde estaban los discípulos con las puertas cerradas, pudo con el mismo poder salir del vientre materno sin abrirlo. No correspondía a quien nacía precisamente para retornar a la integridad lo que estaba corrompido, que destruyera la integridad al nacer.

Psalmo, «Sede a dextris meis, donec ponam inimicos tuos scabellum pedum tuorum»: dubium enim esse poterat an Christus sederet ad dexteram Dei, quandiu non videntur inimici ei esse subiecti, quod postquam innotuerit nullus remanebit dubitandi locus. Similiter dubium esse poterat an ante partum Filii Dei Ioseph Mariam cognoverit; unde hoc evangelista removere curavit, quasi indubitabile relinquens quod post partum non fuerit cognita.

Nec etiam ei suffragatur quod Christus dicitur primogenitus eius, quasi post ipsum alios habuerit filios; solet enim in Scriptura primogenitus dici ante quem nullus genitus, etiam si post ipsum nullus sequatur, sicut patet de primogenitis qui secundum legem sanctificabantur Domino et sacerdotibus offerebantur.

Nec etiam ei suffragatur quod in Evangelio aliqui dicuntur fratres Christi fuisse, quasi mater eius alios habuerit filios. Solet enim Scriptura fratres dicere omnes qui sunt cognationis eiusdem, sicut Abraham Loth fratrem suum nominavit, cum tamen esset nepos eius. Et secundum hoc nepotes Mariae, et alii eius consanguinei, fratres Christi dicuntur, et etiam consanguinei Ioseph qui pater Christi putabatur.

Et ideo in Symbolo dicitur 'Qui natus est de Virgine Maria'. Quae quidem virgo dicitur absolute, quia et ante partum, et in partu, et post partum virgo permansit. Et quidem quod ante partum et post partum eius virginitati derogatum non fuerit, satis iam dictum est. Sed nec in partu est eius virginitas violata; corpus enim Christi, quod ad discipulos ianuis clausis intravit, potuit eadem potestate de utero clauso matris exire. Non enim decebat ut integritatem nascendo tolleret, qui ad hoc nascebatur ut corrupta in integrum reformaret.

Capítulo 226

Las carencias asumidas por Cristo

Del mismo modo que fue conveniente que el Hijo de Dios, al asumir la naturaleza humana para la salvación de los hombres, en la naturaleza que había asumido mostrara el fin de la salvación humana con la perfección de su gracia y sabiduría, también lo fue que en esa naturaleza humana asumida por el Hijo de Dios estuvieran las condiciones oportunas para liberar al género humano del modo más digno. El modo más conveniente fue que el hombre, que había perecido por una injusticia, fuera reparado con justicia. El orden de la justicia exige que quien se ha hecho deudor de alguna pena por pecar, sea liberado con la satisfacción de esa pena. Pero como parece que nosotros mismos hacemos o padecemos lo que hacemos o padecemos en nuestros amigos, puesto que el amor es una virtud unitiva que de algún modo convierte en uno a dos que se aman, no se aparta del orden de la justicia que alguien sea liberado por un amigo que satisface por él. La perdición de todo el género humano se originó en el pecado del primer padre, y la pena de ningún hombre podía ser suficiente para liberar a toda la humanidad. No había pena adecuada ni equivalente para que todos los hombres fueran absueltos por la satisfacción de un simple hombre. Tampoco era suficiente según justicia que un ángel, movido por amor al género humano, satisficiera por éste. El ángel no tiene dignidad infinita, y su satisfacción nunca podría ser suficiente por unos pecados infinitos de pecadores infinitos. Únicamente Dios tiene dignidad infinita para poder satisfacer adecuadamente por el hombre al asumir carne, como ya (c.200) dijimos. Por consiguiente, para satisfacer por el hombre, fue necesario que asumiera una naturaleza humana tal que con ella pudiera padecer por el hombre lo que éste mereció padecer cuando pecó.

Capitulum CCXXVI

De defectibus assumptis a Christo

Sicut autem conveniens fuit ut Filius Dei humanam naturam assumens propter hominum salutem, in natura assumpta salutis humanae finem ostenderet per gratiae et sapientiae perfectionem, ita etiam conveniens fuit quod in humana natura assumpta a Dei Verbo conditiones aliquae existerent quae congruerent decentissimo liberationis modo generis humani. Fuit autem convenientissimus modus ut homo, qui per iniustitiam perierat, per iustitiam repararetur. Exigit autem hoc iustitiae ordo ut qui poenae alicuius peccando factus est debitor, per solutionem poenae illius liberetur. Quia vero quae per amicos facimus aut patimur, aliqualiter nos ipsi facere aut pati videmur, eo quod amor est unitiva virtus ex duobus se amantibus quodam modo faciens unum, non discordat a iustitiae ordine, si aliquis liberetur amico eius satisfaciente pro ipso. Per peccatum autem primi parentis perditio in totum humanum genus devenerat, nec alicuius hominis poena sufficere poterat ut totum humanum genus liberaret. Non enim erat condigna satisfactio et aequivalens, ut uno homine puro satisfaciente omnes homines absolverentur; similiter etiam nec sufficiebat secundum iustitiam ut angelus ex amore humani generis pro ipso satisfaceret: angelus enim non habet infinitam dignitatem, ut eius satisfactio pro infinitis et infinitorum, peccatis sufficere posset. Solus autem Deus est infinitae dignitatis, qui carne assumpta pro homine sufficienter satisfacere poterat, ut supra iam diximus. Talem igitur oportuit ut humanam naturam assumeret in qua pati posset pro homine ea quae homo peccando meruit ut pateretur, ad satisfaciendum pro homine.

Pero no toda pena en que incurrió el hombre al pecar es adecuada para satisfacer. El pecado le vino al hombre por apartarse de Dios y, una vez inclinado a los bienes mudables, es castigado por el pecado en ambas cosas: es privado de la gracia y de los demás bienes con los que estaba unido a Dios, y también merece padecer la molestia y la carencia en aquello por lo que se apartó de Dios. Luego el orden de la satisfacción requiere que sea reconducido hasta Dios mediante las penas que padece en los bienes mudables. Son contrarias a este retorno las penas con las que el hombre está separado de Dios. Por eso nadie satisface por estar privado de la gracia o por ignorar a Dios o por tener el alma desordenada, aunque se trate de penas por el pecado, sino por sentir en sí mismo dolor o daño en las cosas exteriores. Luego Cristo no debió asumir las carencias con las que el hombre está separado de Dios, aunque sean pena del pecado, como la privación de la gracia, la ignorancia, etc. Con esto se tornaría menos idóneo para satisfacer. Es más, para ser el autor de la salvación humana se requería que poseyera la plenitud de la gracia y de la sabiduría, como ya (c.214-216) hemos dicho.

Pero porque el hombre por el pecado fue castigado a tener la necesidad de morir y padecer en el cuerpo y en el alma, Cristo quiso tomar estos defectos, para redimir al género humano sufriendo la muerte por los hombres.

Hay que advertir, no obstante, que estos defectos, aunque sean comunes a nosotros y a Cristo, se encuentran en él y en nosotros por distinta razón. Estas carencias son, como llevamos dicho (c.193-195), pena del primer pecado, puesto que hemos contraído una culpa original por el origen viciado y, en consecuencia, se dice que las hemos contraído. Cristo, en cambio, no contrajo ninguna mancha de pecado por su origen, sino que las asumió voluntariamente; por eso no debe decirse que contrajo estos defectos sino que los asumió. Decimos que algo es contraído,

Non autem omnis poena quam homo peccando incurrit, est ad satisfaciendum idonea. Provenit enim peccatum hominis ex hoc quod a Deo avertitur, conversus ad commutabilia bona punitur autem homo pro peccato in utrisque nam et privatur gratia et ceteris donis quibus Deo coniungitur, et meretur etiam pati molestiam et defectum in hiis propter quae a Deo aversus est. Ordo igitur satisfactionis requirit ut per poenas quas peccator in bonis commutabilibus patitur, revocetur ad Deum. Huic autem revocationi contrariae sunt illae poenae quibus homo separatur a Deo; nullus igitur per hoc Deo satisfacit quod privatur gratia, vel quod ignorat Deum, vel quod habet inordinatam animam, quamvis haec sint poena peccati, sed per hoc quod in se ipso dolorem aliquem sentit et in exterioribus rebus damnum. Non igitur Christus illos defectus assumere debuit quibus homo separatur a Deo, licet sint poena peccati, sicut privatio gratiae, ignorantia et huiusmodi. Per hoc enim minus idoneus ad satisfaciendum redderetur; quinimmo ad hoc quod esset actor humanae salutis, requirebatur ut plenitudinem gratiae et sapientiae possideret, sicut iam dictum est.

Sed quia homo propter peccatum in hoc punitus erat ut necessitatem moriendi haberet, et ut secundum corpus et animam esset passibilis, huiusmodi defectus Christus suscipere voluit, ut mortem pro hominibus patiendo genus humanum redimeret.

Est tamen attendendum quod huiusmodi defectus, etsi sint Christo et nobis communes, alia tamen ratione inveniuntur in ipso et in nobis. Huiusmodi enim defectus, ut dictum est, poena sunt primi peccati; quia igitur nos per vitiatam originem culpam originalem contrahimus, per consequens hos defectus dicimur contractos habere. Christus autem nullam ex sua origine maculam peccati contraxit; hos autem defectus sua voluntate accepit, unde non debet dici quod habuit hos defectus contractos, sed magis

cuando es traído necesariamente junto con otra cosa. Cristo pudo asumir la naturaleza humana sin estas carencias, igual que la asumió sin culpa. Y parece que el orden de la razón pedía que quien estuvo libre de culpa, lo estuviera de pena. Y así queda claro que estos defectos no estuvieron en él por ninguna necesidad, ni proveniente de un origen viciado ni de justicia. Luego resulta que no fueron contraídos, sino asumidos voluntariamente.

Pero como nuestro cuerpo está sometido a estos defectos como pena por el pecado, pues estábamos libres de ellos antes del pecado, se dice que convenientemente Cristo, por haber asumido en su carne tales defectos, se revistió de la apariencia del pecado, como dice el Apóstol en Rom 8,3: *Dios envió a su Hijo en semejanza de carne de pecado.* Por eso el Apóstol llama pecado tanto a la pasibilidad de Cristo como a su pasión, pues añade: *y condenó al pecado por el pecado,* y en Rom 6,10: *Porque muerto al pecado, murió una sola vez.* Y lo que es más admirable, también por esta razón dice el Apóstol en Gál 3,13 que *se hizo maldito por nosotros.* También por esta razón se dice que *asumió uno de nuestros achaques, el de la pena, para consumar nuestros dos achaques, el de la culpa y el de la pena*[90].

Hay que considerar además que encontramos dos clases de defectos penales en el cuerpo. Unos comunes a todos, como el hambre, la sed, la fatiga después del trabajo, el dolor, la muerte, etc. Otros no son comunes a todos, sino propios de algunos hombres, como la ceguera, la lepra, la fiebre, la mutilación de miembros, etc. La diferencia entre estos defectos es que los comunes llegan a nosotros transmitidos por el primer padre, que incurrió en ellos por el pecado. Los particulares se producen en cada hombre por causas particulares. Cristo no tenía en sí ninguna causa

assumptos: illud enim contrahitur quod cum alio ex necessitate trahitur. Christus autem potuit assumere humanam naturam sine huiusmodi defectibus, sicut et sine culpa assumpsit: et hoc rationis ordo poscere videbatur ut qui fuit immunis a culpa, esset immunis a poena. Et sic patet quod nulla necessitate neque vitiatae originalis, neque iustitiae, huiusmodi defectus fuerunt in eo: unde relinquitur quod non contracti sed voluntarie assumpti fuerunt.

Quia vero corpus nostrum praedictis defectibus subiacet in poenam peccati, nam ante peccatum ab hiis eramus immunes, convenienter Christus, in quantum huiusmodi defectus in sua carne assumpsit, dicitur similitudinem peccati gessisse secundum illud Apostoli Ro. 8, 3 «Deus misit Filium suum in similitudinem carnis peccati»; unde et ipsa Christi passibilitas vel passio ab Apostolo peccatum nominatur, cum subditur «et de peccato damnavit peccatum in carne», et Ro. 6, 10 «Quod mortuus est peccato, mortuus est semel». Et quod est mirabilius, hac etiam ratione dicit Apostolus Gal. 3, 13 quod est «factus pro nobis maledictum». Hac etiam ratione dicitur 'simplam nostram vetustatem assumpsisse, scilicet poenae, ut duplam nostram consumeret, scilicet culpae et poenae'.

Est autem considerandum ulterius quod defectus poenales in corpore duplices inveniuntur: quidam communes omnibus, ut esuries, sitis, lassitudo post laborem, dolor, mors et huiusmodi; quidam vero non sunt omnibus communes, sed quorundam hominum proprii, sicut caecitas, lepra, febris, membrorum mutilatio et huiusmodi. Horum autem defectuum haec est differentia, quod defectus communes in nobis ab alio traducuntur, scilicet ex primo parente qui eos pro peccato incurrit; defectus autem

[90] Cf. PEDRO LOMBARDO, *Sententiae* l.3 d.15 c.1.

de defecto, ni por parte del alma, que estaba llena de gracia y de sabiduría, y unida a la Palabra de Dios, ni por parte del cuerpo, que estaba perfectísimamente constituido por la virtud todopoderosa del Espíritu Santo. Pero voluntariamente aceptó algunos por condescendencia, para lograr nuestra salvación. Por tanto, debió aceptar los que pasan de uno a los demás, es decir, los comunes, pero no los propios, que se originan en cada uno por causas propias y peculiares. También debió aceptar los defectos que se encontraban en la naturaleza humana entera, porque había venido principalmente a restaurar la naturaleza humana.

En consecuencia, queda claro con lo dicho que, como dice el Damasceno[91], Cristo asumió nuestros defectos no denigrantes, es decir, los que no pueden producir desprecio. Si hubiera aceptado defecto de ciencia o de gracia, o también lepra, ceguera o algo así, parecería que la dignidad de Cristo estaba disminuida, y daría a los hombres ocasión de denigrarlo. Esto no lo ocasionan los defectos comunes a toda la naturaleza.

Capítulo 227

Por qué quiso morir Cristo

Queda claro con lo dicho que Cristo aceptó algunos de nuestros defectos no por necesidad sino con una finalidad precisa, nuestra salvación. Toda potencia y todo hábito o habilidad se ordenan al acto como al fin, por eso si la pasibilidad no llega al acto no es suficiente para satisfacer o merecer. A nadie le llamamos bueno o malo porque pueda hacer cosas buenas o malas, sino porque las hace. Sólo los actos merecen alabanza o vituperio, no las potencias. Por eso Cristo no sólo asumió

proprii ex particularibus causis in singulis hominibus innascuntur. Christus autem ex se ipso nullam causam defectus habebat, nec ex anima quae erat gratia et sapientia plena et Verbo Dei unita, nec ex corpore quod erat optime omnipotenti virtute Spiritus Sancti compactum, sed sua voluntate quasi dispensative ad nostram salutem procurandam aliquos defectus suscepit. Illos igitur suscipere debuit qui ab alio derivantur ad alios, scilicet communes, non proprios, qui in singulis ex causis propriis innascuntur. Simul etiam quia principaliter venerat ad restaurandum humanam naturam, illos defectus suscipere debuit qui in tota natura inveniebantur.

Patet igitur secundum praedicta quod, sicut Damascenus dicit, Christus assumpsit defectus nostros indetractabiles, id est quibus detrahi non potest. Si enim defectum scientiae vel gratiae suscepisset, aut etiam lepram vel caecitatem vel aliquid huiusmodi, hoc ad derogationem dignitatis Christi pertinere videretur, et esset hominibus detrahendi occasio, quae nulla datur ex defectibus totius naturae.

Capitulum CCXXVII

Quare Christus mori voluit

Manifestum est ergo secundum praedicta quod Christus aliquos defectus nostros suscepit, non ex necessitate, sed propter aliquem finem, scilicet propter nostram salutem. Omnis autem potentia et habitus sive habilitas ordinatur ad actum sicut ad finem: unde passibilitas ad satisfaciendum vel merendum non sufficit sine passione in actu. Non enim aliquis dicitur bonus vel malus ex eo quod potest talia agere, sed ex eo quod agit, nec laus et vituperium potentiae debetur, sed actui; unde et Christus non solum

[91] *De fide orthod.* l.3 c.20: MG 94,1081A; Buytaert 259.

nuestra pasibilidad para salvarnos, sino que también quiso padecer para satisfacer por nuestros pecados. Padeció por nosotros lo que merecimos padecer como consecuencia del pecado del primer padre, y lo primero es la muerte, fin al que se ordenan todas nuestras otras pasiones, pues *el pago del pecado es la muerte*, como dice el Apóstol en Rom 5 (6,23). Por eso Cristo quiso padecer también la muerte por nuestros pecados, para librarnos del castigo de la muerte, haciéndose cargo, sin culpa, de la pena que debíamos nosotros, igual que uno se ve libre del castigo de la pena si otro se hace cargo de la pena por él.

Quiso morir también no sólo para que su muerte fuera rescate de la satisfacción, sino también sacramento de salvación, para que a semejanza de su muerte muramos a la vida carnal, y pasemos a la vida espiritual, según 1 Pe 3,18: *Cristo murió una vez por nuestros pecados, el justo por los injustos, para llevarnos a Dios, muertos en la carne, pero vivificados en el espíritu*[92].

También quiso morir para que su muerte fuera para nosotros ejemplo de virtudes perfectas. Ejemplo de amor, porque *nadie tiene amor mayor que quien da su vida por los amigos,* como se dice en Jn 15,13. Y se demuestra que uno ama más, cuanto mayor y más penoso es lo que se soporta por un amigo. El más penoso de los males es la muerte, que se lleva consigo la vida humana; luego no puede haber signo mayor de amor humano que exponerse a morir por un amigo. Ejemplo también de fortaleza, por la que no nos apartamos de la justicia a pesar de las dificultades, porque parece que lo más propio de la fortaleza es que uno no se aparte de la virtud ni por el temor a la muerte. Por eso dice el Apóstol en Heb 2,14-15, hablando de la pasión de Cristo: *Para destruir con su muerte al que tenía el dominio sobre la muerte, y liberar*

passibilitatem nostram suscepit ut nos salvaret, sed etiam ut pro peccatis nostris satisfaceret voluit pati. Passus est autem pro nobis ea quae ut nos pateremur ex peccato primi parentis meruimus, quorum praecipuum est mors, ad quam omnes aliae passiones humanae ordinantur sicut ad ultimum: «Stipendia enim peccati mors est», ut Apostolus dicit Ro. 5. Unde et Christus pro peccatis nostris voluit mortem pati ut, dum poenam nobis debitam ipse sine culpa susciperet, nos a reatu mortis liberaret, sicut aliquis a debito poenae liberatur, alio pro eo poenam sustinente.

Mori etiam voluit ut non solum mors eius esset nobis satisfactionis remedium, sed etiam salutis sacramentum, ut ad similitudinem mortis eius nos carnali vitae moriamur in spiritualem vitam translati, secundum illud 1 Pe. 3, 18 «Christus semel pro peccatis nostris mortuus est, iustus pro iniustis, ut nos offerret Deo, mortificatos quidem carne, vivificatos autem spiritu».

Mori etiam voluit ut nobis mors eius esset perfectae virtutis exemplum. Quantum ad caritatem quidem, quia «maiorem caritatem nemo habet quam, ut animam suam ponat quis pro amicis suis», ut dicitur Io. 15, 13; tanto enim quisque magis amare ostenditur, quanto plura et garviora pro amico pati non refugit: omnium autem humanorum malorum garvius est mors, per quam tollitur vita humana, unde nullum maius signum dilectionis esse potest quam quod homo pro amico se morti exponat. Quantum ad fortitudinem vero, quae propter adversa a iustitia non recedit, quia maxime ad fortitudinem pertinere videtur ut etiam nec timore mortis aliquis a virtute recedat, unde dicit Apostolus Hebr. 2,14 de Christi passione loquens «ut per mortem destrueret eum qui habebat mortis imperium, et liberaret eos qui per totam vitam timore mortis

[92] En la Vulgata y las versiones actuales se emplea la expresión en singular: *muerto en la carne, pero vivificado en el espíritu.*

a quienes por el temor a la muerte estaban toda la vida sometidos a la esclavitud. Al no rehusar morir de verdad, quitó el miedo a morir, por el que los hombres están sometidos con frecuencia a la servidumbre del pecado. También fue ejemplo de paciencia, virtud que no permite que los hombres se dejen dominar por la tristeza en las situaciones adversas, porque cuanto mayores son las adversidades, más resplandece en ellas esta virtud. Por eso en el mayor de los males, que es la muerte, se da ejemplo de paciencia perfecta, si se soporta sin turbación de mente. Y esto lo había ya predicho el profeta en Is 53,7: *Como cordero ante el esquilador enmudecerá y no abrirá su boca.* Fue además ejemplo de obediencia, porque tanto más laudable es la obediencia cuanto en mayores dificultades se obedece. La mayor de las dificultades es la muerte. Por eso, para resaltar la obediencia perfecta de Cristo dice el Apóstol en Flp 2,8 que *se hizo obediente al Padre hasta la muerte.*

Capítulo 228

La muerte de cruz

Quiso padecer la muerte de cruz por los mismos motivos. En primer lugar, porque eso fue conveniente para reparar la satisfacción, pues conviene que el hombre sea castigado en lo mismo que pecó: *Cada uno es castigado en lo que peca*, como se dice en Sab 11,17. El pecado del primer hombre consistió en haber tomado el fruto del árbol de la ciencia del bien y del mal contra el precepto; en vez de esto, Cristo permitió ser sujetado a la cruz para restituir lo que no había robado, como dice el Salmo (68,5). También fue conveniente como sacramento. Cristo quiso mostrar con su muerte que moriríamos a la vida carnal para que nuestro espíritu fuera elevado a los cielos. Por eso él mismo decía en Jn 12,32:

obnoxii erant servituti». Dum enim pro veritate mori non recusavit, exclusit timorem moriendi, propter quem homines servituti peccati plerumque subduntur. Quantum ad patientiam vero, quae in adversis tristitiam hominem absorbere non sinit, quia quanto sunt maiora adversa, tanto magis in hiis relucet patientiae virtus: unde in maximo malorum quod est mors, perfectae patientiae datur exemplum, si absque mentis turbatione sustineatur, quod de Christo propheta praedixit dicens Is. 53, 7 «Tamquam agnus coram tondente se obmutescet, et non aperiet os suum». Quantum ad oboedientiam vero, quia tanto laudabilior est oboedientia quanto in difficilioribus quis oboedit; omnium autem difficillimum est mors: unde ad perfectam oboedientiam Christi commendandam dicit Apostolus Phil. 2, 8 quod «factus est oboediens Patri usque ad mortem».

Capitulum CCXXVIII

De morte crucis

Ex eisdem etiam causis apparet quare mortem crucis voluit pati. Primo quidem quia hoc convenit quantum ad remedium satisfactionis: convenienter enim homo punitur per ea in quibus peccavit; «in quo enim peccat quis, per hoc et torquetur», ut dicitur Sap. 11,17. Peccatum autem hominis primum fuit per hoc quod pomum arboris ligni scientiae boni et mali contra praeceptum decerpsit; loco cuius Christus se ligno affigi permisit, ut exsolveret quae non rapuit, sicut de eo Psalmus dicit. Convenit etiam quantum ad sacramentum. Voluit enim Christus ostendere sua morte, ut sic moreremur vitae carnali quod spiritus noster in superna elevaretur; unde et ipse dicebat Io. 12, 32

Cuando sea elevado de la tierra, atraeré todas las cosas hacia mí. También fue conveniente como ejemplo de virtud perfecta. A veces los hombres rehúyen más una muerte ignominiosa que la crudeza de la muerte; por eso parece pertenecer a la perfección de la virtud que por el bien de la virtud uno tampoco rehúya padecer una muerte deshonrosa. Por eso el Apóstol (Flp 2,8), para resaltar la perfecta obediencia de Cristo, dijo de él que *se hizo obediente hasta la muerte*, y añadió: *Y muerte de cruz.* Esta muerte era, en efecto, la más humillante, según se dice en Sab 2,20: *Condenémosle a la muerte más humillante.*

Capítulo 229

La muerte de Cristo

Como en Cristo se habían reunido en una única persona tres sustancias, el cuerpo, el alma y la divinidad de la Palabra, dos de las cuales, el alma y el cuerpo, estaban unidas en una única naturaleza, en la muerte de Cristo se separó la unión del cuerpo y el alma. De lo contrario el cuerpo no habría muerto de verdad, pues la muerte del cuerpo es precisamente su separación del alma. Pero ninguno de los dos se separó de la Palabra de Dios en cuanto a la unidad de persona. De la unión del alma y el cuerpo resulta la humanidad, por eso, una vez separada el alma del cuerpo, no pudo ser considerado hombre durante los tres días de la muerte. Hemos dicho antes (c.203) que por la unión personal de la naturaleza humana con la Palabra de Dios, todo lo que se dice del hombre Cristo puede atribuirse correctamente al Hijo de Dios; luego, como en la muerte permaneció la unión personal del Hijo de Dios tanto con el alma como con el cuerpo de Cristo, lo que se dice de una y otro,

«Ego si exaltatus fuero a terra, omnia traham ad me ipsum». Convenit etiam quantum ad exemplum perfectae virtutis. Homines enim quandoque non minus refugiunt vituperabile genus mortis quam mortis acerbitatem; unde ad perfectionem virtutis pertinere videtur ut propter bonum virtutis aliquis etiam vituperabilem mortem non refugiat pati. Unde Apostolus ad commendandam perfectam oboedientiam Christi, cum dixisset de eo quod «factus est oboediens usque ad mortem», subdidit «mortem autem crucis»: quae quidem mors turpissima videbatur, secundum illud Sap. 2, 20 «Morte turpissima condemnemus eum».

Capitulum CCXXIX

De morte Christi

Cum autem in Christo convenerint in unam personam tres substantiae, scilicet corpus, anima et divinitas Verbi, quarum duae, scilicet anima et corpus, unitae sunt in unam naturam, in morte quidem Christi separata est unio corporis et animae: aliter enim corpus vere mortuum non fuisset, mors enim corporis nihil est aliud quam separatio animae ab ipso; neutrum tamen separatum est a Dei Verbo quantum ad unionem personae. Ex unione autem animae et corporis resultat humanitas: unde separata anima a corpore Christi per mortem, in triduo mortis homo dici non potuit. Dictum est autem supra quod propter unionem in persona humanae naturae ad Dei Verbum, quicquid dicitur de homine Christo potest convenienter de Dei Filio praedicari; unde cum in morte manserit unio personalis Filii Dei tam ad animam quam ad corpus Christi, quicquid de utroque eorum dicitur, poterat de Dei Filio praedicari. Unde et in Symbolo

puede atribuirse al Hijo de Dios. Por eso en el Símbolo se dice del Hijo de Dios que *fue sepultado*, porque el cuerpo al que estaba unido yació en el sepulcro, y que *descendió a los infiernos*, porque descendió el alma.

Hay que considerar también que el género masculino designa a la persona y el neutro[93] a la naturaleza; por eso decimos en la Trinidad que el Hijo es distinto del Padre, pero no que es otra cosa distinta. Luego, de acuerdo con esto, en los tres días de la muerte Cristo estuvo todo él en el sepulcro, todo él en los infiernos y todo él en el cielo por su persona, que estaba unida a la carne que yacía en el sepulcro y al alma que estaba dejando vacío el infierno, y subsistía en la naturaleza divina que reinaba en el cielo. Pero no puede decirse que estuviera todo entero en el sepulcro o en el infierno, porque no estaba toda su naturaleza humana entera, sino que una parte estaba en el sepulcro y la otra en el infierno.

Capítulo 230

La muerte de Cristo fue voluntaria

La muerte de Cristo fue semejante a la nuestra en lo que pertenece a la razón de muerte, que el alma se separe del cuerpo; pero en algo su muerte fue distinta de la nuestra. Nosotros morimos porque estamos sometidos a la muerte por necesidad natural, o porque se nos aplica alguna violencia. Cristo, en cambio, no murió por necesidad, sino por su propia potestad y voluntad, por eso dijo en Jn 10,18: *Tengo potestad para entregar mi alma y tomarla de nuevo.* La razón de esta diferencia es que las cosas naturales no están sometidas a nuestra voluntad, y la unión

dicitur de Filio Dei quod 'sepultus est', propter hoc quod corpus sibi unitum iacuit in sepulcro, et quod 'descendit ad inferos', anima descendente.

Est etiam considerandum quod masculinum genus designat personam, neutrum vero naturam: unde in Trinitate dicimus quod Filius est alius a Patre, non aliud. Secundum hoc ergo in triduo mortis Christus fuit totus in sepulcro, totus in inferno, totus in caelo, propter personam, quae unita erat et carni in sepulcro iacenti, et animae infernum exspolianti, et subsistebat in natura divina in caelo regnante; sed non potest dici quod totum fuerit in sepulcro aut in inferno, quia non tota humana natura, sed pars in sepulcro aut in inferno fuit.

Capitulum CCXXX

Quod mors Christi fuit voluntaria

Fuit igitur mors Christi nostrae morti conformis quantum ad id quod est de ratione mortis, quod est animam a corpore separari; sed quantum ad aliquid mors Christi a nostra morte differens fuit. Nos enim morimur quasi morti subiecti ex necessitate vel naturae, vel alicuius violentiae nobis illatae; Christus autem mortuus est non necessitate, sed potestate et propria voluntate: unde ipse dicebat Io. 10, 18 «Potestatem habeo ponendi animam meam, et iterum sumendi eam». Huius autem differentiae ratio est, quia naturalia voluntati nostrae non subiacent; coniunctio autem animae ad corpus est naturalis,

---

[93] Como en español se han perdido prácticamente las formas neutras, no es fácil expresar esta reflexión en nuestra lengua. Hemos optado por traducir, primero, la forma masculina (*alius*) como *otro*, y la neutra (*aliud*) como *otra cosa*. Después, el masculino *totus* como *todo él*, y el neutro *totum* como *todo entero*. *Todo él* designa la persona, y *todo entero* la naturaleza.

del alma y el cuerpo es natural; por eso no está sometido a nuestra voluntad que el alma permanezca unida al cuerpo o que se separe de él, sino que esto proviene de la virtud de algún agente. En Cristo, todo lo que era natural según la naturaleza humana estaba plenamente sometido a su voluntad por virtud de la divinidad, a la que estaba sometida su naturaleza entera. Luego estaba en la potestad de Cristo que su alma permaneciera unida al cuerpo mientras quisiera, y que se separara de él en el instante en que lo decidiera.

Un indicio de esta virtud divina lo advirtió el centurión que estaba junto a la cruz de Cristo, cuando vio que clamaba al expirar. Su clamor indicaba claramente que no moría por un fallo de la naturaleza como los demás hombres, porque los hombres no pueden entregar su espíritu clamando, sino que en el trance de la muerte apenas pueden mover la lengua con un temblor. De ahí que, al expirar Cristo clamando, manifestó en ello su virtud divina, y por ello dijo el centurión (Mt 27,54): *Éste verdaderamente era Hijo de Dios.*

Pero no debemos decir que los judíos no mataron a Cristo, o que se mató a sí mismo. Decimos que uno se mata a sí mismo, cuando pone la causa de su propia muerte, pero la muerte no se produce si la causa de la muerte no es más fuerte que la naturaleza que conserva la vida. En la potestad de Cristo estaba que su naturaleza cediera ante la causa que la destruía o que resistiera cuanto quisiera. Por eso, Cristo murió voluntariamente, aunque también los judíos lo mataron.

Capítulo 231

La pasión de Cristo en cuanto al cuerpo

Cristo no sólo quiso padecer la muerte, sino también todo lo que se transmitió por el pecado del primer padre a los descendientes, para

unde voluntati nostrae non subiacet quod anima corpori unita remaneat vel a corpore separetur, sed oportet hoc ex virtute alicuius agentis provenire. Quicquid autem in Christo secundum humanam naturam erat naturale, totum eius voluntati subiacebat propter divinitatis virtutem cui subiacet tota natura. Erat igitur in potestate Christi, ut quandiu vellet anima eius corpori unita remaneret, et statim cum vellet separaretur ab ipso.

Huius autem divinae virtutis indicium centurio cruci Christi assistens sensit, dum eum vidit clamantem expirare, per quod manifeste ostendebatur quod non sicut ceteri homines ex defectu naturae moriebatur: non enim possunt homines cum clamore spiritum emittere, cum in illo mortis articulo vix etiam possint palpitando linguam movere; unde quod Christus clamans expiravit, in eo divinam manifestavit virtutem, et propter hoc centurio dixit: «Vere Filius Dei erat iste».

Non tamen dicendum est quod Iudaei non occiderunt Christum, vel quod Christus ipse se ipsum occiderit. Ille enim dicitur aliquem occidere qui ei causam mortis inducit, non tamen mors sequitur nisi causa mortis naturam vincat quae vitam conservat. Erat autem in potestate Christi ut natura causae corrumpenti cederet vel resisteret quantum ipse vellet: ideo et ipse voluntarie Christus mortuus fuit, et tamen Iudaei eum occiderunt.

Capitulum CCXXXI

De passione Christi quantum ad corpus

Non solum autem Christus mortem pati voluit, sed et alia quae ex peccato primi parentis in posteros pervenerunt, ut dum poenam peccati integraliter susciperet, nos

liberarnos del pecado al satisfacer aceptando íntegramente la pena del pecado. De esto transmitido, unas cosas son previas a la muerte y otras posteriores. Preceden a la muerte del cuerpo las pasiones naturales como el hambre, la sed, el cansancio, etc., y las violentas como recibir heridas, golpes, etc. Cristo quiso padecer todas estas cosas porque provenían del pecado. Si el hombre no hubiera pecado, no habría sentido hambre, sed, cansancio ni frío, ni habría soportado pasiones violentas causadas desde el exterior.

Pero Cristo quiso padecer estas pasiones por una razón distinta a la que tienen los otros hombres para padecerlas. En los otros hombres no hay nada que pueda contrarrestar estas pasiones, mientras que en Cristo sí había con qué oponerles resistencia, y no sólo la virtud divina increada, sino también la bienaventuranza del alma. Esta bienaventuranza tiene tanta fuerza que, como dice Agustín[94], de algún modo llega hasta el cuerpo. Por eso después de la resurrección, precisamente porque el alma estaba glorificada con la visión clara de Dios y la fruición plena, el cuerpo unido al alma gloriosa se volvió glorioso, impasible e inmortal. Por tanto, como el alma de Cristo disfrutaba de la visión perfecta de Dios, precisamente en virtud de esta visión se seguía que el cuerpo se hubiera vuelto impasible e inmortal por influjo de la gracia procedente del alma. Pero por condescendencia se produjo que, a la vez que el alma gozaba de la visión de Dios, el cuerpo padeciera, sin que llegara al cuerpo ninguna comunicación de la gloria del alma. Como hemos dicho (c.230), todo lo que era natural en Cristo según la naturaleza humana estaba sometido a su voluntad, por eso podía interrumpir libremente el influjo natural de las partes superiores en las inferiores, de modo que permitiera a cada una de las partes padecer y obrar lo que le era propio sin impedimento para las otras, algo que en los demás hombres no puede ocurrir. A esto se debe también que, en la pasión, Cristo soportó el

perfecte a peccato satisfaciendo liberaret. Horum autem quaedam praecedunt mortem, quaedam mortem subsequuntur. Precedunt quidem mortem corporis passiones tam naturales, ut fames, sitis, lassitudo et cetera huiusmodi, quam etiam violentae, ut vulneratio, flagellatio et similia: quae omnia Christus pati voluit tamquam provenientia ex peccato; si enim homo non peccasset, nec famis aut sitis aut lassitudinis vel frigoris afflictionem sensisset, nec ab exterioribus pertulisset violentam passionem.

Has tamen passiones alia ratione Christus pertulit quam alii homines patiantur. In aliis enim hominibus non est aliquid quod hiis passionibus repugnare possit; in Christo autem erat unde hiis passionibus resisteretur, non solum virtus divina increata, sed etiam animae beatitudo, cuius tanta vis est, ut Augustinus dicit, ut eius beatitudo suo modo redundet ad corpus: unde post resurrectionem ex hoc ipso quod anima glorificata erit per Dei visionem apertam et plenam fruitionem, corpus gloriosae animae unitum gloriosum reddetur, impassibile et immortale. Cum igitur anima Christi perfecta visione Dei frueretur, quantum est ex virtute huius visionis, consequens erat ut corpus impassibile et immortale redderetur per redundantiam gloriae ab anima in corpus; sed dispensative factum est ut anima Dei visione fruente simul corpus pateretur, nulla redundantia gloriae ab anima in corpus facta. Suberat enim, ut dictum est, quod erat naturale Christo secundum humanam naturam eius voluntati: unde poterat naturalem redundantiam a superioribus partibus in inferiores pro suo libito impedire, ut sineret unamquamque partem pati aut agere quod sibi proprium esset absque alterius partis impedimento, quod in aliis hominibus esse non potest. Inde etiam est quod in passione

[94] *Epist. 118* n.14: ML 33,439; CSEL 34-2,679; BAC VIII 857.

mayor dolor corporal posible, porque el dolor corporal no estaba atenuado en modo alguno por el gozo superior de la razón, igual que, al revés, el dolor del cuerpo no impedía el gozo de la razón.

Por esto también se ve que únicamente Cristo fue a la vez viador y comprensor. Disfrutaba de la visión de Dios, lo que es propio del comprensor, aunque el cuerpo permanecía sujeto a los padecimientos, y esto es propio del viador. Y como es propio del viador merecer para sí y para los demás por las obras buenas que realiza movido por la caridad, Cristo, aunque era comprensor, mereció con lo que hizo y padeció tanto para sí como para nosotros. Para sí, ciertamente, no la gloria del alma, que ya tenía desde el principio de su concepción, sino la gloria del cuerpo, a la que llegó después de padecer. Para nosotros también fueron provechosos para la salvación cada una de sus obras y de sus padecimientos, y no sólo como ejemplo, sino también como mérito, por cuanto con la abundancia de la caridad y de la gloria nos pudo merecer la gracia, para que así de la plenitud de la cabeza recibieran los miembros. Es verdad que cada uno de sus padecimientos, incluso el más pequeño, era suficiente para redimir al género humano, si se considera la dignidad del que lo padecía. Cuanto más digna es la persona a la que se le ocasiona una agresión, tanto mayor parece la injusticia; por ejemplo, si alguien pega a un príncipe comete mayor injusticia que si golpea a uno cualquiera del pueblo. Luego, al ser Cristo de dignidad infinita, cada uno de sus padecimientos tenía un valor infinito, y sería suficiente para la abolición de todos los pecados. Pero la redención del género humano no se llevó a cabo con una pasión cualquiera, sino con la muerte, que quiso aceptar por las razones arriba (c.227) expresadas para redimir al género humano de los pecados. Para adquirir algo en una compra, no basta tener recursos, hay que pagar el precio.

Christus maximum corporis dolorem sustinuit, quia corporalis dolor in nullo mitigabatur per superius gaudium rationis, sicut nec e converso dolor corporis rationis gaudium impediebat.

Hinc etiam apparet quod solus Christus simul viator et comprehensor fuit. Sic enim divina visione fruebatur, quod ad comprehensorem pertinet, ut tamen corpus passionibus subiectum remaneret, quod pertinet ad viatorem. Et quia proprium est viatoris ut per bona quae ex caritate agit mereatur vel sibi vel aliis, inde est quod Christus, quamvis comprehensor esset, meruit tamen per ea quae fecit et passus est, et sibi et nobis. Sibi quidem non gloriam animae, quam a principio suae conceptionis habuerat, sed gloriam corporis, ad quam patiendo pervenit. Nobis etiam suae singulae passiones et operationes fuerunt proficuae ad salutem, non solum per modum exempli, sed etiam per modum meriti, in quantum propter abundantiam caritatis et gratiae nobis potuit gratiam promereri, ut sic de plenitudine capitis membra acciperent. Erat siquidem quaelibet passio eius, quantumcumque minima, sufficiens ad redimendum humanum genus, si consideretur dignitas patientis. Quanto enim aliqua passio in personam digniorem infertur, tanto videtur maior iniuria: puta si quis percutiat principem quam si percutiat quendam de populo. Cum igitur Christus sit dignitatis infinitae, quaelibet passio eius habet infinitam aestimationem, ut sic sufficeret ad infinitorum peccatorum abolitionem. Non tamen per quamlibet fuit consummata humani generis redemptio, sed per mortem, quam propter rationes supra positas ad hoc pati voluit ut genus humanum redimeret a peccatis; in emptione enim qualibet non solum requiritur quantitas valoris, sed deputatio pretii ad emendum.

Capítulo 232
La pasibilidad del alma de Cristo

Como el alma es la forma del cuerpo, se sigue que si padece el cuerpo también padece el alma de algún modo. Por eso, mientras Cristo tuvo un cuerpo capaz de padecer, también su alma fue pasible. Hay que advertir que el alma tiene dos clases de padecimientos: una que procede del cuerpo y otra procedente del objeto. Esto puede observarse en cada una de las potencias, pues el alma se relaciona con el cuerpo entero como cada parte del alma con una parte del cuerpo. La potencia visual puede sufrir por parte del objeto, por ejemplo cuando la vista queda deslumbrada por una luz excesiva, y por parte del órgano, como cuando disminuye la visión porque la pupila está dañada. Luego, si consideramos el padecimiento de Cristo originado por el cuerpo, el alma entera padecía cuando padecía el cuerpo. El alma es la forma del cuerpo por su propia esencia, y en la esencia del alma radican todas las potencias; luego, si padece el cuerpo, cada una de las potencias del alma padece de algún modo.

Si consideramos el padecimiento del alma originado por el objeto, no padecía toda la potencia del alma, en cuanto el sufrimiento entendido en sentido propio implica un daño, pues desde el objeto de una potencia no se le podía producir perjuicio. Ya hemos dicho (c.216) que el alma de Cristo disfrutaba de la visión perfecta de Dios. Luego la razón superior del alma de Cristo, que está unida a las realidades eternas que contempla y considera, no tenía nada extraño ni opuesto que pudiera ocasionarle sufrimiento alguno. En cambio, las potencias sensitivas, cuyos objetos son las cosas corpóreas, podían sufrir daño por lesión del cuerpo. Por eso hubo dolor sensible en Cristo, cuando sufría el cuerpo. Y así como los sentidos perciben las lesiones del cuerpo como nocivas, también la imagi-

Capitulum CCXXXII
De passibilitate animae Christi

Quia vero anima est forma corporis, consequens est ut patiente corpore, etiam anima quodam modo patiatur; unde pro statu illo quo Christus corpus passibile habuit, etiam anima eius passibilis fuit. Est autem considerandum quod duplex est animae passio: una quidem ex parte corporis, alia vero ex parte obiecti; quod in una aliqua potentiarum considerari potest, sic enim se habet anima ad corpus sicut pars animae ad partem corporis. Potentia autem visiva patitur quidem ab obiecto, sicut cum ab excellenti fulgido visus obtunditur; ex parte vero organi, sicut cum laesa pupilla hebetatur visus. Si igitur consideretur passio animae Christi ex parte corporis, sic tota anima patiebatur corpore patiente. Est enim anima forma corporis secundum suam essentiam, in essentia vero animae omnes potentiae radicantur: unde relinquitur quod corpore patiente quaelibet potentia animae quodam modo pateretur.

Si vero consideretur animae passio ex parte obiecti, non omnis potentia animae patiebatur, secundum quod passio proprie sumpta nocumentum importat: non enim ex parte obiecti cuiuslibet potentiae poterat aliquid esse nocivum. Iam enim supra dictum est quod anima Christi perfecta Dei visione fruebatur. Superior igitur ratio animae Christi, quae rebus aeternis contemplandis et consulendis inhaeret, nihil habebat adversum aut repugnans ex quo aliqua nocumenti passio in ea locum haberet. Potentiae vero sensitivae, quarum obiecta sunt res corporeae, habere poterant aliquod nocumentum ex corporis laesione: unde sensibilis dolor in Christo fuit corpore patiente. Et quia

nación interior las percibe como dañinas, y se puede producir tristeza interior incluso cuando no se está sintiendo dolor en el cuerpo. Y afirmamos que este sentimiento de tristeza se dio en Cristo, y no sólo en la imaginación. La razón inferior también percibe las cosas que perjudican al cuerpo y, por eso, también pudo darse en Cristo un sentimiento de tristeza originado por la reflexión de la razón inferior, que se refiere a las cosas temporales, cuando esta razón inferior consideraba la muerte o alguna otra lesión corporal como nocivas y contrarias al apetito natural.

También el amor que hace de dos hombres casi una unidad, ocasiona que uno pueda sentir tristeza no sólo por lo que percibe como nocivo para él con la imaginación y la razón inferior, sino también lo que ve como dañino para quienes ama. A Cristo le producía tristeza el conocer el peligro de culpa y de pena que amenazaba a quienes amaba, por lo que no sufría solamente por sí mismo sino también por los demás. Aunque el amor al prójimo pertenece de algún modo a la razón superior, por cuanto se ama al prójimo con caridad por Dios, en Cristo la razón superior no pudo sentir tristeza por las carencias de los prójimos como la puede sentir nuestra razón superior. Como la razón superior de Cristo disfrutaba de la visión plena de Dios, comprendía todo lo referente a las carencias de los demás como está contenido en la sabiduría divina, según la cual está debidamente ordenado tanto el permitir que alguien peque como el que sea castigado por el pecado. Por eso ni el alma de Cristo ni la de ningún bienaventurado que está viendo a Dios, pueden sentir tristeza por las carencias del prójimo. Otra cosa es en los viadores, que no alcanzan a ver la razón de la sabiduría. Éstos se entristecen según la razón superior por las carencias de los demás, pues piensan que pertenece al honor de Dios y exaltación de la fe que se salven algunos que, no obstante, se condenan. Así pues, por las mismas cosas que Cristo

laesio corporis sicut a sensu sentitur noxia, ita etiam interior imaginatio eam ut nocivam apprehendit, unde sequitur interior tristitia etiam cum dolor in corpore non sentitur: et hanc etiam passionem tristitiae dicimus in Christo fuisse. Non solum autem imaginatio, sed etiam inferior ratio nociva corporis apprehendit; et ideo etiam ex apprehensione inferioris rationis, quae circa temporalia versatur, poterat passio tristitiae locum in Christo habere, in quantum scilicet mortem et aliam corporis laesionem inferior ratio apprehendebat ut noxiam et appetitui naturali contrariam.

Contingit autem ex amore qui facit duos homines quasi unum, ut aliquis tristitiam patiatur non solum ex hiis quae per imaginationem vel per inferiorem rationem apprehendit ut sibi nociva, sed etiam ex hiis quae apprehendit ut noxia aliis quos amat. Unde ex hoc tristitiam Christus patiebatur quod aliis, quos ex caritate amabat, periculum imminere cognoscebat culpae vel poenae, unde non solum sibi, sed etiam aliis doluit. Et quamvis dilectio proximi ad superiorem rationem quodam modo pertineat, in quantum proximus ex caritate diligitur propter Deum, superior tamen ratio in Christo de proximorum defectibus tristitiam habere non potuit, sicut in nobis habere potest. Quia enim superior ratio Christi plena Dei visione fruebatur, hoc modo apprehendebat quicquid ad aliorum defectus pertinet secundum quod in divina sapientia continetur, secundum quam decenter ordinatum existit et quod aliquis peccare permittitur, et quod pro peccato punitur. Et ideo nec anima Christi, nec aliquis beatus Deum videns, de defectibus proximorum tristitiam pati potest. Secus autem est in viatoribus, qui ad rationem sapientiae videndam non attingunt; hii enim etiam secundum rationem superiorem de defectibus aliorum tristantur, dum ad honorem Dei et exaltationem fidei pertinere existimant quod aliqui salventur, qui tamen damnantur. Sic igitur de eisdem de quibus Christus dolebat secundum sensum, imaginationem et rationem inferiorem,

sufría con los sentidos, con la imaginación y con la razón inferior, gozaba con la razón superior, porque las refería al orden de la sabiduría divina. Y como relacionar una cosa con otra es tarea propia de la razón, suele decirse[95] que la razón de Cristo rechazaba ciertamente la muerte si la consideraba en su naturaleza, porque es odiosa por naturaleza, pero deseaba padecerla si consideraba su razón de ser.

Y del mismo modo que en Cristo hubo tristeza, también se dieron los demás sufrimientos originados por la tristeza como el temor, la ira, etc. Las cosas que nos producen tristeza cuando están presentes, nos causan temor cuando las vemos futuras; y cuando alguien nos molesta hiriéndonos, nos airamos contra él. Pero en Cristo estas pasiones fueron distintas de las nuestras. En nosotros normalmente se adelantan al dictamen de la razón y, a veces, lo desbordan. En Cristo, en cambio, nunca se adelantaban al dictamen de la razón ni sobrepasaban la medida establecida por la razón; en él, el apetito inferior, que es el sujeto de la pasión, únicamente se movía en la medida que le mandaba moverse la razón. Podía, por tanto, suceder que el alma de Cristo rechazara con la razón inferior algo que deseaba con la razón superior. Pero no había pugna de apetitos en él, ni rebelión de la carne contra el espíritu, como ocurre en nosotros cuyo apetito inferior sobrepasa el dictamen y la moderación de la razón. En Cristo, el apetito inferior se movía según el dictamen de la razón, porque permitía que cada una de las potencias realizara su propio movimiento del modo que convenía a Cristo.

Después de haber visto esto, queda claro que la razón superior de Cristo toda entera gozaba y se alegraba con su objeto, pues de él no podía surgir ningún motivo de tristeza; pero toda ella sufría por parte del sujeto, como acabamos de decir. Este gozo no disminuía el sufrimiento, ni el sufrimiento impedía la delectación, pues no había flujo de una

secundum superiorem gaudebat, in quantum ea ad ordinem divinae sapientiae referebat. Et quia referre aliquid ad alterum est proprium opus rationis, ideo solet dici quod mortem ratio Christi refugiebat quidem si consideretur ut natura, quia scilicet naturaliter est mors odibilis: volebat tamen eam pati, si consideretur ut ratio.

Sicut autem in Christo fuit tristitia, ita etiam et aliae passiones quae ex tristitia oriuntur, ut puta timor, ira et huiusmodi. Ex hiis enim quae tristitiam praesentia ingerunt, timor in nobis causatur dum futura aestimantur; et dum aliquo laedente contristati sumus, contra eum irascimur. Hae tamen passiones aliter fuerunt in Christo quam in nobis. In nobis enim plerumque iudicium rationis praeveniunt, et interdum modum rationis excedunt; in Christo autem numquam praeveniebant iudicium rationis, nec modum a ratione taxatum excedebant, sed tantum movebatur inferior appetitus, qui est passioni subiectus, quantum ratio ordinabat eum debere moveri. Poterat igitur contingere quod secundum inferiorem partem anima Christi refugiebat aliquid quod secundum superiorem optabat. Non tamen erat contrarietas appetituum in ipso, vel rebellio carnis ad spiritum, quae in nobis contingit ex hoc quod appetitus inferior iudicium et modum rationis transcendit; sed in Christo movebatur secundum iudicium rationis, in quantum permittebat unicuique inferiorum virium moveri proprio motu, secundum quod Christum decebat.

Hiis igitur consideratis manifestum est quod superior ratio Christi tota quidem fruebatur et gaudebat per comparationem ad suum obiectum, non enim ex hac parte aliquid ei occurrere poterat quod esset tristitiae causa; sed etiam tota patiebatur ex parte subiecti, ut supra dictum est. Nec illa fruitio minuebat passionem, nec passio impe-

[95] Por ejemplo BUENAVENTURA, *Super Sent.* l.3 d.16 a.2 q.1.

parte a otra, sino que cada una de las potencias podía realizar lo que le era propio, como ya hemos dicho (c.231).

Capítulo 233
La oración de Cristo

Como la oración es la expresión de un deseo, podemos pensar que por deseos distintos surgió la oración que Cristo formuló cuando se acercaba la pasión, al decir (Mt 26,39): *Padre, si es posible, pase de mí este cáliz, pero no se haga como yo quiero, sino como quieres tú.* La expresión *pase de mí este cáliz*, muestra un impulso del apetito inferior, con el que todos rechazamos la muerte y deseamos la vida. Cuando dijo *pero no se haga como yo quiero, sino como quieres tú*, muestra un impulso de la razón superior que tiene en cuenta todas las cosas como están bajo el control de la sabiduría divina. Y a esto pertenecen también las palabras *si es posible*, que indican que sólo es posible lo que se ajusta a la determinación de la voluntad divina. Y aunque el cáliz de la pasión no pasó de él sin que lo bebiera, no debe decirse que su oración no fue escuchada, pues según el Apóstol en Heb 5,7, en todo *fue escuchado por su reverencia.* Y puesto que, como dijimos al comienzo de capítulo, la oración es la expresión de un deseo, propiamente oramos lo que propiamente deseamos, y por eso también el deseo de la oración de los justos tiene fuerza ante Dios, según dice el Salmo (9,17): *El Señor escucha el deseo de los pobres.* Queremos propiamente lo que queremos con la razón superior, a la que pertenece consentir con lo que se hace. Por eso Cristo pidió propiamente que se cumpliera la voluntad del Padre y no que pasara de él el cáliz, porque tampoco lo había querido propiamente sino sólo según la parte inferior, como hemos dicho.

diebat fruitionem, cum non fieret redundantia ex una potentia in aliam, sed quaelibet potentiarum permitteretur agere quod sibi proprium erat, sicut iam supra dictum est.

Capitulum CCXXXIII
De oratione Christi

Quia vero oratio est desiderii expositiva, ex diversitate appetituum ratio sumi potest orationis quam Christus imminente passione proposuit dicens Matth. 26, 39 «Pater, si fieri potest, transeat a me calix iste: verumptamen non sicut ego volo, sed sicut tu vis». In hoc enim quod ait «transeat a me calix iste», motum inferioris appetitus et naturalis designat, quo naturaliter unusquisque refugit mortem et appetit vitam; in hoc autem quod dicit «verumtamen non sicut ego volo, sed sicut tu vis», exprimit motum superioris rationis omnia considerantis prout sub ordinatione divinae sapientiae continentur. Ad quod etiam pertinet quod dicit «si fieri potest», hoc solum fieri posse demonstrans quod secundum ordinem divinae voluntatis procedit. Et quamvis calix passionis non transivierit ab eo quin ipsum biberit, non tamen dici debet quod eius oratio exaudita non fuerit; nam secundum Apostolum Hebr. 5, 7, in omnibus «exauditus est pro sua reverentia». Cum enim oratio, ut dictum est, sit desiderii expositiva, illud simpliciter oramus quod simpliciter volumus: unde et desiderium iustorum orationis vim obtinet apud Deum, secundum illud Psalmi «Desiderium pauperum exaudivit Dominus». Illud autem simpliciter volumus quod secundum rationem superiorem appetimus, ad quam solam pertinet consentire in opus. Et ideo simpliciter oravit Christus ut Patris voluntas fieret, non autem quod calix ab eo transiret, quia nec hoc simpliciter voluit sed secundum inferiorem partem, ut dictum est.

Capítulo 234

La sepultura de Cristo

Por causa del pecado le alcanzan al hombre otras carencias después de la muerte referentes al cuerpo y referentes al alma. Por parte del cuerpo, ser devuelto a la tierra de donde había sido tomado. Esta deficiencia la apreciamos en nosotros en dos cosas: en la colocación y en la descomposición. En la colocación, porque el cuerpo muerto es sepultado bajo tierra. En la descomposición, porque los elementos de los que estaba compuesto se separan. Una de estas carencias la quiso padecer Cristo, que su cuerpo fuera depositado bajo tierra; pero no padeció la otra, que su cuerpo se disgregara en tierra. Por eso dijo de él el Salmo (15,10): *No harás a tu santo conocer la corrupción*, es decir la putrefacción. La razón de esto es que el cuerpo de Cristo tomó la materia de la naturaleza humana, pero su formación no fue por virtud humana sino por virtud del Espíritu Santo. Por eso aceptó, por la sustancia de la materia, ser sepultado, destino que se suele dar a los cuerpos muertos, pues a los cuerpos les corresponde por naturaleza el lugar de su elemento predominante, pero no quiso aceptar la corrupción del cuerpo que había sido fabricado por el Espíritu Santo, porque en esto era diferente de los demás hombres.

Capítulo 235

El descenso de Cristo a los infiernos

El pecado ha ocasionado en los hombres, en lo referente al alma, que desciendan a los infiernos, y no sólo en cuanto al lugar sino

Capitulum CCXXXIV

De sepultura Christi

Consequuntur autem hominem ex peccato post mortem alii defectus, et ex parte corporis, et ex parte animae. Ex parte corporis quidem, quod corpus redditur terrae ex qua sumptum est; hic autem defectus in nobis quidem secundum duo attenditur, scilicet secundum positionem et secundum resolutionem. Secundum positionem quidem, in quantum corpus mortuum sub terra ponitur sepultum; secundum resolutionem vero, in quantum corpus in elementa resolvitur ex quibus est compactum. Horum autem defectuum primum quidem Christus pati voluit, ut scilicet corpus eius sub terra poneretur; alium autem defectum passus non fuit, ut scilicet corpus eius in terram resolveretur: unde de ipso Psalmus dicit «Non dabis sanctum tuum videre corruptionem», id est corporis putrefactionem. Huius autem ratio est quia corpus Christi materiam sumpsit de natura humana, sed formatio eius non fuit virtute humana sed virtute Spiritus Sancti. Et ideo propter substantiam materiae subterraneum locum, qui corporibus mortuis deputari consuevit, voluit pati: locus enim corporibus debetur secundum naturam praedominantis elementi; sed dissolutionem corporis per Spiritum Sanctum fabricati pati non voluit, quia quantum ad hoc ab aliis hominibus differebat.

Capitulum CCXXXV

De descensu Christi ad inferos

Ex parte vero animae sequitur in hominibus ex peccato post mortem ut ad infernum descendant, non solum quantum ad locum sed etiam quantum ad poenam. Sicut autem

también en cuanto a la pena. Así como el cuerpo de Cristo estuvo bajo tierra en cuanto al lugar, pero sin el defecto de la corrupción, también el alma de Cristo descendió a los infiernos en cuanto al lugar, pero no para padecer pena allí, sino para liberar de la pena a quienes estaban allí detenidos por el pecado del primer padre. Este pecado ya había sido completamente satisfecho con el padecimiento de su muerte. Por eso, no le faltaba nada por sufrir después de la muerte, pero descendió a los infiernos localmente sin ningún padecimiento penal, para mostrarse como liberador de vivos y muertos. Y por eso también se dice[96] que *fue el único libre entre los muertos*, porque su alma no estuvo sometida a pena en el infierno, ni su cuerpo fue sometido a la corrupción. Aunque, cuando Cristo descendió a los infiernos, liberó a quienes estaban retenidos allí por el pecado del primer padre, dejó a quienes estaban en ese lugar castigados por sus propios pecados. Por eso se dice[97] que mordió el infierno, pero no lo ingirió, porque liberó a una parte y dejó la otra. A estas carencias de Cristo se refiere el Símbolo cuando dice: *Padeció bajo Poncio Pilato, fue crucificado, muerto y sepultado, y descendió a los infiernos.*

Capítulo 236

La resurrección de Cristo y el momento de la resurrección

Porque Cristo liberó al género humano de los males derivados del pecado del primer padre, fue conveniente que así como soportó nuestros males para librarnos de ellos, aparecieran en él las primicias de la repa-

corpus Christi fuit quidem sub terra secundum locum, non autem secundum concomitantem resolutionis defectum, ita et anima Christi descendit quidem ad inferos secundum locum, non autem ut ibi poenam subiret, sed magis ut alios a poena absolveret qui propter peccatum primi parentis illuc detinebantur, pro quo plene iam satisfecerat mortem patiendo: unde post mortem nihil ei patiendum restabat, sed absque omni poenae passione localiter ad infernum descendit, ut se vivorum et mortuorum liberatorem ostenderet. Et hinc etiam dicitur quod 'solus inter mortuos fuit liber', quia nec anima eius in inferno subiacuit poenae, nec corpus eius in sepulcro corruptioni. Quamvis autem Christus descendens ad inferos, eos liberaverit qui pro peccato primi parentis ibi tenebantur, illos tamen reliquit qui pro peccatis propriis ibidem poenis erant addicti; et ideo dicitur momordisse infernum, non absorbuisse, quia scilicet partem liberavit, et partem dimisit. Hos igitur Christi defectus Symbolum fidei tangit, cum dicit 'Passus sub Pontio Pilato, crucifixus, mortuus et sepultus, descendit ad inferos'.

Capitulum CCXXXVI

De resurrectione et tempore resurrectionis Christi

Quia ergo per Christum humanum genus liberatum est a malis quae ex peccato primi parentis derivata erant, oportuit quod sicut ipse mala nostra sustinuit ut ab eis nos liberaret, ita etiam reparationis humanae per ipsum factae in eo primitiae appare-

[96] Pedro Lombardo, *Sententiae* l.3 d.21 c.1; cf. Agustín, *Enarr. Ps.* in Ps 87,6: ML 37,1111; CCL 39,1210; BAC XXI 276.
[97] Cf. Gregorio, *In Evang.* l.2 hom.22 n.2: ML 76,1177C.

ración humana que él mismo hizo. Con ello, Cristo se nos propone de ambos modos como signo de salvación. Su pasión nos lleva a considerar hasta dónde hemos caído por el pecado, y qué castigo merecemos para liberarnos de él. La exaltación de Cristo nos permite considerar qué podemos esperar gracias a él. Por tanto, después de haber vencido a la muerte que provenía del pecado del primer padre, fue el primero en resucitar a la vida inmortal, para que así como en Adán, que fue el primero que pecó, apareció la vida mortal, en Cristo, que fue el primero que pagó por el pecado, apareciera la vida inmortal. Habían vuelto ciertamente a la vida algunos antes que Cristo, resucitados por él mismo o por profetas, mas tendrían que morir otra vez; pero (Rom 6,9) *Cristo una vez resucitado de entre los muertos, ya no muere.* De ahí que por ser el primero que se libró de la necesidad de morir, es llamado (1 Cor 15,20) el primero de entre los muertos y primicia de los que duermen, porque fue el primero que se levantó del sueño de la muerte, habiendo quebrado su yugo.

Su resurrección no debió retrasarse ni tampoco producirse de inmediato después de la muerte. Si hubiera vuelto inmediatamente a la vida, no habría podido comprobarse que su muerte era verdadera. Si la resurrección hubiera tardado mucho tiempo, no habría aparecido la señal de que la muerte había sido vencida en él, ni se habría dado a los hombres la esperanza de que él los libraría de la muerte. Por eso aplazó la resurrección hasta el tercer día, porque este tiempo parecía suficiente para comprobar la verdad de la muerte y no era demasiado amplio para destruir la esperanza. Si se hubiera dilatado más, la esperanza de los fieles se habría debilitado. Ya algunos, como si les faltara la esperanza, decían el tercer día, según se recoge en el último capítulo de Lucas (24,21): *Esperábamos que él fuera quien iba a redimir a Israel.*

Pero Cristo no permaneció muerto tres días enteros. Se dice que estuvo en el seno de la tierra tres días y tres noches según ese modo de

rent; ut utroque modo Christus proponeretur nobis in signum salutis, dum ex eius passione consideramus quid pro peccato incurrimus et quid nobis patiendum est ut a peccato liberemur, et per eius exaltationem consideramus quid nobis per ipsum sperandum proponitur. Superata igitur morte quae ex peccato primi parentis provenerat, primus ad immortalem vitam resurrexit: ut sicut in Adam peccante primo mortalis vita apparuit, ita in Christo pro peccato satisfaciente primo immortalis vita appareret. Redierant quidem ad vitam alii ante Christum, vel ab eo vel a prophetis suscitati, tamen iterum morituri; sed (Rom 6, 9) «Christus resurgens ex mortuis iam non moritur», unde quia primus necessitatem moriendi evasit, dicitur (1 Cor 15, 20) princeps mortuorum et «primitiae dormientium», quia scilicet primus a somno mortis surrexit, iugo mortis excusso.

Eius autem resurrectio non tardari debuit, nec statim post mortem esse. Si enim statim post mortem redisset ad vitam, mortis veritas comprobata non fuisset; si vero diu resurrectio tardaretur, signum superatae mortis in eo non appareret, nec hominibus daretur spes ut per ipsum liberarentur a morte. Unde resurrectionem usque ad tertium diem distulit, quia hoc tempus et satis sufficiens videbatur ad mortis veritatem comprobandam, nec erat nimis prolixum ad spem liberationis tollendam. Nam si amplius dilata fuisset, iam fidelium spes debilitationem paterctur, unde et quasi deficiente iam spe quidam dicebant tertia die, Lucae ult. (24,21) «Nos sperabamus quod ipse redempturus esset Israel».

Non tamen per tres integros dies Christus mortuus remansit. Dicitur tamen tribus diebus et tribus noctibus in corde terrae fuisse illo modo locutionis quo pars pro toto

hablar en el que se toma la parte por el todo. Como cada día natural consta de un día y una noche, cada una de las partes del día o de la noche en que Cristo estuvo muerto, se dice que lo estuvo el día entero. En la Escritura se suele contar la noche con el día siguiente, porque los hebreos calculan el tiempo por el movimiento de la luna, que comienza a aparecer por la tarde. Cristo estuvo en el sepulcro la última parte del viernes, que si se cuenta con la noche precedente es un día artificial, y la noche un único día natural. Permaneció en el sepulcro la noche que siguió al viernes y el sábado entero, con lo que resultan dos días. También estuvo muerto en el sepulcro la noche siguiente, la que precede al domingo, día en que resucitó, ya fuera a media noche, como sugiere Gregorio[98], o al amanecer como señalan otros[99]. Así, tanto si se cuenta toda la noche como una parte de ella junto con el día siguiente, el domingo, resulta un tercer día natural.

Y no carece de misterio que quisiera resucitar el día tercero, fue para mostrar que resucitó por virtud de toda la Trinidad: por eso unas veces se dice que el Padre le resucitó, y otras, que él mismo resucitó por su propio poder. Esto no es contradictorio, pues es el mismo el poder del Padre, el del Hijo y del Espíritu Santo. También muestra que la reparación de la vida no se hizo el primer día del mundo, es decir, en el tiempo de la ley natural, ni el segundo día, en el período de la ley mosaica, sino el tercer día, en la edad de la gracia. También hubo una razón para que Cristo permaneciera en el sepulcro un día entero y dos noches enteras, pues Cristo asumió uno solo de nuestros males, la pena, y destruyó nuestros dos males, la culpa y la pena, significadas por las dos noches[100].

poni solet. Cum enim ex die et nocte unus naturalis dies constituatur, quacumque parte diei vel noctis computata Christus fuit in morte, tota illa die dicitur in morte fuisse. Secundum autem Scripturae consuetudinem nox cum sequenti die computatur, eo quod Hebrei tempora secundum cursum lunae observant, quae de sero incipit apparere. Fuit autem Christus in sepulcro ultima parte sextae feriae, quae si cum nocte praecedenti computetur, erit dies artificialis et nox quasi dies unus naturalis; nocte vero sequente sextam feriam cum integra die sabbati fuit in sepulcro, et sic sunt duo dies. Iacuit etiam mortuus in sepulcro in sequenti nocte, quae praecedit diem dominicum, in qua resurrexit vel media nocte secundum Gregorium, vel diluculo secundum alios: unde si computetur vel tota nox, vel pars eius cum sequenti die dominico, erit dies tertius naturalis.

Nec vacat a mysterio quod tertia die resurgere voluit, ut per hoc manifestetur quod virtute totius Trinitatis resurrexit, unde et quandoque dicitur Pater eum resuscitasse, quandoque autem quod ipse propria virtute surrexit: quod non est contrarium, cum eadem sit virtus divina Patris et Filii et Spiritus Sancti; et ut etiam ostenderetur quod reparatio vitae non fuit facta in prima die saeculi, id est sub lege naturali, nec secunda die, id est sub lege mosayca, sed tertia die, id est tempore gratiae. Habet etiam rationem quod Christus una die integra et duabus noctibus integris iacuit in sepulcro: quia Christus una vetustate quam suscepit, scilicet poenae, duas nostras vetustates consumpsit, scilicet culpae et poenae, quae per duas noctes significantur.

---

[98] Cf. *In Evang.* l.2 hom.21 n.7: ML 76,1173C.

[99] Cf. AGUSTÍN, *De Trin.* l.4 c.6: ML 42,894; CCL 50,174; BAC V 341.

[100] Cf. *Glossa ordinaria* super Rom. 6,6: ML 114,488B y *Glossa Petri Lombardi*, ibíd.: ML 191,1405A-B.

Capítulo 237

Cualidades de Cristo resucitado

Cristo recuperó para el género humano no sólo lo que Adán había perdido con su pecado, sino también lo que habría podido alcanzar con sus merecimientos. La eficacia de los merecimientos de Cristo fue mucho mayor que la que tenía el hombre antes del pecado. Adán con su pecado cayó en la necesidad de morir, y perdió el poder no morir. Cristo no sólo destruyó la necesidad de morir, sino que además adquirió la necesidad de no morir. Por eso el cuerpo de Cristo después de la resurrección se tornó impasible e inmortal, no por poder no morir como el primer hombre, sino por ser completamente incapaz de morir. Esto mismo esperamos también para nosotros en el futuro. Y el alma de Cristo, que antes de la muerte era pasible por los padecimientos del cuerpo, una vez hecho impasible el cuerpo, se volvió también impasible. Como ya se había completado el misterio de la redención humana, por el que la gloria de la fruición estaba concentrada excepcionalmente en la parte superior del alma sin llegar a las partes inferiores ni al cuerpo, para que unas y otro pudieran hacer y padecer lo que les era propio; por eso, igual que el cuerpo fue del todo glorificado con la comunicación de la gloria de la parte superior del alma, también sus otras facultades inferiores fueron glorificadas. Cristo que antes de la pasión era comprensor por la fruición del alma y viador por la pasibilidad del cuerpo, después de la resurrección ya no fue viador, sino únicamente comprensor.

Capitulum CCXXXVII

De qualitate Christi resurgentis

Non solum autem Christus recuparavit humano generi quod Adam peccando amiserat, sed etiam hoc ad quod Adam merendo pervenire potuisset. Multo enim maior fuit Christi efficacia ad merendum, quam hominis ante peccatum. Incurrit siquidem Adam peccando necessitatem moriendi, amissa facultate qua mori non poterat si non peccaret; Christus autem non solum necessitatem moriendi exclusit, sed etiam necessitatem non moriendi acquisivit: unde corpus Christi post resurrectionem factum est impassibile et immortale, non quidem sicut primi hominis potens non mori, sed omnino non potens mori, quod in futurum de nobis ipsis expectamus. Et quia anima Christi ante mortem passibilis erat secundum corporis passionem, consequens etiam est ut corpore impassibili facto, et anima impassibilis redderetur. Et quia iam impletum erat humanae redemptionis mysterium, propter quod dispensative continebatur fruitionis gloria in superiori animae parte ne fieret redundantia ad inferiores partes et ad ipsum corpus, sed permitteretur unumquodque agere aut pati quod sibi proprium erat: consequens fuit ut iam per redundantiam gloriae a superiori animae parte totaliter corpus glorificaretur, et inferiores animae vires; et inde est quod cum ante passionem Christus esset et comprehensor propter fruitionem animae, et viator propter corporis passibilitatem, iam post resurrectionem viator ultra non fuerit, sed solum comprehensor.

Capítulo 238

Demostración de la resurrección de Cristo

Dado que, como hemos dicho (c.236), Cristo anticipó la resurrección para apoyar nuestra esperanza y que esperáramos resucitar también nosotros, fue necesario para reforzar esta esperanza que se manifestaran con pruebas adecuadas su resurrección y sus cualidades de resucitado. Pero no manifestó su resurrección indistintamente a todos, como había mostrado su humanidad y su pasión, sino únicamente a los testigos predeterminados por Dios, a los discípulos que había elegido para lograr la salvación de los hombres. El estado de resucitado, como hemos dicho (c.237), pertenece a la gloria de comprensor, y este conocimiento no corresponde a todos, sino solamente a quienes se hicieron dignos de él. A éstos Cristo les mostró su resurrección y su gloria de resucitado.

Manifestó la gloria de la resurrección mostrando que había resucitado el mismo que había muerto, idéntico tanto en naturaleza y en supuesto. Idéntico en naturaleza, porque demostró que tenía verdadero cuerpo humano al permitir a los discípulos que lo palparan y vieran, cuando les dijo, en el último capítulo de Lucas (24,39): *Palpad y ved, porque un espíritu no tiene carne y huesos como veis que tengo yo.* Lo manifestó también realizando actos propios de la naturaleza humana, comiendo y bebiendo con los discípulos, andando y hablando muchas veces con ellos. Estos actos son propios de un hombre vivo. Si bien esa comida no fue por necesidad, pues los cuerpos incorruptibles de los resucitados ya no necesitarán alimentos, porque en ellos no habrá un desgaste que haya que restablecer con el alimento. Por eso tampoco el alimento tomado por Cristo se transformó para nutrir su cuerpo, sino que quedó en la natu-

Capitulum CCXXXVIII

Quomodo convenientibus argumentis Christi resurrectio demonstratur

Et quia, ut dictum est, Christus resurrectionem anticipavit ut eius resurrectio argumentum nobis spei existeret, ut nos etiam resurgere speraremus, oportuit ad spem resurrectionis fundandam, ut eius resurrectio, nec non et resurgentis qualitas, congruentibus indiciis manifestaretur. Non autem omnibus indifferenter suam resurrectionem manifestavit, sicut humanitatem et passionem, sed solis testibus praeordinatis a Deo, scilicet discipulis quos elegerat ad procurandam humanam salutem. Nam status resurrectionis, ut dictum est, pertinet ad gloriam comprehensoris, cuius cognitio non debetur omnibus, sed hiis tantum qui se dignos reddiderunt. Manifestavit autem eis Christus et veritatem resurrectionis, et gloriam resurgentis.

Veritatem quidem resurrectionis manifestavit ostendendo quod idem ipse qui mortuus fuerat resurrexit, et quantum ad naturam et quantum ad suppositum. Quantum ad naturam quidem, quia se verum corpus humanum habere demonstravit, dum ipsum palpandum et videndum discipulis praebuit, quibus dixit Lucae ult.: «Palpate et videte, quia spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere». Manifestavit etiam exercendo actus qui naturae humanae conveniunt, cum discipulis suis manducans et bibens, et cum eis multociens loquens et ambulans, qui sunt actus hominis viventis; quamvis illa comestio necessitatis non fuerit, non enim incorruptibilia resurgentium corpora ulterius cibo indigebunt, cum in eis nulla fiat deperditio quam oporteat per cibum restaurari. Unde et cibus a Christo assumptus non cessit in corporis eius nutri-

raleza que tenía previamente. Con todo, al comer y beber demostró que era verdadero hombre.

También mostró que era idéntico en el supuesto el que había muerto, porque les enseñó en su cuerpo las huellas de su muerte, las cicatrices de las heridas. Por eso le dice a Tomás, en Jn 20,27: *Trae aquí tu dedo, mete tu mano en mi costado*, «y comprueba el lugar de los clavos»[101]. En el capítulo último (24,39) de Lucas dijo a los discípulos: *Mirad mis manos y mis pies, que soy yo mismo.* También fue por concesión que quedaran en su cuerpo las cicatrices de las heridas, para probar con ellas la verdad de la resurrección, porque el cuerpo resucitado incorruptible debería estar íntegro. Aunque puede decirse que también en los mártires se mostrarán las huellas de las heridas como condecoraciones por su virtud. También muestra que es el mismo según el supuesto tanto por el modo de hablar como por las acciones con que suelen ser reconocidos los hombres. Por eso lo reconocieron los discípulos en la fracción del pan, como se dice en el capítulo último de Lucas (c.24,30-31), y él mismo les anunció que se aparecería en Galilea, donde solía tratar con ellos.

Manifestó la gloria de resucitado cuando entró donde estaban con las puertas cerradas, en Juan 20,19, y cuando se ocultó de su vista, en último capítulo de Lucas (24,31). Es propio de la gloria del cuerpo resucitado poder aparecerse a unos ojos no gloriosos cuando quiere, y no aparecerse cuando no quiere. Si hubiera mostrado del todo la peculiar condición del cuerpo resucitado, habría perjudicado la fe en la resurrección, porque la inmensidad de su gloria habría impedido reconocer que era de la misma naturaleza. Todo esto también lo mostró no sólo con signos visibles, sino también con señales inteligibles cuando les abrió los sen-

mentum, sed fuit resolutum in praeiacentem materiam. Verumptamen ex hoc ipso quod comedit et bibit, se verum hominem demonstravit.

Quantum vero ad suppositum, ostendit se esse eundem qui mortuus fuerat, per hoc quod indicia suae mortis eis in suo corpore demonstravit, scilicet vulnerum cicatrices; unde ditit Thomae, Io. 20, 27: «Infer digitum tuum huc et mitte manum tuam in latus meum» et cognosce loca clavorum; et Lucae ult. Dixit discipulis: «Videte manus meas et pedes meos, quia ego ipse sum». Quamvis hoc etiam dispensationis fuerit quod cicatrices vulnerum in suo corpore reservavit, ut per eas resurrectionis veritas probaretur: corpori enim incorruptibili resurgenti debetur omnis integritas. Licet dici possit quod etiam in martyribus quaedam indicia praecedentium vulnerum apparebunt cum quodam decore in testimonium virtutis. Ostendit etiam se esse eundem secundum suppositum et ex modo loquendi, et ex aliis consuetis operibus ex quibus homines recognoscuntur: unde et discipuli recognoverunt eum in fractione panis, Lucae ult. (24, 30-31), et ipse etiam, in Galilea appariturum se eis denunciavit, ubi cum eis erat solitus conversari.

Gloriam vero resurgentis manifestavit dum ianuis clausis ad eos intravit, Io. 20, 19, dum ab oculis eorum evanuit, Lucae ult. (24, 31). Hoc enim pertinet ad gloriam corporis resurgentis, ut in potestate habeat apparere oculo non glorioso quando vult, vel non apparere quando voluerit. Quia tamen resurrectionis fides difficultatem habebat, propterea per plura indicia veritatem resurrectionis quam gloriam resurgentis corporis demonstravit. Nam si inusitatam conditionem glorificati corporis totaliter demonstrasset, fidei resurrectionis praeiudicium attulisset, quia immensitas gloriae opinionem exclusisset ejusdem naturae. Haec etiam omnia non solum visibilibus signis,

[101] Antífona de la comunión del primer domingo después de Pascua.

tidos para que entendieran las Escrituras y les mostró con los escritos de los profetas que habría de resucitar.

Capítulo 239

Poder de la resurrección del Señor

Igual que Cristo destruyó nuestra muerte con su muerte, con su resurrección restauró nuestra vida. El hombre tiene dos muertes y dos vidas. Una es la muerte del cuerpo por la separación del alma, la otra es la muerte del alma por la separación de Dios. Por eso Cristo, en quien no tuvo lugar la segunda muerte, con la primera muerte que sufrió, la corporal, destruyó nuestras dos muertes, la corporal y la espiritual. Por contraposición podemos entender las dos vidas. Una es del cuerpo y se debe al alma, la llamamos vida de la naturaleza; la otra es del alma y es obra de Dios, ésta se llama de la justicia o de la gracia. Ésta se realiza por la gracia, por la cual Dios habita en nosotros, como se dice en Habacuc [102]: *Mi justo vive de la fe*. Según esto, también hay dos resurrecciones: una corporal, con la que el alma se une de nuevo al cuerpo; la otra espiritual, con la que el alma se une de nuevo a Dios. Esta segunda resurrección no tuvo lugar en Cristo, porque su alma nunca estuvo separada de Dios por el pecado. Con su resurrección corporal, por tanto, fue la causa de nuestras dos resurrecciones, de la corporal y de la espiritual.

Es preciso considerar, como dice Agustín en *Sobre el evangelio de Juan* [103], que la Palabra de Dios resucita las almas, mientras que la Palabra hecha carne resucita los cuerpos, pues dar la vida a las almas es

sed etiam intelligibilibus documentis manifestavit, dum aperuit eorum sensum ut Scripturas intelligerent, et per Scripturas prophetarum se resurrecturum ostendit.

Capitulum CCXXXIX

De virtute resurrectionis dominicae

Sicut autem Christus sua morte mortem nostram destruxit, ita sua resurrectione vitam nostram reparavit. Est autem hominis duplex mors et duplex vita: una quidem mors est corporis per separationem ab anima, alia vero mors est animae per separationem a Deo. Christus igitur, in quo secunda mors locum non habuit, per primam mortem quam subiit, scilicet corporalem, utramque in nobis mortem destruxit, scilicet corporalem et spiritualem. Similiter autem per oppositum intelligitur duplex vita: una quidem corporis ab anima, quae dicitur vita naturae, alia animae a Deo, quae dicitur vita iustitiae vel vita gratiae: et haec est per fidem, per quam Deus habitat in nobis, secundum illud Habacuc: «Iustus autem meus ex fide vivit». Et secundum hoc etiam est duplex resurrectio: una corporalis, qua anima iterato coniungitur corpori; alia spiritualis, qua anima iterato coniungitur Deo. Et haec quidem secunda resurrectio in Christo locum non habuit, quia numquam eius anima fuit per peccatum separata a Deo. Per resurrectionem igitur suam corporalem utriusque resurrectionis, scilicet corporalis et spiritualis, nobis est causa.

Considerandum tamen est quod, sicut dicit Augustinus Super Iohannem, Verbum Dei resuscitat animas, sed Verbum caro factum resuscitat corpora: animam enim vivificare solius Dei est. Quia tamen caro assumpta a Verbo Dei est divinitatis eius

---

[102] Literalmente en Heb 10,38. Cf. Hab 2,4.
[103] Tract.19 n.15: ML 35,1552-1553; CCL 36,198; BAC XIII 513.

exclusivo de Dios. Pero como la carne asumida por la Palabra de Dios es instrumento de su divinidad, y el instrumento obra en virtud de la causa principal, ambas resurrecciones nuestras, la corporal y la espiritual, tienen su causa en la resurrección corporal de Cristo. Todas las obras salvíficas que nos fueron otorgadas en la carne de Cristo, fueron salvíficas por virtud de la divinidad que estaba unida a la carne; por eso el Apóstol, para mostrar que la resurrección de Cristo es la causa de nuestra resurrección espiritual, dice en Rom 4,25 que *fue entregado por nuestros pecados y resucitó por nuestra justificación.* Y que la resurrección de Cristo fue la causa de nuestra resurrección corporal, lo indica en 1 Cor 15,12: *Si Cristo resucitó, ¿cómo dicen algunos que los muertos no resucitan?* Muy acertadamente atribuye el Apóstol el perdón de los pecados a la muerte de Cristo y nuestra justificación a la resurrección. Así resalta la correspondencia y la semejanza del efecto con la causa. Igual que el pecado se abandona cuando es perdonado, Cristo con su muerte abandonó la vida pasible en la que estaba la semejanza del pecado. Cuando alguien es justificado, adquiere una nueva vida, también Cristo adquirió la novedad de la gloria cuando resucitó. Así pues, la muerte de Cristo es la causa del perdón de nuestro pecado tanto instrumentalmente efectiva, como sacramentalmente ejemplar y meritoria. Su resurrección fue la causa de nuestra resurrección efectiva instrumentalmente y sacramentalmente ejemplar, pero no meritoria, porque Cristo ya no era viador, y por tanto carecía de la capacidad de merecer para él, o bien porque la claridad de la resurrección fue el premio de la pasión, como muestra el Apóstol en Flp 2,8-11.

Así que es claro que se puede llamar (Col 1,18) a Cristo *el primogénito de los resucitados de entre los muertos.* Y no sólo por precedencia temporal, porque fue el primero que resucitó de acuerdo con lo dicho, sino también por precedencia causal, porque su resurrección es la causa de la resurrección de los demás, y por precedencia de dignidad, porque resucitó más glorioso que todos. El Símbolo de la fe recoge esta fe en la

instrumentum, instrumentum autem agit in virtute causae principalis, utraque resurrectio nostra, et spiritualis et corporalis, in corporalem. Christi resurrectionem refertur ut in causam. Omnia enim quae in Christi carne facta sunt nobis salutaria fuerunt virtute divinitatis unitae unde et Apostolus resurrectionem Christi causam nostrae spiritualis resurrectionis ostendens, dicit Ro. 4, 25 quod «traditus est propter peccata nostra, et resurrexit propter iustificationem nostram». Quod autem resurrectio Christi nostrae corporalis resurrectionis sit causa, ostendit 1 Cor. 15, 12 «Si Christus resurrexit, quomodo quidam dicunt quod mortui non resurgent?». Pulchre autem Apostolus peccatorum remissionem morti Christi attribuit, iustificationem vero nostram resurrectioni, ut designetur conformitas et similitudo effectus ad causam. Nam sicut peccatum deponitur cum remittitur, ita Christus moriendo deposuit passibilem vitam in qua erat similitudo peccati. Cum autem aliquis iustificatur, novam vitam adipiscitur: ita Christus resurgendo novitatem gloriae consecutus est. Sic igitur mors Christi causa est remissionis peccati nostri et effectiva instrumentaliter et exemplaris sacramentaliter et meritoria. Resurrectio autem Christi fuit causa resurrectionis nostrae effectiva quidem instrumentaliter et exemplaris sacramentaliter, non autem meritoria: tum quia Christus iam non erat viator, ut sibi mereri competeret, tum quia claritas resurrectionis fuit praemium passionis, ut per Apostolum patet, Phil. 2, 8-11.

Sic igitur manifestum est quod Christus potest dici 'primogenitus resurgentium ex mortuis', non solum ordine temporis, quia primus resurrexit secundum praedicta, sed etiam ordine causae, quia eius resurrectio est causa resurrectionis aliorum, et in ordine

resurrección de Cristo cuando dice: *Al tercer día resucitó de entre los muertos.*

Capítulo 240

El doble premio de la humillación: la resurrección y la ascensión

Porque, según dice el Apóstol[104], la exaltación de Cristo fue el premio de su humillación, fue conveniente que a su doble humillación correspondiera una doble exaltación. Se había humillado primero por el padecimiento de la muerte en la carne que había asumido. También se había humillado en cuanto al lugar, cuando su cuerpo fue depositado en un sepulcro y su alma descendió a los infiernos. A la primera humillación corresponde la gloria de la resurrección, con la cual regresó de la muerte a una vida inmortal. A la segunda humillación corresponde la exaltación de la ascensión. Por eso dice el Apóstol en Ef 4,10: *El que descendió es el mismo que ascendió por encima de todos los cielos.* Igual que se dice del Hijo de Dios que fue concebido, nació, padeció, murió, fue sepultado y resucitó según la naturaleza humana, no según la divina, también se dice que el Hijo de Dios ascendió al cielo según la naturaleza humana, no según la divina. Según la naturaleza divina nunca descendió del cielo, pues está siempre en todas partes. Por eso él mismo dijo en Jn 3,13: *Nadie subió al cielo sino el que bajó del cielo, el Hijo del hombre que está en el cielo.* Con esto se da a entender que se dice que descendió del cielo al asumir la naturaleza terrena, y que él permaneció siempre en el cielo. Y por eso también debemos considerar que Cristo solo, con su propia virtud, subió a los cielos. Ese lugar le correspondía, en razón de su origen,

dignitatis, quia prae cunctis gloriosior resurrexit. Hanc igitur fidem de resurrectione Christi Symbolum fidei continet dicens 'Tertia die resurrexit a mortuis'.

Capitulum CCXL

De duplici premio humiliationis scilicet resurrectione et ascensione

Quia vero secundum Apostolum exaltatio Christi praemium fuit humiliationis ipsius, conveniens fuit ut duplici eius humiliationi duplex exaltatio responderet. Humiliaverat namque se primo secundum mortis passionem in carne passibili quam assumpserat; secundo quantum ad locum, corpore posito in sepulcro et anima ad inferos descendente. Primae igitur humiliationi respondet gloria resurrectionis, in qua a morte ad vitam rediit immortalem; secundae autem humiliationi respondet exaltatio ascensionis, unde Apostolus dicit Eph. 4, 10 «Qui descendit, ipse est et qui ascendit super omnes caelos». Sicut autem de Filio Dei dicitur quod est conceptus, natus, passus, mortuus et sepultus, et resurrexit, non tamen secundum divinam naturam, sed secundum humanam: ita et de Filio Dei dicitur quod ascendit in caelum, non quidem secundum divinam naturam, sed secundum humanam. Nam secundum divinam naturam numquam a caelo discessit, semper ubique existens: unde ipse dicit Jo. 3, 13 «Nemo ascendit in caelum nisi qui de caelo descendit, Filius hominis qui est in caelo»; per quod datur intelligi quod sic descendisse de caelo dicitur naturam assumendo terrenam, quod tamen in caelo semper permansit. Ex quo etiam considerandum est quod solus Christus propria virtute caelos ascendit. Locus enim ille debebatur ei qui

[104] Cf. Flp 2,8-11.

a quien había descendido del cielo. Los demás no pueden ascender por sí mismos, sino por la virtud de Cristo, una vez hechos miembros suyos.

Y así como el subir a los cielos le correspondía según la naturaleza humana, también se añade algo más que le corresponde según la naturaleza divina: estar sentado a la derecha del Padre. En esto no debemos pensar en una derecha ni en un asiento corporal, sino que por ser la derecha el lado más noble del animal, con esa expresión se da a entender que el Hijo está sentado junto con el Padre, en nada inferior a él según la naturaleza divina, sino siendo completamente igual a él. Esto también puede ser atribuido al Hijo de Dios según la naturaleza humana. De este modo entendemos que según la naturaleza divina el Hijo de Dios está en el Padre con unidad de esencia, con él está en el único trono real, es decir con el mismo poder; y como suele sentarse al lado de los reyes la gente que participa algo del poder regio, y parece que es el más importante del reino aquel a quien el rey coloca a su derecha, con razón se dice que el Hijo de Dios está sentado a la derecha del Padre según la naturaleza humana, exaltado sobre toda criatura en la dignidad del reino celeste. En consecuencia, pertenece a Cristo estar sentado de ambos modos. Por eso dice el Apóstol en Heb 1,13: *¿A qué ángel dijo alguna vez: siéntate a mi derecha?* Confesamos la ascensión de Cristo en el Símbolo, cuando decimos: *Ascendió al cielo y está sentado a la derecha de Dios Padre.*

Capítulo 241

Cristo juzgará según la naturaleza humana

De lo que llevamos dicho se desprende que, por la pasión y muerte de Cristo y por la gloria de su resurrección y de su ascensión, fuimos liberados del pecado y de la muerte y hemos conseguido la justicia de hecho, y

de caelo descenderat ratione suae originis; alii vero per se ipsos ascendere non possunt, sed per Christi virtutem, eius membra effecti.

Et sicut ascendere in caelum convenit Filio Dei secundum humanam naturam, ita additur alterum quod convenit ei secundum divinam naturam, scilicet quod sedeat ad dexteram Patris. Non enim est ibi cogitanda dextera vel sessio corporalis, sed quia dextera est potior pars animalis, datur per hoc intelligi quod Filius considet Patri non aliquo minoratus ab ipso secundum divinam naturam, sed omnino in eius aequalitate existens. Potest tamen et hoc ipsum attribui Filio Dei secundum humanam naturam, ut secundum divinam naturam intelligamus Filium in ipso Patre esse secundum essentiae unitatem, cum quo, habet unam sedem regni, id est potestatem eandem. Sed quia solent regibus aliqui assidere, quibus scilicet aliquid de regia potestate communicant, ille autem potissimus in regno esse videtur quem rex ad dexteram suam ponit, merito Filius Dei etiam secundum humanam naturam dicitur ad dexteram Patris sedere, quasi super omnem creaturam in dignitate caelestis regni exaltatus. Utroque igitur modo sedere ad dexteram est proprium Christi: unde Apostolus Hebr. 1, 13 dicit «Ad quem autem dixit aliquando angelorum: Sede a dextris meis?». Hanc igitur Christi ascensionem confitemur in Symbolo, dicentes 'Ascendit in caelum, sedet ad dexteram Dei Patris'.

Capitulum CCXLI

Quod Christus secundum naturam humanam iudicabit

Ex hiis igitur quae dicta sunt manifeste colligitur quod per Christi passionem et mortem, resurrectionis atque ascensionis gloriam, a peccato et morte liberati sumus, et

la gloria de la inmortalidad, en esperanza. La pasión, la muerte, la resurrección y la ascensión se realizaron en Cristo según la naturaleza humana; luego es conveniente afirmar que Cristo nos condujo a los bienes espirituales y eternos mediante lo que padeció e hizo en su naturaleza humana, librándonos de los males espirituales y corporales. Es conveniente que quien adquirió bienes sirviéndose de unos medios, con esos medios los reparta. Pero la repartición de bienes entre muchos requiere un juicio, para que cada uno reciba según su posición. Luego con toda conveniencia Dios constituyó a Cristo en su naturaleza humana juez sobre los hombres que ha salvado, pues con ella realizó los misterios de la salvación humana. Por eso se dice en Jn 5,27: *Le dio el poder,* el Padre al Hijo, *de juzgar, porque es el Hijo del hombre.* Aunque esto también tiene otra razón. Es conveniente que sea visto el juez que juzga. Pero ver en su esencia a Dios, en quien reside la autoridad judicial, es el premio que se otorga en ese juicio. Luego es conveniente que los hombres que van a ser juzgados, tanto los buenos como los malos, vean a Dios como juez en la naturaleza asumida, no en la suya propia. Si los malos vieran a Dios en su naturaleza divina, ya habrían alcanzado el premio que no han merecido. Es también conveniente que el premio de la exaltación se corresponda con la humillación de Cristo, que quiso humillarse hasta el punto de ser juzgado injustamente por un hombre. Por eso, para indicar expresamente esta humillación decimos en el Símbolo que padeció bajo Poncio Pilato. Luego se le debía dar este premio de exaltación, el ser constituido por Dios como juez de todos los hombres vivos y muertos según la naturaleza humana, de acuerdo con Job 36,17: *Tu causa ha sido juzgada como de impío, recibirás el juicio y la causa.*

Porque la potestad judicial pertenece a la exaltación de Cristo igual que la gloria de la resurrección, Cristo aparecerá en el juicio, no con la

iustitiam et immortalitatis gloriam, hanc in re, illam in spe, adepti. Haec autem quae praediximus, scilicet passio, mors, resurrectio et ascensio, sunt in Christo completa secundum humanam naturam; consequenter igitur dici oportet quod, secundum ea quae in humana natura Christus vel passus est vel fecit, nos a malis tam spiritualibus quam corporalibus liberando, ad spiritualia et aeterna bona promovit. Est autem conveniens ut qui aliquibus aliqua bona acquirit, eadem ipsis dispenset. Dispensatio autem bonorum in multos requirit iudicium, ut unusquisque secundum suum gradum accipiat; convenienter igitur Christus secundum humanam naturam, secundum quam mysteria humanae salutis implevit, iudex constituitur a Deo super homines quos salvavit: unde dicitur Io. 5, 27 «Potestatem dedit ei», scilicet Pater Filio, «iudicium facere, quia Filius hominis est». Quamvis et hoc habeat aliam rationem. Est enim conveniens ut iudicem videant iudicandi; Deum autem, apud quem iudicii auctoritas residet, in sua natura videre est praemium quod per iudicium redditur: oportuit igitur quod Deus iudex, non in natura propria, sed in natura assumpta ab hominibus videretur qui iudicandi sunt, tam bonis quam malis. Mali enim si Deum in natura deitatis viderent, iam praemium reportarent quo se reddiderunt indignos. Est etiam et hoc conveniens exaltationis praemium humiliationi Christi respondens, qui usque ad hoc humiliari voluit ut sub homine iudice iudicaretur iniuste: unde ad hanc humilitatem exprimendam signanter in Symbolo eum sub Pontio Pilato passum fatemur. Hoc igitur ei exaltationis praemium debebatur, ut ipse secundum humanam naturam iudex a Deo omnium hominum mortuorum et vivorum constitueretur, secundum illud Iob 36,17 «Causa tua quasi impii iudicata est: iudicium causamque recipies».

Et quia potestas iudiciaria ad Christi exaltationem pertinet sicut et resurrectionis gloria, Christus in iudicio apparebit, non in humilitate quae pertinebat ad meritum, sed

humildad adecuada para adquirir el mérito, sino en la forma gloriosa que corresponde al premio. Por eso se dice en el Evangelio (Lc 21,27) que verán al Hijo del hombre venir sobre las nubes con gran poder y majestad. La visión de su claridad será ciertamente motivo de alegría para quienes le amaron. A ellos se les promete en Is 33,17: *Verán al rey en su esplendor.* Para los impíos, en cambio, será motivo de confusión y luto, porque la gloria y el poder del juez causan tristeza y miedo a los que temen el castigo. Por eso se dice en Is 26,11: *Vean y queden confundidos quienes tienen celos del pueblo, que el fuego consuma a tus enemigos.* Y aunque se muestre en forma gloriosa, aparecerán en él los vestigios de la pasión, no por carencia, sino por decoro y gloria, para que los elegidos se alegren al contemplarlos, al reconocerse liberados por la pasión de Cristo. Los pecadores recibirán tristeza, porque despreciaron tan gran beneficio. Por eso se dice en Ap[105]: *Verán al que traspasaron y llorarán por él todas las tribus de la tierra.*

Capítulo 242

El Padre, que conoce la hora del juicio, cedió todo el juicio al Hijo

Porque el Padre dio todo el juicio al Hijo, como se dice en Juan 5,22, y ahora la vida humana está establecida según el juicio justo de Dios, pues él es *quien juzga a toda carne*, como dijo a Abraham en Gén 18,25, no hay que dudar que incluso este juicio con el que ahora son regidos los hombres pertenece a la potestad judicial de Cristo. Por eso también a él se aplican en el Salmo (109,1) las palabras del Padre que dice:

in forma gloriosa ad praemium pertinente: unde dicitur in Evangelio quod «videbunt Filium hominis venientem in nube cum potestate magna et maiestate». Visio autem claritatis ipsius electis quidem, qui eum dilexerunt, erit ad gaudium, quibus promittitur Is. 33, 17 «Regem in decore suo videbunt»; impiis autem erit ad confusionem et luctum, quia iudicantis gloria et potestas damnationem timentibus tristitiam et metum inducit: unde dicitur Is. 26, 11 «Videant et confandantur zelantes populi, et ignis hostes tuos devoret». Et quamvis in forma gloriosa se ostendat, apparebunt tamen in eo indicia passionis non cum defectu sed cum decore et gloria, ut ex hiis visis et electi accipiant gaudium, qui per passionem Christi se liberatos recognoscent, et peccatores tristitiam, qui tantum beneficium contempserunt: unde dicitur Apoc. «Videbunt in quem confixerant, et plangent se super eum omnes tribus terrae».

Capitulum CCXLII

Quod Pater omne iudicium dedit Filio suo qui horam scit iudicii

Sed quia «Pater omne iudicium dedit Filio», ut dicitur Io. 5, 22, nunc autem humana vita iusto Dei iudicio dispensatur, ipse enim «est qui iudicat omnem carnem», ut Abraham dixit Gen 18, 25, non est dubitandum etiam hoc iudicium quo in hoc mundo reguntur homines, ad Christi potestatem iudiciariam pertinere: unde et ad ipsum introducuntur in Psalmo verba Patris dicentis: «Sede a dextris meis, donec ponam inimicos tuos scabellum pedum tuorum». Assidet enim dextris Dei Christus

[105] Cf. Jn 19,37; Ap 1,7.

Siéntate a mi derecha, hasta que ponga a tus enemigos como escabel de tus pies. Cristo está sentado a la derecha de Dios según la naturaleza humana, porque recibió de él la potestad judicial, y ciertamente la ejerce ya, incluso antes de que aparezcan claramente todos sus enemigos sometidos bajo sus pies. Por eso él mismo dijo después de la resurrección, en el último capítulo de Mateo (28,28): *Se me ha dado todo poder en el cielo y en la tierra.*

Hay además otro juicio divino, con el que en el paso de la muerte se retribuye al alma de cada uno según sus merecimientos. Los justos que han fallecido permanecen con Cristo, como deseaba Pablo[106], los pecadores difuntos son sepultados en el infierno. Y no hay que pensar que esta selección se hace sin el juicio de Dios, o que este juicio no pertenece a la potestad judicial de Cristo, sobre todo cuando él mismo dijo a sus discípulos en Jn 14,3: *Si me voy, os prepararé un lugar. Vendré otra vez, y os llevaré conmigo, para que donde yo esté, estéis también vosotros.* Este ser llevado es lo mismo que fallecer para que podamos estar con Cristo, pues *mientras estamos en el cuerpo peregrinamos lejos del Señor* (2 Cor 5,6).

Pero como la retribución del hombre no consiste sólo en los bienes del alma, sino también en los bienes del cuerpo que ha de asumir el alma de nuevo después de la resurrección, y toda retribución requiere un juicio, es necesario que haya otro juicio que retribuya a los hombres según la conducta que llevaron, y tanto en el alma como en el cuerpo. Este juicio también le corresponde a Cristo, para que así como habiendo muerto por nosotros resucitó glorioso y ascendió a los cielos, también con su virtud haga que nuestros humildes cuerpos resuciten semejantes a su cuerpo glorioso y los lleve consigo al cielo, a donde ascendió precediéndonos y abriéndonos el camino, como había sido predicho en Miqueas

secundum humanam naturam, in quantum ab eo recipit iudiciariam potestatem: quam quidem etiam nunc exercet, etiam antequam manifeste appareant omnes inimici pedibus eius subiecti, unde et ipse statim post resurrectionem dixit Matth. ult.: «Data est mihi omnis potestas in caelo et in terra».

Est autem et aliud Dei iudicium, quo unicuique in exitu mortis suae retribuit quantum ad animam secundum quod meruit: iusti enim dissoluti manent cum Christo, ut Paulus desiderat, peccatores autem mortui in inferno sepeliuntur. Non est autem putandum hanc discretionem absque Dei iudicio fieri, aut hoc iudicium ad Christi potestatem iudiciariam non pertinere, praesertim cum ipse discipulis suis dicat Io. 14, 3 «Si abiero et praepavero vobis locum, iterum veniam et tollam vos ad me ipsum, ut ubi sum ego, et vos sitis». Quod quidem tolli, nihil est aliud quam dissolvi ut cum Christo esse possimus, quia «quandiu sumus in corpore peregrinamur a Domino», 2 Cor. 5, 6.

Sed quia retributio hominis non solum consistit in bonis animae, sed etiam in bonis corporis iterato per resurrectionem ab anima resumendi, omnisque retributio requirit iudicium, oportet et aliud iudicium esse, quo retribuatur hominibus secundum ea quae gesserunt non solum in anima, verum etiam in corpore. Et hoc etiam iudicium Christo debetur, ut sicut ipse pro nobis mortuus resurrexit in gloria et caelos ascendit, ita etiam ipse sua virtute resurgere faciat corpora humilitatis nostrae configurata corpori claritatis suae, et secum ea in caelum transferat, quo ipse praecessit ascendens et pandens iter ante nos, ut fuerat per Michaeam 2, 13 praedictum. Resurrectio autem omnium hominum

[106] Cf. Flp 1,23.

2,13. La resurrección de todos los hombres ocurrirá a la vez con el fin de este mundo, como ya antes (c.148 y 161) hemos dicho, y por eso este juicio será universal y final. Y creemos que Cristo vendrá otra vez con gloria para realizarlo.

Pero como se dice en el Salmo (35,7): *Los juicios de Dios son un gran abismo*, y el Apóstol dice en Rom 11,33 que *sus juicios son incomprensibles*, en cada uno de dichos juicios hay algo profundo e incomprensible para el conocimiento humano. En el primer juicio de Dios, que se aplica a la vida presente de los hombres, el momento del juicio es claro para todos, pero el carácter de la retribución queda oculto, sobre todo porque a los buenos suelen ocurrirles cosas malas en este mundo, y a los malos cosas buenas. En los otros dos juicios será evidente el carácter de las retribuciones, pero el momento permanece oculto, porque el hombre ignora incluso la hora de su muerte, según dice Ecl 9,12: *El hombre desconoce su final*, y el hombre tampoco puede conocer de antemano el fin de este mundo. Sólo conocemos de antemano el futuro cuando conocemos sus causas, pero la causa del fin del mundo es la voluntad de Dios, que nos es desconocida; luego tampoco ninguna criatura puede conocer con antelación el fin del mundo. Únicamente Dios puede conocerlo, según la palabra de Mt 24,36: *Nadie conoce el día ni la hora, ni siquiera los ángeles del cielo. Solamente el Padre.*

Pero porque en Marcos (13,32) se lee que *ni el Hijo*, algunos[107] sacaron de ello motivo para errar y afirmaron que el Hijo es menor que el Padre porque ignora cosas que sabe el Padre. Podría evitarse esto, si se dijera que el Hijo ignora estas cosas según la naturaleza humana asumida, no según la divina. Según la naturaleza divina tiene con el Padre una misma sabiduría o, por decirlo más claramente, es la sabiduría misma concebida en el corazón del Padre. Pero tampoco parece

simul fiet, et in fine saeculi huius, ut supra iam diximus: unde hoc iudicium commune et finale iudicium erit, ad quod faciendum Christus creditur secundo venturus cum gloria.

Sed quia in Psalmo dicitur «Iudicia Dei abyssus multa», et Apostolus dicit Rom. 11, 33 quod «incomprehensibilia sunt iudicia eius», in singulis praemissorum iudiciorum est aliquid profundum et incomprehensibile humanae cognitioni. In primo enim Dei iudicio quo praesens vita hominum dispensatur, tempus quidem iudicii manifestum est omnibus sed retributionum ratio latet, praesertim quia et bonis plerumque mala in hoc mundo eveniunt, et malis bona. In aliis autem duobus Dei iudiciis retributionum quidem ratio in evidenti erit sed tempus manet occultum, quia et mortis suae tempus homo ignorat, secundum illud Eccl. 9, 12 «Nescit homo finem suum», et finem huius saeculi homo praescire non potest. Non enim praescimus futura, nisi quorum comprehendimus causas; causa autem finis mundi est Dei voluntas, quae est nobis ignota: unde nec finis mundi ab aliqua creatura potest praesciri, sed a Solo Deo secundum illud Matth. 24, 36 «De die illa et hora nemo scit, neque angeli caelorum, nisi solus Pater».

Sed quia in Marco legitur «neque Filius», sumpserunt hinc aliqui errandi materiam, dicentes Filium Patre minorem quia ea ignorat quae Patet novit. Posset autem hoc evitari, ut dicetetur quod Filius haec ignorat secundum humanam naturam assumptam, non autem secundum divinam, secundum quam unam sapientiam habet cum Patre vel, ut expressius dicatur, est ipsa sapientia in corde Patris concepta. Sed et hoc inconveniens

[107] Por ejemplo Arrio, de quien se habló en el capítulo 204.

conveniente que el Hijo no conozca el día del juicio según la naturaleza asumida, pues su alma estaba llena de gracia y de verdad, como testifica el evangelista (Jn 1,14) y hemos dicho antes (c.214-216). Tampoco parece razonable que cuando Cristo recibió el poder de juzgar porque es el Hijo del hombre, ignorara la hora de su juicio según la naturaleza humana. El Padre no le habría dado todo juicio, si se le hubiera sustraído la potestad de determinar la hora de su venida. Luego debemos entender esto según el modo acostumbrado de hablar en las Escrituras. En ellas se dice que Dios comienza a saber algo cuando manifiesta conocerlo, así dijo a Abrahán en Gén 22,12: *Ahora conozco que temes al Señor.* No porque comenzara a conocer en ese momento, pues conoce todo desde la eternidad, sino porque había manifestado su devoción con aquel hecho. Por tanto, así también se dice que el Hijo ignora el día del juicio, porque no se lo comunicó a los discípulos sino que les respondió, en Hch 1,7: *No os corresponde a vosotros conocer los tiempos ni los momentos que el Padre dispuso en su potestad.* Pero el Padre no ignora así, sin comunicar, porque por lo menos a su Hijo le comunicó la noticia en la generación eterna. Otros [108] se expresan con mayor brevedad diciendo que esto hay que entenderlo como referido al hijo adoptivo.

En conclusión, el Señor quiso que quedara oculta la hora del juicio futuro, con el fin de que los hombres vigilen solícitos y no los encuentre desprevenidos en aquel momento. Por eso mismo quiso que fuera desconocida la hora de la muerte de cada uno. Cada uno comparecerá ante el juicio tal como salió de aquí por la muerte. Por eso el Señor dijo en Mt 24,42: *Vigilad, porque no sabéis a qué hora vendrá vuestro Señor.*

videtur ut Filius, etiam secundum naturam assumptam, diem ignoret iudicii, cum eius anima, Evangelista testante, plena sit omni gratia et veritate, ut supra dictum est. Neque etiam videtur habere rationem ut, cum Christus potestatem iudicandi accepit quia Filius hominis est, tempus sui iudicii secundum humanam naturam ignoret: non enim omne iudicium Pater ei dedisset, si determinandi temporis sui adventus esset ei subtractum iudicium. Est ergo hoc intelligendum secundum usitatum modum loquendi in Scripturis, prout dicitur tunc Deus aliquid scire quando illius rei notitiam praebet, sicut dixit ad Abraham Gen 22,12 «Nunc cognovi quod timeas Dominum», non quod tunc nosse inciperet qui omnia ab aeterno cognoscit, sed quia eius devotionem per illud factum ostenderat. Sic igitur et Filius dicitur diem iudicii ignorare, quia eius notitiam discipulis non dedit, sed eis respondit Act. 1, 7 «Non est vestrum nosse tempora vel momenta quae Pater posuit in sua potestate». Pater autem isto modo non ignorat, quia saltem Filio huius rei notitiam dedit per generationem aeternam. Quidam autem brevius se expediunt, dicentes hoc esse intelligendum de filio adoptivo.

Ideo autem voluit Dominus tempus futuri iudicii esse occultum, ut homines sollicite vigilarent, ne forte tempore iudicii imparati inveniantur, propter quod etiam voluit tempus mortis uniuscuiusque esse ignotum. Talis enim unusquisque in iudicio comparebit, qualis hinc per mortem exierit: unde Dominus dixit Matth. 24, 42: «Vigilate, quia nescitis qua hora Dominus vester venturus sit».

---

[108] Cf. RÁBANO, *Super Matth.* 24,36: ML 107,1078C, y *Glossa ordin.*, ibíd.: ML 114, 162D.

Capítulo 243

Si serán todos juzgados o no

Con lo dicho queda claro que Cristo tiene potestad judicial sobre los vivos y los muertos. Ejerce su juicio sobre los que aún viven en este mundo y sobre quienes lo abandonan cuando mueren. En el juicio final juzgará a la vez a los vivos y a los muertos. Tanto si se entiende por *vivos* a los justos que viven por la gracia y por *muertos* a los pecadores que se apartaron de ella, como si se entiende por *vivos* a los que se encuentren viviendo cuando llegue el Señor y por *muertos* los que fallecieron antes. Pero no debe entenderse, como otros dijeron, que algunos son considerados vivos porque nunca experimentaron la muerte del cuerpo, pues claramente dice el Apóstol en 1 Cor 15,51: *Todos ciertamente resucitaremos.* Aunque otra interpretación[109] contiene: *Ciertamente todos dormiremos*, es decir moriremos; y en otros libros se lee: *No todos ciertamente dormiremos*, como Jerónimo dice en la *Carta a Minerio*[110] sobre la resurrección de la carne, esto no quita fuerza a la afirmación anterior. El Apóstol había advertido poco antes (1 Cor 15,22): *Como en Adán todos mueren, en Cristo todos volverán a la vida.* Así, eso de que no todos dormiremos no puede referirse a la muerte del cuerpo, que pasó a todos por el pecado del primer padre, como se dice en Rom 5,12, sino que debe explicarse como de la dormición del pecado, de la que se dice en Ef 5,14: *Levántate tú que duermes, levántate de entre los muertos y te iluminará Cristo.* Luego los que se encuentren en la venida del Señor se distinguen, no porque nunca hayan muerto, sino porque en el rapto con que serán arras-

Capitulum CCXLIII

Utrum omnes iudicabuntur an non

Sic igitur secundum praedicta patet quod Christus habet iudiciariam potestatem super vivos et mortuos. Exercet enim iudicium et in eos qui in praesenti saeculo vivunt, et in eos qui ex hoc saeculo transeunt moriendo. In finali autem iudicio iudicabit simul et vivos et mortuos: sive per vivos intelligantur iusti qui pet gratiam vivunt, per mortuos autem peccatores qui a gratia exciderunt; sive per vivos intelligantur qui in adventu Domini vivi reperientur, per mortuos autem qui antea decesserunt. Hoc autem non est sic intelligendum, quod aliqui sic vivi iudicentur quod numquam senserint corporis mortem, sicut aliqui posuerunt. Manifeste enim Apostolus dicit 1 Cor. 15, 51 «Omnes quidem resurgemus», et alia littera habet «Omnes quidem dormiemus», id est moriemur; et si in aliquibus libris habeatur «non omnes quidem dormiemus», ut Hieronymus dicit in Epistola ad Minerium de resurrectione carnis, praedictae sententiae firmitatem non tollit. Nam paulo ante praemiserat Apostolus (1Cor 15,22) «Sicut in Adam omnes moriuntur, ita et in Christo omnes vivificabuntur»; et sic illud quod dicitur «non omnes dormiemus» non potest referri ad mortem corporis, quae in omnes transivit per peccatum primi parentis, ut dicitur Ro. 5, 12; sed exponendum esset de dormitione peccati, de qua dicitur Eph. 5, 14: «Surge qui dormis, surge a mortuis et illuminabit tibi Christus». Distinguuntur ergo qui in adventu Domini reperientur, ab hiis qui antea decesserunt, non quia ipsi numquam moriantur, sed quia in ipso raptu

---

[109] Cf. Agustín, *Epist. 205*, c.2: ML 33,947; CSEL 57,334; BAC XI 963.
[110] *Epist. 119*, n.2: ML 22,967; CSEL 55,447.

trados *en las nubes al encuentro de Cristo en los aires* (1 Tes 4,16), mueren y resucitan inmediatamente, como dice Agustín [111].

Hay que considerar, no obstante, que en un juicio se dan tres cosas: que alguien sea presentado ante el juez, que se discutan sus méritos, y que reciba una sentencia. En cuanto a lo primero, todos, buenos y malos, desde el primer hombre hasta el último se sentarán ante el juicio de Cristo, porque, como se dice en 2 Cor 5,10: *Es necesario que todos nos presentemos ante el tribunal de Cristo.* De esta universalidad no se excluyen ni siquiera los niños que murieron con bautismo o sin él, como dice la Glosa [112] de este pasaje.

En cuanto a la segunda, a la discusión de los méritos, no serán juzgados todos, ni los buenos ni los malos. Es necesaria la discusión judicial cuando las cosas buenas están mezcladas con cosas malas, pero donde está el bien sin mezcla de mal o el mal sin mezcla de bien, ahí no hay lugar a discusión. Hay algunos buenos que desprecian completamente los bienes temporales y se dedican sólo a Dios y a las cosas divinas. Luego, como el pecado se comete cuando se adhiere uno a los bienes mudables con desprecio del bien inmutable, parece que no puede darse en ellos mezcla apreciable de bien y de mal, no porque vivan sin pecado, pues de su persona se ha dicho en 1 Jn 1,8: *Si dijéramos que no tenemos pecado, nos engañamos a nosotros mismos*, sino porque en ellos hay sólo pecados leves que de algún modo quedan destruidos con el fervor de la caridad. Por eso estas personas no serán juzgadas con discusión de sus méritos en el juicio. Quienes en la vida terrena, atentos a las cosas del siglo usan de ellas no ciertamente contra Dios, aunque sí concediendo al mundo más atención de la debida, tienen algo de mal mezclado con el don de la fe y

quo rapientur «in nubibus obviam Christo in aera» morientur et statim resurgent, ut Augustinus dicit.

Considerandum tamen est quod ad iudicium tria concurrere videntur: primo quidem quod aliquis iudici praesentetur, secundo quod eius merita discutiantur, tertio quod sententiam accipiat. Quantum igitur ad primum, omnes boni et mali a primo homine usque ad ultimum iudicio Christi subdentur, quia, ut dicitur 2 Cor. 5, 10, «omnes nos oportet astare ante tribunal Christi»; a quorum generalitate non excluduntur etiam parvuli qui vel sine baptismo vel cum baptismo decesserunt, ut Glosa dicit ibidem.

Quantum vero ad secundum, scilicet ad discussionem meritorum, non omnes iudicabuntur, nec boni nec mali. Ibi enim necessaria est iudicii discussio ubi bona malis permiscentur; ubi vero est bonum absque commixtione mali, vel malum absque commixtione boni, ibi discussio locum non habet. Bonorum igitur quidam sunt qui totaliter bona temporalia contemnunt, soli Deo vacantes et hiis quae sunt Dei. Quia ergo peccatum committitur per hoc quod spreto incommutabili bono bonis commutabilibus adhaeretur, nulla videtur in hiis esse notabilis commixtio boni et mali, non quod absque peccato vivant, cum ex eorum persona dicatur I Io. 1, 8 «Si dixerimus quia peccatum non habemus, nos ipsos seducimus», sed quia in eis levia quaedam peccata inveniuntur quae fervore caritatis quodam modo consumuntur, ut nihil esse videantur: unde hii in iudicio non iudicabuntur per meritorum discussionem. Qui vero terrenam vitam agentes, rebus saecularibus intendentes eis utuntur non quidem contra Deum, sed eis plus debito inhaerentes, habent aliquid mali bono fidei et caritatis permixtum secundum

[111] *De civit. Dei,* 20 c.20: ML 41,688; CCL 48,734; BAC XVII 702; *Epist.* 193, c.4: ML 33,873; CSEL 57,173; BAC XI 799.

[112] Cf. Pedro Lombardo: ML 192,40B.

de la caridad en una cantidad tal que no es fácil apreciar qué prevalece en ellos. Éstos serán juzgados también con discusión de los méritos. Lo mismo ocurre con respecto a los malos. Hay que señalar que el principio del acceso a Dios es la fe, según dice Heb 11,6: *Le es necesario a quien se acerca a Dios creer.* Luego en quien no tiene fe no hay nada bueno que mezclado con el mal pueda plantear dudas acerca de su condenación, y por eso serán condenados sin discusión de sus méritos. Quien tiene fe, pero no tiene caridad ni obras buenas, tiene ciertamente algo con lo que se une a Dios; por eso es necesaria la discusión de sus méritos, para dejar en claro qué prepondera en él, si el bien o el mal. Por eso esta persona será condenada con discusión de los méritos, del mismo modo que el rey terreno condena con juicio al ciudadano que cometió delito, mientras que castiga sin juicio al enemigo.

En cuanto a la tercera cosa, la emisión de la sentencia, todos serán juzgados, porque todos recibirán gloria o pena por sentencia de Cristo. Por eso se dice en 2 Cor 5,10: *Para que cada uno reciba según lo que haya hecho con el cuerpo, sea bueno o sea malo.*

Capítulo 244

Modo y lugar del juicio

No hay que pensar que la discusión de este juicio sea necesaria para que el juez sea informado, como sucede con los jueces humanos, pues *todas las cosas están desnudas y descubiertas para sus ojos*, como se dice en Heb 4,13. La discusión final es necesaria para que a cada uno le quede claro en qué grado son dignos de pena o de gloria tanto él como los demás, para que así los buenos gocen en todo de la justicia de Dios, y los malos se enfaden consigo mismos. Tampoco hay que pensar que

aliquam notabilem quantitatem, ut non de facili apparere possit quid in eis praevaleat: unde tales iudicabuntur etiam quantum ad discussionem meritorum. Similiter etiam ex parte malorum, notandum est quod principium accedendi ad Deum est fides, secundum illud Hebr. 11, 6 «Accedentem ad Deum oportet credere». Qui ergo fidem non habet, nihil boni in eo invenitur cuius ad mala permixtio faciat eius dubiam damnationem, et ideo condemnabitur absque meritorum discussione. Qui vero fidem habet sed caritatem non habet, nec opera bona, habet quidem aliquid unde Deo coniungitur; unde necessaria est meritorum discussio, ut evidenter appareat quid in ipso praeponderet, utrum bonum vel malum: unde talis cum discussione meritorum damnabitur, sicut rex terrenus civem peccantem cum audientia damnat, hostem vero absque omni audientia punit.

Quantum vero ad tertium, scilicet sententiae prolationem, omnes iudicabuntur, quia omnes ex Christi sententia vel gloriam vel poenam reportabunt: unde dicitur II Cor. 5, 10 «Ut referat unusquisque propria corporis quae gessit, sive bona sive mala».

Capitulum CCXLIV

De modo iudicii et loco

Non est autem aestimandum quod discussio iudicii sit necessaria ut iudex informetur, sicut contingit in humanis iudiciis, cum omnia sint «nuda et aperta oculis eius», ut dicitur Hebr. 4, 13; sed ad hoc est necessaria praedicta discussio, ut unicuique innotescat et de se ipso et de aliis quomodo sunt digni poena vel gloria, ut sic boni in omnibus de Dei iustitia gaudeant, et mali contra se ipsos irascantur. Nec est

esta discusión de los méritos se haga verbalmente. Se requeriría un tiempo inmenso para contar las palabras, las obras y los pensamientos, buenos y malos, de cada uno. Por eso se equivocó Lactancio [113] al afirmar que el día del juicio duraría mil años, pues ni siquiera tanto tiempo parece suficiente, porque para completar el juicio de un solo hombre de ese modo se requerirían varios días. Por tanto, la virtud divina hará que se le presenten a cada uno en un instante todas las cosas buenas y malas que hizo, por las cuales deberá de ser premiado o castigado, y no sólo a cada uno las suyas, sino también a cada uno las de los demás. Luego, cuando las obras buenas destaquen tanto que las malas resulten insignificantes, o al contrario, parece que no habrá contraste de obras buenas con obras malas según la apreciación humana, y estos casos decimos que son premiados o castigados sin discusión.

En este juicio, aunque todos estén presentes ante Cristo, los buenos se distinguirán de los malos no sólo por los méritos, sino también por estar separados unos de otros espacialmente. Los malos, porque se apartaron de Cristo al amar las cosas terrenas, permanecerán en la tierra. Los buenos, porque se adhirieron a Cristo, correrán a su encuentro elevados en el aire para asemejarse a Cristo, no sólo similares a la gloria de su claridad, sino también unidos a él en el espacio, según las palabras de Mt 24,28: *Donde esté el cuerpo, se reunirán las águilas,* que indican *los santos.* Significativamente, en hebreo, en lugar de *cuerpo* se dice *joathon*, que significa según Jerónimo [114] cadáver, para recordar la pasión de Cristo por la cual mereció Cristo la potestad judicial, y para que los hombres que se han identificado con su pasión sean asociados a su gloria, según las palabras del Apóstol, en 2 Tim 2,12: *Si con él sufrimos, reinaremos con él.* Y de ahí viene que se crea que Cristo descenderá al juicio cerca del lugar de

aestimandum quod huiusmodi discussio meritorum verbotenus fiat. Immensum enim tempus requireretur ad enarrandum singulorum cogitata, dicta et facta, bona vel mala unde Lactantius deceptus fuit ut poneret diem iudicii mille annis duraturum, quamvis nec hoc tempus sufficere videatur, cum ad unius hominis iudicium modo praedicto complendum plures dies requirerentur. Fiet ergo virtute divina ut statim unicuique occurrant omnia bona vel mala quae fecit, pro quibus est praemiandus vel puniendus, et non solum unicuique de se ipso, sed etiam unicuique de aliis. Ubi ergo in tantum bona excedunt quod mala nulius videntur esse momenti, aut e converso, nulla videbitur esse concertatio bonorum ad mala secundum aestimationem humanam, et propter hoc sine discussione praemiari vel puniri dicuntur.

In illo autem iudicio licet omnes Christo assistant, different tamen boni a malis non solum quantum ad causam meritorum, sed etiam loco segregabuntur ab eis. Nam mali, qui terrena diligentes a Christo recesserunt, remanebunt in terra; boni vero, qui Christo adheserunt, obviam Christo occurrent in aera sublevati ut Christo conformentur, non solum configurati gloriae claritatis eius, sed etiam loco ei consociati, secundum illud Matth. 24, 28 «Ubicumque fuerit corpus, congregabuntur et aquilae», per quas sancti significantur. Signanter autem loco 'corporis' in hebreo 'ioathon' dicitur, secundum Hieronymum, quod cadaver significat, ad commemorandum Christi passionem per quam et Christus potestatem iudiciariam promeruit, et homines conformari passioni eius ad societatem gloriae ipsius assumuntur, secundum illud Apostoli «Si compatimur, et conregnabimus», 2 Tim. 2, 12. Et inde est quod circa locum dominicae passionis creditur Christus ad iudicium descensurus, secundum illud Ioel 3, 2 «Congregabo

[113] *Divinae institutiones* l.7 c.24: CSEL 19,658; cf. S. Th., *In Mt.* 19,22.
[114] *In Mt.* 24,28: ML 26,179C; CCL 77,229.

la pasión, según se dice en Joel 3,2: *Reuniré a todas las naciones y haré juicio con ellas en el valle de Josafat*, que está debajo del Monte de los Olivos, desde donde ascendió Cristo. De ahí también que, cuando venga el Señor al juicio, aparecerán el signo de la cruz y otras señales de la pasión, de acuerdo con Mt 24,30: *Aparecerá el signo del Hijo del hombre en el cielo*, para que lo impíos, al ver al que traspasaron [115], se duelan y sufran, y quienes han sido redimidos se alegren de la gloria del Redentor. E igual que decimos que Cristo está sentado a la derecha de Dios según la naturaleza humana, por cuanto ha sido elevado a los bienes más nobles del Padre, también se dice que los justos se sentarán en el juicio a su derecha, ocupando el lugar más honroso junto a él.

Capítulo 245

Los santos juzgarán

Cristo no será el único que juzgue en ese juicio, habrá más jueces. Unos juzgarán sólo por contraste, así juzgarán los buenos a los menos buenos, o los malos a los peores, según dice Mt 12,41: *Los ninivitas se levantarán en el juicio, y condenarán a esta generación*. Otros juzgarán aprobando la sentencia, y así juzgarán todos los justos, según dice Sab 3,8: *Los santos juzgarán a las naciones*. Otros juzgarán participando de la potestad judiciaria de Cristo, como dice el Salmo (149,6): *Espadas de dos filos en sus manos*. Esta última potestad judiciaria se la prometió el Señor a los apóstoles cuando dijo en Mt 19,28: *Vosotros que me habéis seguido, en la regeneración, cuando el Hijo del hombre se siente en el trono de la majestad de su gloria, os sentaréis también vosotros sobre doce tronos para juzgar a las doce tribus de Israel.*

omnes gentes, et disceptabo cum eis in valle Iosaphat», quae subiacet monti Oliveti, unde Christus ascendit. Inde etiam est quod veniente Domino ad iudicium, signum crucis et alia passionis indicia demonstrabuntur, secundum illud Matth. 24, 30 «Apparebit signum Filii hominis in caelo», ut impii videntes in quem confixerunt, doleant et crucientur, et hii qui redempti sunt gaudeant de gloria redemptoris. Et sicut Christus a dextris Dei sedere dicitur secundum humanam naturam in quantum est ad bona potissima Patris sublimatus, ita iusti in iudicio a dextris eius dicuntur consistere, quasi honorabilissimum apud eum locum habentes.

Capitulum CCXLV

Quod sancti iudicabunt

Non solum autem Christus in illo iudicio iudicabit, sed etiam alii. Quorum quidam iudicabunt sola comparatione, scilicet boni minus bonos, aut mali magis malos, secundum illud Matth. 12, 41 «Ninivitae surgent in iudicio, et condemnabunt generationem istam». Quidam vero iudicabunt per sententiae approbationem, et sic omnes iusti iudicabunt, secundum illud Sap. 3, 8 «Iudicabunt sancti nationes». Quidam vero iudicabunt quasi iudiciariam potestatem accipientes a Christo, secundum illud Psalmi: «Gladii ancipites in manibus eorum». Hanc autem ultimam iudiciariam potestatem Dominus apostolis repromisit Matth.19, 28 dicens «Vos qui secuti estis me, in regeneratione cum sederit Filius hominis in sede maiestatis suae, sedebitis et vos super sedes duodecim iudicantes duodecim tribus Israel».

[115] Cf. Jn 19,37; Ap 1,7.

No hay que pensar que los apóstoles juzgarán sólo a los judíos que pertenecen a las doce tribus de Israel, sino que las doce tribus indican a todos los fieles que han sido atraídos a la fe de los patriarcas. Los infieles no son juzgados, porque ya han sido juzgados. Y tampoco juzgarán sólo los doce apóstoles que entonces estaban con él. Judas no juzgará, y Pablo, que trabajó más que otros, tampoco carecerá de la dignidad judicial, sobre todo cuando él mismo tiene dicho (1 Cor 6,3): *¿No sabéis que juzgaremos a los ángeles?* Esta dignidad pertenece también a los que, habiendo abandonado todo, han seguido a Cristo. Esto ya lo había adelantado cuando Pedro preguntó (Mt 19,27): *Mira que nosotros lo hemos dejado todo y te hemos seguido, ¿qué tendremos a cambio?* Por eso se dice en Job 36,6: *Otorgará el juicio a los pobres.* Y esto es razonable, pues como hemos dicho (c.243), la discusión del juicio versará sobre los actos de los hombres que han usado las cosas terrenas bien o mal. Pero, para que el juicio sea recto, se requiere que el ánimo del juez esté libre de los asuntos que debe juzgar. Luego, merecidamente alcanzan la dignidad judicial quienes tienen su espíritu del todo apartado de las cosas terrenas. También afecta al merecimiento de esta dignidad el anuncio de los preceptos divinos, por eso se dice en Mt 25,31 que Cristo vendrá a juzgar acompañado de los ángeles, que significan los predicadores, como dice Agustín en el libro de *La penitencia*[116]. Es adecuado que determinen acerca de las acciones de los hombres referidas a la observancia de los preceptos divinos, quienes anunciaron los preceptos de la vida. Éstos juzgarán cooperando a que cada uno vea la causa de la salvación o de la condenación, suya y de los demás, al modo como los ángeles superiores iluminan a los inferiores e incluso a los hombres. En consecuencia, confesamos que Cristo tiene esta potestad judicial cuando decimos en el Símbolo: *De allí ha de venir a juzgar a vivos y muertos.*

Non est autem aestimandum quod soli Iudaei qui ad duodecim tribus Israel pertinent per Apostolos iudicentur, sed per duodecim tribus Israel omnes fideles intelliguntur qui in fidem Patriarcharum sunt assumpti; nam infideles non iudicantur, sed iam iudicati sunt. Similiter etiam non soli duodecim Apostoli qui tunc erant cum Christo iudicabunt, nam neque Iudas iudicabit; neque Paulus, qui plus aliis laboravit, carebit iudiciaria dignitate, praesertim cum ipse dicat «Nescitis quoniam angelos iudicabimus?». Sed ad illos proprie haec dignitas pertinet qui omnibus relictis Christum sunt secuti; hoc enim praemiserat Petrus quaerens «Ecce nos reliquimus omnia et secuti sumus te: quid ergo erit nobis?»; unde Iob 36, 6 dicitur «Iudicium pauperibus tribuet». Et hoc rationabiliter: ut enim dictum est, iudicii discussio erit de actibus hominum qui rebus terrenis bene vel male sunt usi; requiritur autem ad rectitudinem iudicii ut animus iudicis sit liber ab hiis de quibus habet iudicare: et ideo per hoc quod aliqui animum suum a rebus terrenis totaliter abstrahunt, dignitatem iudiciariam merentur. Facit etiam ad meritum huius dignitatis praeceptorum divinorum annuntiatio: unde Matth. 25, 31 Christus cum angelis ad iudicandum dicitur esse venturus, per quos praedicatores intelliguntur, ut Augustinus in libro De poenitentia dicit; decet enim ut illi discutiant actus hominum circa observantiam divinorum praeceptorum qui praecepta vitae annuntiaverunt. Iudicabunt autem praedicti in quantum cooperabuntur ad hoc quod unicuique appareat causa salvationis et damnationis, tam sui quam aliorum, eo modo quo superiores angeli inferiores vel etiam homines illuminare dicuntur. Hanc igitur potestatem iudiciariam confitemur in Christo, in symbolo Apostolorum dicentes 'Inde venturus est iudicare vivos et mortuos'.

---

[116] Cf. *Sermo 351* c.4 n.8: ML 39,1544; BAC XVI 191.

Capítulo 246

Clasificación de los artículos de la fe

Después de considerar todas estas cosas que pertenecen a la verdad de la fe católica, hay que saber que todo lo anterior se sintetiza en unos artículos determinados, doce según unos, según otros, catorce. Como los contenidos de la fe son incomprensibles para la razón, cada vez que aparece algo nuevo incomprensible para la razón, es necesario establecer un artículo nuevo. Por eso hay un artículo referente a la unidad de la divinidad, pues aunque la razón demuestra que Dios es uno solo, se incluye en la fe que está al frente de todas las cosas de tal modo que debe ser venerado de un modo especial.

De las tres personas se ponen tres artículos. Se ponen otros tres para los tres efectos de Dios: la creación, que pertenece a la naturaleza, la justificación, que pertenece a la gracia, y la remuneración, que pertenece a la gloria. Así, en total acerca de la divinidad se ponen siete. Acerca de la humanidad de Cristo se ponen otros siete: el primero sobre la encarnación y la concepción, el segundo sobre el nacimiento, que encierra una especial dificultad por haber salido sin abrir el seno de la Virgen; el tercero sobre la pasión, la muerte y la sepultura; el cuarto sobre el descenso a los infiernos, el quinto sobre la resurrección, el sexto sobre la ascensión, el séptimo sobre la venida al juicio. Así que en total resultan catorce.

En cambio otros, con razón, incluyen en un solo artículo la fe de las tres personas, porque no se puede creer en el Padre sin creer también en el Hijo y en el amor que une a los dos, que es el Espíritu Santo. Pero distinguen el artículo de la resurrección del artículo de la remuneración. Así hay dos artículos sobre Dios, uno de la unidad y otro de la Trinidad; y cuatro sobre los efectos: uno de la creación, otro de la justificación, otro

Capitulum CCXLVI

De distinctione articulorum fidei

Hiis igitur consideratis quae pertinent ad Christiane fidei veritatem, sciendum est quod omnia praemissa ad certos articulos reducuntur: secundum quosdam quidem ad duodecim, secundum alios autem ad quatuordecim. Cum enim fides sit de hiis quae sunt incomprehensibilia rationi, ubi aliquid novum occurrit rationi incomprehensibile, ibi oportet esse novum articulum. Est igitur unus articulus pertinens ad divinitatis unitatem: quamvis enim Deum esse unum ratione probetur, tamen eum sic praeesse immediate omnibus ut singulariter sit colendus, fidei subiacet.

De tribus autem personis ponuntur tres articuli. De tribus autem effectibus Dei, scilicet creationis quae pertinet ad naturam, iustificationis quae pertinet ad gratiam, remunerationis quae pertinet ad gloriam, ponuntur tres alii: et sic de divinitate in universo ponuntur septem articuli. Circa humanitatem vero Christi ponuntur septem alii, ut primus sit de incarnatione et conceptione, secundus de nativitate quae habet specialem difficultatem propter exitum a clauso Virginis utero, tertius de passione, morte et sepultura, quartus de descensu ad inferos, quintus de resurrectione, sextus de ascensione, septimus de adventu ad iudicium: et sic in universo sunt quatuordecim articuli.

Alii vero satis rationabiliter fidem trium personarum sub uno articulo comprehendunt, eo quod non potest credi Pater quin credatur et Filius et amor nectens utrumque, qui est Spiritus Sanctus; sed distinguunt articulum resurrectionis ab articulo remunerationis: et sic duo articuli sunt de Deo, unus de unitate, alius de Trinitate; quatuor de effectibus, unus de creatione, alius de iustificatione, tertius de communi resurrectione,

de la resurrección universal y el cuarto de la remuneración. También, en cuanto a la fe de la humanidad de Cristo, unen en un solo artículo la concepción y el nacimiento, y en otro la pasión y la muerte. Resultan, por tanto, en total doce artículos según este cálculo.

Y sea suficiente esto acerca de la fe.

II. LA ESPERANZA

Capítulo 1

La virtud de la esperanza es necesaria para la perfección de la vida cristiana

Porque la sentencia del Príncipe de los Apóstoles (1 Pe 3,15) nos amonesta a dar razón de nuestra fe y también de la esperanza que hay en nosotros, después de haber expuesto brevemente la doctrina de la fe cristiana, nos falta explicar brevemente lo que pertenece a la esperanza.

Hay que considerar que el deseo del hombre puede descansar en un conocimiento, pues el hombre desea por naturaleza conocer la verdad y, una vez conocida, se calma su deseo. Pero el deseo del hombre no descansa en el conocimiento de la fe, porque la fe es un conocimiento imperfecto, en el que no se ve lo que se cree. Por eso el Apóstol la llama *argumento de lo que no se ve*, en Heb 11,1. Luego, una vez adquirida la fe, aún permanece en el alma un movimiento hacia otra cosa, a ver perfectamente la verdad que cree y a conseguir los medios que la puedan llevar hasta esa verdad.

Pero como dijimos que uno de los documentos de la fe es que se crea que Dios tiene providencia de las cosas humanas, surge de esto en el ánimo del creyente un movimiento de esperanza, el de conseguir con la

quartus de remuneratione. Similiter circa fidem humanitatis Christi, conceptionem et nativitatem sub uno articulo comprehendunt, sicut passionem et mortem. Fiunt igitur in universo secundum istam computationem duodecim articuli.

Et haec de fide sufficiant.

II. DE SPE

Capitulum I

In quo ostenditur quod ad perfectionem christiane vitae necessaria est virtus spei

Quia secundum Principis Apostolorum sententiam ammonemur ut non solum rationem reddamus de fide sed etiam de ea quae in nobis est spe, post praemissa in quibus fidei Christiane sententiam breviter prosecuti sumus, restat ut de hiis quae ad spem pertinent compendiosam tibi expositionem faciamus.

Est autem considerandum quod in aliqua cognitione desiderium hominis requiescere potest, cum homo naturaliter veritatem scire desideret; qua cognita, eius desiderium quietatur. Sed in cognitione fidei desiderium hominis non quiescit. Fides enim est imperfecta cognitio: ea enim creduntur quae non videntur. Unde Apostolus eam vocat: «argumentum non apparentium», Hebr. 11, 1. Habita igitur fide, adhuc remanet animae motus ad aliud, scilicet ad videndum perfecte veritatem quam credit et ad assequendum ea per quae ad veritatem huiusmodi poterit introduci.

Sed quia inter cetera fidei documenta unum esse diximus ut credatur Deus providentiam de rebus humanis habere, insurgit ex hoc in animo credentis motus spei ut

ayuda divina los bienes que naturalmente desea una vez instruido con la fe. Por eso después de la fe es necesaria la esperanza para la perfección de la vida cristiana, como ya dijimos al comienzo (I c.1).

Capítulo 2

Necesidad de la oración para obtener de Dios lo que se espera. Diferencia entre la súplica a Dios y a un hombre

Según el orden de la providencia divina se concede a todos el modo de llegar al fin que conviene a su propia naturaleza. También a los hombres se les concedió el modo adecuado para obtener de Dios lo que esperan de él según requiere la condición humana. Es propio de la condición humana interponer una súplica para obtener de alguien, sobre todo de un superior, lo que se espera conseguir con su ayuda. Por eso se ha otorgado a los hombres la oración, para que mediante ella obtengan de Dios lo que esperan conseguir de él.

La oración es necesaria de modo distinto para conseguir algo de un hombre que para conseguirlo de Dios. Se dirige a un hombre, en primer lugar, para expresarle el deseo y la necesidad del suplicante y, también, para inclinar el ánimo del suplicado a la concesión. Nada de esto tiene lugar en la oración que se presenta ante Dios. Cuando oramos, procuramos manifestar a Dios nuestras necesidades y nuestros deseos, que Dios ya conoce. Por eso también el Salmista (Sal 37,10) le dice: *Señor, ante ti están todos mis deseos.* Y en el Evangelio de Mateo (6,32): *Vuestro Padre sabe que tenéis necesidad de estas cosas.* Tampoco las palabras humanas pueden doblegar la voluntad divina a querer lo que antes no quería, porque se dice en Números 23,19: *Dios no es como el*

scilicet bona, quae naturaliter desiderat ut edoctus ex fide, per eius auxilium consequatur. Unde post fidem ad perfectionem Christiane vitae spes necessaria est, sicut supra iam diximus.

Capitulum II

Quod hominibus convenienter indicitur oratio per quam obtineant quae a Deo sperant et de diversitate orationis ad Deum et ad hominem

Quia vero secundum divinae providentiae ordinem unicuique attribuitur modus perveniendi ad finem secundum convenientiam suae naturae, est etiam hominibus concessus congruus modus obtinendi quae sperat a Deo secundum humanae conditionis tenorem. Habet autem hoc humana conditio ut aliquis deprecationem interponat ad obtinendum ab aliquo, praesertim superiori, quod per eum se sperat adipisci. Et ideo indicta est hominibus oratio per quam homines a Deo obtineant quod ab ipso consequi sperant.

Aliter tamen necessaria est oratio ad obtinendum aliquid ab homine et a Deo. Interponitur enim ad hominem primo quidem ut desiderium orantis et necessitas exprimatur; secundo ut deprecati animus ad concedendum flectatur, sed hoc in oratione quae ad Deum funditur locum non habet. Non enim orando intendimus necessitates nostras aut desideria Deo manifestare, qui omnium est cognitor. Unde et Psalmista dicit ei: «Domine, ante te omne desiderium meum», et in Evangelio dicitur Matth. 6, 32: «Scit Patet vester quia hiis indigetis». Neque etiam divina voluntas verbis humanis flectitur ad volendum quod prius noluerat, quia ut dicitur Nume-

hombre, para cambiar de opinión. Y en 1 Sam 15,29 se dice: *Y no se arrepiente.*

No obstante, al hombre le es necesaria la oración para obtener cosas de Dios por razón del mismo orante, para que considere sus carencias e incline su ánimo a desear fervorosa y piadosamente lo que espera conseguir orando. Con esto se vuelve idóneo para recibirlo.

Hay que considerar también otra diferencia entre la súplica presentada a Dios y la presentada a un hombre. La oración que se dirige a un hombre requiere una familiaridad previa que facilite el acceso para pedir para uno mismo. La oración que se presenta a Dios nos hace familiares con Dios, pues eleva nuestra alma hasta él y le habla con un afecto espiritual, adorándole en espíritu y en verdad. Así, orando se prepara uno el acceso para orar de nuevo con más facilidad. Por eso se dice en el Salmo (16,6): *Clamé,* orando con confianza, *porque me escuchaste, Dios mío.* Indicando que, por haber alcanzado la familiaridad con la primera oración, clama por segunda vez con más confianza. Por eso, en la oración a Dios no son inoportunas la asiduidad ni la frecuencia de peticiones, sino que se considera que le son gratas: *Es necesario orar siempre y nunca desfallecer,* como se dice en Lucas 18,1. El Señor invita a pedir cuando dice, en Mt 7,7: *Pedid y recibiréis, buscad y hallaréis, llamad y se os abrirá.* En las súplicas dirigidas a un hombre, en cambio, la asiduidad se hace inoportuna.

ri 23, 19 «Non est Deus ut homo ut mutetur», «nec poenitudine flectitur», ut dicitur 1 Reg. 15.

Sed oratio ad obtinendum a Deo est homini necessaria propter se ipsum qui orat, ut scilicet ipsemet suos defectus consideret et animum suum flectat ad ferventer et pie desiderandum quod orando sperat obtinere: per hoc enim ad recipiendum idoneus redditur.

Est autem et alia differentia consideranda orationis quae ad Deum et ad hominem fit. Nam ad orationem quae fit ad hominem praexigitur familiaritas per quam sibi deprecandi aditus pateat. Sed ipsa oratio quae ad Deum emittitur familiares nos Deo facit, dum mens nostra elevatur ad ipsum et quodam spirituali affectu Deo colloquitur, in spiritu et veritate ipsum adorans. Et sic familiaris affectus orando aditum sibi parat ut iterum fiducialius oret. Unde in Psalmo dicitur «Ego clamavi», scilicet fiducialiter orando, «quoniam exaudisti me, Deus»: quasi per primam orationem in familiaritatem receptus, secundo fiducialius clamet. Et propter hoc in oratione divina assiduitas vel petitionum frequentia non est importuna sed reputatur Deo accepta: «Oportet enim semper orare et numquam deficere», ut dicitur Lucae 18, 1. Unde et Dominus ad petendum inuitat dicens, Matth. 7, 7: «Petite et accipietis, quaerite et invenietis, pulsate et aperietur vobis». In oratione vero quae ad hominem fit, petitionum assiduitas redditur importuna.

Capítulo 3

Para completar nuestra esperanza, fue conveniente que Cristo nos diera la forma de orar

Como, después de la fe, para nuestra salvación es necesaria la esperanza, fue oportuno que nuestro Salvador, igual que fue el iniciador y perfeccionador de nuestra fe [117] mostrándonos los misterios sagrados, nos condujera también a una esperanza viva, transmitiéndonos la forma de orar con la que nuestra esperanza se eleva del mejor modo hasta Dios. Él mismo nos enseña qué debemos pedir a Dios. No nos habría invitado a pedir sin prometer escuchar, pues sólo pedimos a alguien del que esperamos, y sólo pedimos lo que esperamos. Por tanto, a la vez que nos enseña a pedir cosas a Dios, nos aconseja esperar en Dios. Al mostrarnos lo que tenemos que pedirle, nos enseña qué debemos esperar de él.

Así pues, siguiendo las peticiones de la oración del Señor, mostraremos lo que puede corresponder a la esperanza cristiana, es decir, en quién debemos poner la esperanza, por qué, y qué debemos esperar de él. Nuestra esperanza, en efecto, debe estar en Dios, a quien debemos orar, según el Salmo (61,9): *Esperad en él, pueblo suyo, abrid ante él vuestro corazón*, orando.

Capítulo 4

La razón de pedir a Dios con la oración lo que debemos esperar de él

El principal motivo por el que debemos esperar en Dios es que le pertenecemos como los efectos a la causa. Nada se hace para nada, sino

Capitulum III

Quod conveniens fuit ad consummationem spei ut nobis forma orandi traderetur a Christo

Quia igitur ad salutem nostram post fidem etiam spes requiritur, oportunum fuit ut salvator noster, sicut actor et consummator nobis factus est fidei reserando caelestia sacramenta, ita etiam nos in spem vivam induceret, nobis formam orandi tradens per quam maxime spes nostra in Deum erigitur, dum ab ipso Deo edocemur quid ab ipso petendum sit. Non enim ad petendum induceret nisi proponeret exaudire, nullusque ab aliquo petit nisi de quo sperat et ea ipse petit quae sperat. Sic igitur, dum nos docet a Deo aliqua petere, in Deum sperare nos admonet, et quid ab ipso sperare debeamus ostendit per ea quae petenda esse demonstrat.

Sic igitur, prosequentes ea quae in oratione dominica continentur, demonstrabimus quicquid ad spem Christianorum pertinere potest, scilicet in quo spem ponere debeamus et propter quam causam et quae ab eo sperare debeamus. Spes quidem nostra debet esse in Deo, quem etiam orare debemus, secundum illud Psalmi: «Sperate in eo», scilicet Deo, «omnis congregatio populi, effundite coram illo corda vestra», scilicet orando.

Capitulum IV

Causa quare quae speramus debemus ab ipso Deo orando petere

Causa autem quare in eo sperandum est, haec praecipua est quia pertinemus ad eum sicut effectus ad causam. Nihil autem in vanum operatur, sed propter aliquem finem

[117] Cf. Heb 2,10 y 12,2.

por un fin determinado. Luego es propio de todo agente producir un efecto tal que no carezca de cuanto necesita para llegar hasta el fin. De ahí viene que, en las cosas que hacen los agentes naturales, hallemos que la naturaleza no falla en lo necesario, sino que concede a la cosa producida lo necesario para la consistencia de su ser y para realizar las operaciones con las que alcanza su fin, a no ser que alguna vez lo impida la deficiencia de un agente, que no sea capaz de realizarlo. Quien obra mediante el entendimiento, en la producción del efecto, no sólo le proporciona lo que le es necesario para el fin intentado, sino que, una vez terminada la obra, dispone de su uso, que es el fin de la obra. Por ejemplo, un operario no sólo fabrica el cuchillo, sino que también puede cortar con él. El hombre ha sido producido por Dios como obra de un artífice, por eso se dice en Is 64,8: *Y ahora, Señor, tú eres nuestro alfarero, nosotros somos la arcilla.* Por eso, como el vaso de arcilla, si tuviera conocimiento, podría esperar del alfarero, el hombre debe tener confianza en Dios, para ser rectamente gobernado por él, como se dice en Jer 18,6: *Como arcilla en manos del alfarero.*

Esta confianza que el hombre tiene en Dios debe de ser muy segura. Hemos dicho que el agente sólo falla en la recta disposición de su obra por alguna deficiencia suya. Pero en Dios no puede haber defecto alguno, ni de ignorancia, porque *todas las cosas están desnudas y descubiertas para sus ojos*, como se dice en Heb 4,13; ni de impotencia, porque *su mano no ha sido cortada para no poder salvar*, como se dice en Is 59,1; ni de buena voluntad, porque *Dios es bueno para el alma que espera en él*, como se dice en Lam 3,25. Por eso, la esperanza con la que se espera en Dios, no defrauda al esperanzado, como se dice en Rom 5,5.

Hay que considerar además que, aunque atienda con su providencia disponente a todas las criaturas, tiene por una razón especial cuidado de las criaturas racionales, que están dotadas con la dignidad de su imagen,

certum. Pertinet igitur ad unumquodque agens sic effectum producere ut ei non desint per quae possit pervenire ad finem. Et inde est quod in hiis quae a naturalibus agentibus fiunt, natura deficere in necessariis non invenitur, sed attribuit unicuique generato quae sunt necessaria ad consistentiam sui esse et ad perficiendum operationem qua pertingit ad finem nisi forte hoc impediatur per defectum agentis qui sit insufficiens ad haec exhibenda. Agens autem per intellectum non solum in ipsa effectus productione ea confert suo effectui quae sunt necessaria ad finem intentum sed etiam opere iam perfecto disponit de usu ipsius qui est operis finis, sicut faber non solum cultellum fabricat sed disponit de incisione ipsius. Homo autem a Deo est productus sicut artificiatum ab artifice, unde dicitur Is. 64, 8: «Et nunc, Domine, fictor noster es tu, nos vero lutum». Et ideo sicut vas fictile, si sensum haberet, sperare de figulo posset, ita etiam homo fiduciam debet habere de Deo, ut recte gubernetur ab eo, unde dicitur Ier. 18, 6 «Sicut lutum in manu figuli».

Haec autem fiducia quam homo habet de Deo debet esse certissima. Dictum est enim quod agens non deficit a recta sui operis dispositione nisi propter aliquem eius defectum. In Deo autem nullus defectus cadere potest, neque ignorantiae quia «omnia nuda et aperta sunt oculis eius», ut dicitur Hebr. 4, 13, neque impotentiae quia «non est abbreviata manus eius ut salvare non possit», ut dicitur Is. 59, 1, neque iterum bonae voluntatis quia «bonus Dominus animae speranti in illum», ut dicitur Thren. 3, 25. Et ideo spes qua quis de Deo confidit, sperantem non confundit, ut dicitur Ro. 5, 5.

Est autem considerandum ulterius quod, etsi respectu omnium creaturarum providentia dispositionis invigilet, speciali tamen ratione curam habet de rationalibus creaturis, quae scilicet dignitate imaginis ipsius sunt insignitae et ad eum cognoscendum et

pueden llegar a conocerle y amarle, son dueñas de sus actos y pueden distinguir el bien del mal. Por eso les corresponde confiar en que Dios no sólo las conservará en el ser según la condición de su naturaleza, como corresponde a las otras criaturas, sino también que, apartándose del mal y obrando el bien, adquirirán méritos ante él. Por eso en el Salmo (35,7) se dice: *Salvarás, Señor, a los hombres y a las bestias*, pues proporciona a los hombres y a las criaturas irracionales lo necesario para mantener la vida. Y después añade (Sal 35,8): *Los hijos de los hombres esperarán a la sombra de tus alas*, protegidos por él con especial cuidado.

También es necesario considerar que, cuando llega una perfección, aumenta la facultad de hacer o de lograr algo. Así el aire iluminado por el sol tiene la facultad de poder ser el medio de la visión, y el agua calentada por el fuego tiene la facultad de cocer. Y esto podrían esperar, si tuvieran conocimiento. A los hombres, además de su naturaleza, se les otorga la perfección de la gracia, con la que *nos hacemos partícipes de la naturaleza divina*, como se dice en 2 Pe 1,4. Por eso, y de acuerdo con ello, se dice que somos engendrados de nuevo como hijos de Dios, según lo que se dice en Jn 1,12: *Les dio el poder de llegar a ser hijos de Dios*. Una vez hechos hijos de Dios, pueden lógicamente esperar la herencia, como se dice en Rom 8,11: *Si somos hijos, también herederos*. Con esta regeneración espiritual corresponde al hombre tener una esperanza más alta en Dios, la de lograr la herencia eterna, por lo que se dice en 1 Pe 1,3-4: *Nos reengendró a una viva esperanza, a una herencia que no se marchita*, etc. Y dado que por el espíritu de adopción que hemos recibido clamamos *Abba, Padre*, como se dice en Rom 8,15, el Señor, para enseñarnos que debemos orar con esa esperanza, inició su oración con la invocación del Padre, diciendo (Mt 6,9): *Padre*, etc. También, al decir *Padre*, se prepara el afecto del hombre para orar con pureza y para obtener lo que espera.

amandum possunt pertingere et suorum actuum dominium habent, boni et mali discretionem habentes. Unde competit eis fiduciam habere de Deo non solum ut conserventur in esse secundum conditionem suae naturae, quod competit ceteris creaturis, sed etiam ut recedendo a malo et operando bonum aliquid promereantur ab ipso. Unde in Psalmo dicitur: «Homines et iumenta salvabis, Domine», in quantum scilicet hominibus simul cum irrationabilibus creaturis confert ea quae pertinent ad subsidium vitae, sed postea subdit: «Filii autem hominum in tegmine alarum tuarum sperabunt», quasi speciali quadam cura protecti ab ipso.

Ulterius autem considerare oportet quod perfectione quacumque accedente superadditur facultas aliquid faciendi vel adipiscendi, sicut aer illuminatus a sole facultatem habet ut possit esse medium visionis, et aqua calefacta ab igne facultatem habet decoquendi, et hoc sperare posset si sensum haberet. Homini autem supra suam naturam additur perfectio gratiae, per quam «efficimur divinae consortes naturae», ut dicitur II Petr. 1, 4. Unde et secundum hoc dicimur regenerari in filios Dei, secundum illud Io. 1, 12 «Dedit eis potestatem filios Dei fieri»; filii autem effecti convenienter possunt hereditatem sperare, secundum illud Ro. 8, 17 «Si filii, et heredes». Et ideo secundum hanc spiritualem regenerationem competit homini quandam altiorem spem de Deo habere, hereditatis scilicet aeternae consequendae, secundum illud 1 Petr. 1, 3-4 «Regeneravit nos in spem vivam in hereditatem immarcessibilem» etc. Et quia per spiritum adoptionis quem accepimus clamamus «Abba, Pater», ut dicitur Ro. 8, 15, ideo Dominus, ut ex hac spe nobis esse orandum ostenderet, suam orationem a Patris invocatione inchoavit dicens: «Pater» etc. Similiter etiam ex hoc quod dicitur 'Pater' praeparatur hominis affectus ad pure orandum et ad obtinendum quod sperat, et

Y los hijos también deben ser imitadores de sus padres. Por eso, quien confiesa que Dios es su Padre, debe intentar vivir como imitador de Dios, evitando lo que le hace desemejante de Dios e insistiendo en lo que le asemeja a él. Por eso en Jer 3,19 se dice: *Me llamarás padre, y no dejarás de seguir mis pasos.* Y Gregorio de Nisa[118] advierte: *Si, por tanto, diriges la vista a las cosas mundanas, o ambicionas la gloria humana o la inmundicia del apetito pasible, ¿cómo tú, que llevas una vida corrupta, llamas Padre al autor de la incorruptibilidad?*

Capítulo 5

Debemos llamar a Dios Padre nuestro y no Padre mío, cuando le pedimos lo que esperamos

Quien se reconoce como hijo de Dios, entre otras cosas, debe principalmente imitar a Dios en la caridad, según enseña Ef 5,1-2: *Sed imitadores de Dios como hijos muy queridos y andad en el amor, como*, etc. El amor de Dios no es privado sino común a todos, pues *Dios ama todo cuanto existe*, se dice en Sab 11,25, y especialmente a los hombres, como se dice en Dt 33,3: *Amó a las gentes.* Por eso, como dice Cipriano[119]: *Nuestra oración es pública y común, y cuando oramos no lo hacemos por uno solo sino por todo el pueblo, pues todo el pueblo somos una misma cosa.* Y como dice Juan Crisóstomo: *La necesidad obliga a orar por sí mismo, pero el amor fraterno nos invita a orar por el prójimo.* Por eso no decimos *Padre mío,* sino *Padre nuestro.*

También debemos considerar que, aunque nuestra esperanza se apoya principalmente en el auxilio divino, también nos ayudamos unos

debent filii imitatores parentum existere. Unde qui Patrem Deum confitetur debet conari ut Dei imitator existat, vitando scilicet illa quae Deo dissimilem reddunt et hiis insistendo quae nos Deo assimilant, unde Ier. 3, 19 dicitur «Patrem vocabis me et post me ingredi non cessabis». «Si ergo, ut Gregorius Nissenus dicit, ad res mundanas intuitum dirigis aut humanam gloriam ambis aut sordes passibilis appetitus, quomodo qui corrupta vivis vita Patrem vocas incorruptibilitatis genitorem?».

Capitulum V

Quod Deus a quo orando sperata petimus debet vocari ab orante pater noster et non meus

Inter alia vero praecipue, qui se Dei filium recognoscit debet in caritate Deum imitari, secundum illud Eph. 5, 1-2 «Estote imitatores Dei sicut filii carissimi, et ambulate in dilectione sicut» etc. Dei autem dilectio non privata est sed communis ad omnes: «Diligit enim omnia quae sunt», ut dicitur Sap. 11, 25, et specialiter homines, secundum illud Deut. 33, 3 «Dilexit populos». Et ideo, ut Cyprianus dicit «Publica est nobis et communis oratio, et quando oramus non pro uno tantum sed pro populo toto oramus quia totus populus unum sumus»; «Pro se enim orare, ut Chrysostomus dicit, necessitas cogit, pro altero autem caritas fraternitatis hortatur», et ideo non dicimus 'Pater meus' sed 'Pater noster'.

Similiter etiam considerandum est quod, etsi spes nostra principaliter divino auxilio innitatur, ab invicem tamen iuvamur ut facilius obtineamus quod petimus, unde dicitur

[118] *De orat. dom.* 2: MG 44,1141D-1144A.
[119] *De dom. orat.* c.8: ML 4,541A; CSEL 3-1,271; CCL 3a,93.

a otros para obtener más fácilmente lo que pedimos. Por eso se dice en 2 Cor 1,10-11: *Él nos librará, si vosotros ayudáis también con la oración por nosotros, para que la gracia que hay en nosotros por la acción de muchos, sea agradecida a Dios por muchos en nuestro nombre.* Por eso en Sant 5,16 también se dice: *Orad unos por otros para que os salvéis.* Como dice Ambrosio [120]: *Cuando muchos muy pequeños se reúnen unánimes, se hacen grandes, y es imposible que las preces de muchos no sean escuchadas*; conforme a lo que se dice en Mt 18,19: *Si dos de vosotros se reúnen sobre la tierra, todo cuanto pidan se lo concederá mi Padre que está en los cielos.* Por eso no recitamos nuestra oración en singular, sino que, como apoyados en el consenso unánime, decimos *Padre nuestro.*

Hay que considerar también que nuestra esperanza es en Dios por medio de Cristo, según se dice en Rom 5,1-2: *Justificados por la fe, tengamos paz con Dios por medio de nuestro Señor Jesucristo, por quien, en virtud de la fe, tenemos el acceso a esta gracia en la que nos mantenemos, y nos gloriamos en la esperanza de la gloria de los hijos de Dios.* Por él, que es el Hijo natural unigénito de Dios, somos hechos hijos adoptivos porque, como se dice en Gál 4,4-5, *Envió Dios a su Hijo para que recibiéramos la adopción de hijos.* En virtud de esto debemos confesar que Dios es Padre, salvando el privilegio del Unigénito. Por eso dice Agustín [121]: *No reclames para ti nada en particular. Sólo es Padre particular de Cristo, para nosotros todos es Padre común, porque únicamente lo engendró a él, a nosotros nos creó.* Por eso decimos *Padre nuestro.*

II Cor. 1, 10-11 «Eripiet nos, adiuvantibus vobis in oratione pro nobis, ut ex multarum personis facierum eius quae in nobis est donationis per multos gratiae agantur Deo pro nobis»; unde et Iac. 5, 16 dicitur «Orate pro invicem ut salvemini». Ut enim dicit Ambrosius «Multi minimi dum congregantur unanimes, fiunt magni, et multorum praeces impossibile est ut non impetrent», secundum illud Matth. 18, 19 «Si duo ex vobis consenserint super terram de omni re quacumque petierint fiet illis a Patre meo qui in caelis est». Et ideo non singulariter orationem porrigimus sed quasi ex unanimi consensu dicimus 'Pater noster'.

Considerandum est etiam quod spes nostra est ad Deum per Christum secundum illud Ro. 5, 1-2 «Iustificati ex fide pacem habeamus ad Deum per Dominum nostrum Iesum Christum per quem accessum habemus per fidem in gratiam istam in qua stamus, et gloriamur in spe gloriae filiorum Dei». Per ipsum enim qui est unigenitus Dei Filius naturalis, efficimur filii adoptivi quia, ut dicitur Gal. 4, 4-5 «Misit Deus Filium suum ut adoptionem filiorum reciperemus». Tali igitur tenore Deum Patrem profiteri debemus ut privilegio Unigeniti non derogetur. Unde Augustinus dicit «Noli tibi aliquid specialiter vendicare. Solius Christi specialis est Pater, nobis est Pater omnibus in commune, quia illum solum genuit, nos creavit». Et ideo dicitur 'Pater noster'.

---

[120] En realidad, AMBROSIASTER, *Comm. in epist. Pauli* super Rom. 15,31: ML 17,177D; CSEL 81,475; cf. *Summa* 2-2 q.83 a.7 ad 3.

[121] En realidad, AMBROSIO, *De sacramentis* l.5 c.4: ML 16,451A; CSEL 73,66.

Capítulo 6

Cuando dirigimos nuestra oración a nuestro Padre Dios, señalamos su poder para conceder lo que esperamos, al decir que estás en los cielos

Suele disminuir la esperanza ante la incapacidad de aquel de quien esperamos la ayuda, pues para confiar con esperanza no basta que ésta se apoye en alguien que tiene voluntad de ayudar, si no tiene además el poder de hacerlo. Ya expresamos suficientemente la disposición de la voluntad divina para ayudar cuando le llamamos Padre, pero para que no haya duda de la excelencia de su poder, se añade (Mt 6,9): *Que estás en los cielos*. Y no decimos *estás en los cielos* como si estuviera contenido en ellos, sino porque los abarca con su poder, según se dice en Eclo 24,8: *Yo sola recorrí la bóveda del cielo*. Más aún, su poder se elevó sobre toda la extensión de los cielos, según dice el Salmo (8,2): *Oh Dios, ha sido elevada tu magnificencia sobre los cielos*. Por eso, para reforzar la confianza de la esperanza confesamos su poder, que sostiene y trasciende los cielos.

Con esto también se evita una dificultad para la oración. Hay algunos[122] que someten las cosas humanas a la necesitad fatal de las estrellas, como se dice en Jer 10,2: *No tengáis miedo de los signos del cielo, que temen los gentiles*. Con este error se destruye el fruto de la oración. Si nuestra vida está sometida a la necesidad de los astros, no puede cambiarse nada relacionado con ella. Luego en vano rezaríamos pidiendo conseguir algún bien o librarnos de algún mal. Por tanto, para que esto nó dificulte la confianza de los orantes, decimos que *estás en los cielos,* como motor y moderador de ellos y, así, el poder de los cuerpos celestes no puede impedir la ayuda que esperamos de Dios.

Capitulum VI

Ubi ostenditur Dei Patris nostri quem oramus potestas ad sperata concedendum per hoc quod dicitur qui es in caelis

Solet autem contingere spei defectus propter impotentiam eius a quo auxilium esset sperandum: non enim sufficit ad spei fiduciam quod ille cui spes innititur voluntatem habeat adiuvandi nisi adsit potestas. Satis autem voluntatis divinae promptitudinem ad adiuvandum exprimimus Patrem eum profitendo, sed ne de excellentia potestatis eius dubitetur subditur «Qui es in caelis». Non enim 'esse in caelis' dicitur sicut a caelis contentus, sed sicut caelos sua virtute comprehendens, secundum illud Eccli. 24, 8 «Gyrum caeli circuivi sola»; quinimmo et super totam caelorum magnitudinem virtus eius est elevata, secundum illud Psalmi: «Elevata est magnificentia tua super caelos, Deus». Et ideo ad spei fiduciam confirmandam virtutem eius profitemur, quae caelos sustinet et transcendit.

Per hoc etiam impedimentum quoddam orationis excluditur. Sunt enim aliqui qui res humanas fatali necessitati siderum subdunt, secundum illud quod dicitur Ier. 10, 2 «A signis caeli nolite metuere quae gentes timent». Secundum hunc autem errorem tollitur orationis fructus. Nam si necessitati siderum vita nostra subicitur, non potest circa hoc aliquid immutari. Frustra igitur orando peteremus vel aliqua bona consequi vel liberari a malis. Ut igitur nec hoc orantium fiduciae obsit dicimus 'Qui es in caelis', id est tamquam motor et moderator eorum et sic per virtutem caelestium corporum auxilium quod a Deo speramus impediri non potest.

---

[122] Cf. *Cont. Gent.* l.3 c.85.

Para que la oración sea eficaz ante Dios también es necesario que el hombre pida lo que es digno esperar de Dios. En Sant 4,3 se dice a algunos: *Pedís y no recibís, porque pedís mal.* Se piden mal las cosas que sugiere la sabiduría terrena, no lo que sugiere la celeste. Por eso dice Crisóstomo[123]: *Cuando decimos «que estás en los cielos» no encerramos a Dios allí, sino que el alma del orante se aparta de la tierra y se eleva a las regiones excelsas.*

Hay otro impedimento para la oración o para la confianza que tiene en Dios quien ora, cuando piensa que la vida de los hombres está muy alejada de la providencia divina, por eso se dice de lo que piensan los impíos en Job 22,14: *Las nubes lo ocultan y no ve nuestras cosas, anda por los caminos del cielo.* Y en Ez 9,9: *El Señor ha abandonado la tierra, el Señor no ve.* Pero Pablo enseña lo contrario cuando predica (Hch 17,27-28) a los atenienses: *No está lejos de cada uno de nosotros. En él vivimos, nos movemos y existimos*, porque él conserva nuestro ser, gobierna nuestra vida y dirige nuestros movimientos, como se dice en Sab 14,3: *Tú, Padre, gobiernas todas las cosas con tu providencia.* Ni siquiera los animales más insignificantes escapan a su providencia, como se dice en Mt 10,29: *¿Acaso no se venden dos pájaros por dos ases? Ninguno de ellos cae a tierra sin vuestro Padre.* Los hombres cuentan con la providencia divina de un modo tan excelente que, en comparación con ellos, dice el Apóstol (1 Cor 9,9): *Dios no se ocupa de los bueyes.* No porque no tenga en absoluto cuidado de los bueyes, sino porque no los atiende igual que a los hombres, a los que premia o castiga por sus acciones buenas o malas, y los destina a la eternidad. Por eso, después de las palabras antes dichas, el Señor también continúa (Mt 10,31): *Hasta los cabellos de vuestra cabeza están todos contados*; expresando que todo lo que pertenece al hombre ha de ser reparado en la resurrección. Con ello, aleja de nosotros toda des-

Oportet etiam ad hoc quod oratio sit efficax apud Deum ut ea petat homo quae dignum est expectare a Deo; dicitur enim quibusdam Iac. 4, 3 «Petitis et non accipitis eo quod male petatis». Illa autem male petuntur quae terrena sapientia suggerit, non caelestis. Et ideo, ut Chrysostomus dicit, «Cum dicimus 'Qui es in caelis' non Deum ibi concludimus, sed a terra abducitur orantis animus et excelsis regionibus afficitur».

Est autem et aliud orationis impedimentum sive fiduciae quam orans habet de Deo, scilicet si putet aliquis humanam vitam a divina providentia esse remotam secundum quod ex persona impiorum dicitur Iob 22, 14: «Nubes latibulum eius nec nostra considerat, circa cardines caeli perambulat», et Ez. 9, 9: «Dereliquit Dominus terram, Dominus non videt». Contrarium autem Paulus Apostolus Atheniensibus praedicans ostendit, dicens: «Non longe est ab unoquoque nostrum: in ipso enim vivimus, movemur et sumus», quia scilicet per ipsum nostrum esse conservatur, vita gubernatur, motus dirigitur, secundum illud Sap. 14, 3: «Tu autem, Pater, gubernas omnia providentia», in tantum quod nec eius providentiae minima animalia subtrahuntur, secundum illud Matth. 10, 29: «Nonne duo passeres asse veneunt dipondio? Et unus ex illis non cadet super terram sine Patre vestro». In tantum tamen excellentiori modo cura divina homines potiuntur ut horum comparatione dicat Apostolus: «Non est cura Deo de bobus»: non quin omnino eorum curam non habeat, sed quia non sic eorum curam habet ut hominum quos punit aut remunerat pro bonis aut malis et eos ad aeternitatem praeordinat. Unde et post praemissa verba Dominus subdit: «Vestri autem et capilli capitis omnes numerati sunt», tamquam totum quod est hominis sit in resurrectione reparandum et ex hoc omnis diffidentia a nobis debet excludi; unde et ibidem subdit

[123] *In Mt.* hom.19: MG 57,278; cf. *Cat. Aur. Super Mt.* 6,9.

confianza. Por eso allí mismo (Mt 10,31) añade: *Así que no temáis. Vosotros valéis más que muchos pájaros.* Y por eso, como arriba (c.4) hemos dicho, en el Salmo (35,8) se dice: *Los hijos de los hombres esperarán a la sombra de tus alas.* Y aunque se diga que Dios está cerca de todos los hombres con un especial cuidado, decimos que está mucho más especialmente cerca de los buenos que intentan acercarse a él con la fe y el amor, como se dice en Sant 4,8: *Acercaos al Señor, y se acercará a vosotros*; y en el Salmo (144,18): *El Señor está cerca de todos los que lo invocan de verdad.* Y no sólo se acerca a ellos, sino que habita en ellos por la gracia, según Jer (14,9): *Tú estás en nosotros, Señor*, etc. Para aumentar la esperanza de los santos, decimos *que estás en los cielos, es decir en los santos*, como explica Agustín [124]. *Parece que están espiritualmente tan distantes,* como él mismo [125] dice, *los justos y los pecadores, como distan corporalmente el cielo y la tierra. Para poner esto de manifiesto, cuando oramos nos volvemos hacia el oriente, de donde nace el sol.* También incrementan la esperanza y la confianza de los santos para orar tanto la proximidad de Dios como la dignidad que les ha otorgado quien los hizo cielos por medio de Cristo, según Is 51,16: *Para que extiendas los cielos, y asientes la tierra.* Quien los hizo cielos, no les negará los bienes celestiales.

Capítulo 7

Qué podemos esperar de Dios y la razón de la esperanza

Después de haber presentado (c.4ss) de dónde viene a los hombres la esperanza en Dios, es necesario considerar qué es lo que debemos esperar de él. Lo primero que debemos considerar es que la esperanza

«Nolite ergo timere, multis passeribus meliores estis vos». Et propter hoc, ut supra dictum est, in Psalmo dicitur: «Filii hominum in tegmine alarum tuarum sperabunt». Et quamvis propter specialem curam omnibus hominibus Deus dicatur esse propinquus, specialissime tamen dicitur esse propinquus bonis qui ei fide et dilectione appropinquare nituntur, secundum illud Iac. 4, 8: «Appropinquate Deo et appropinquabit vobis»; unde et in Psalmo dicitur: «Prope est Dominus omnibus invocantibus eum in veritate». Nec solum eis appropinquat sed etiam eos per gratiam inhabitat, secundum illud Ier.: «Tu in nobis es Domine» etc. Et ideo ad sanctorum spem augendam dicitur 'Qui es in caelis', «id est in sanctis», ut Augustinus exponit; «tantum enim ut ipse dicit, spiritualiter interesse videtur inter iustos et peccatores quantum corporaliter inter caelum et terram. Huius rei significandae gratia, orantes, ad orientem convertimur, unde caelum surgit». Ex quo etiam spes sanctis augetur et orandi fiducia, non solum ex propinquitate divina sed etiam ex dignitate quam sunt consecuti a Deo qui eos per Christum caelos fecit, secundum illud Is. 51, 16 «Ut plantes caelos, fundes terram». Qui enim eos caelos fecit bona eis caelestia non denegabit.

Capitulum VII

Qualia sunt quae sunt a Deo speranda et de ratione spei

Hiis igitur praemissis ex quibus homines spem de Deo concipiunt, oportet considerare quae sunt ea quae a Deo sperare debemus. Ubi primo considerandum est quod spes desiderium praesupponit. Unde ad hoc quod aliquid sit sperandum primo requi-

[124] *De serm. Dom. in monte* l.2 c.5: ML 34,1276; CCL 35,107; BAC XII 907; cf. *Cat. Aur. Super Mt.* 6,9.

[125] Ibíd.: ML 34,1277; CCL 35,107-108; BAC XII 907.

presupone un deseo. Para que algo llegue a ser esperado, se requiere primero que sea deseable, pues no se dice que esperemos las cosas que no deseamos. Esas cosas las tememos o las despreciamos.

En segundo lugar, es necesario que consideremos posible de lograr lo que esperamos. En esto la esperanza es más que el deseo. El hombre puede desear incluso cosas que piensa que no puede alcanzar, pero no puede tener esperanza de ellas.

En tercer lugar se requiere que lo que se espera sea arduo. Las cosas insignificantes las despreciamos, en vez de desearlas. O si las deseamos por tenerlas a la vista, no parece que las esperemos como futuras, sino que las tenemos presentes.

Además hay que considerar que de entre las cosas arduas que uno espera conseguir, unas las espera alcanzar por sí mismo, otras con la ayuda de alguien. La diferencia entre unas y otras parece estar en que para obtener las cosas que el hombre puede conseguir por sí mismo, aplica la energía de sus propias fuerzas, mientras que para conseguir lo que espera alcanzar de otro, hace una petición. Y si espera adquirirlo de un hombre, la llamamos simple petición, si espera conseguirlo de Dios, la llamamos oración, que es, en palabras del Damasceno[126], *la petición a Dios de lo que nos conviene.*

La esperanza que tiene uno en sí mismo no pertenece a la virtud de la esperanza, ni tampoco la esperanza que se tiene en otro hombre, sino únicamente la esperanza que se tiene en Dios. Por eso se dice en Jer 17,5: *Maldito el hombre que confía en otro hombre y hace de la carne su fuerza.* Y un poco más adelante (17,7): *Dichoso el hombre que confía en el Señor, y pone en él su confianza.* Así pues, lo que enseñó el Señor con su oración que debemos pedir, aparece como deseable, como posible y tan arduo que no podemos llegar a ello sólo con las fuerzas humanas, sino con la ayuda divina.

ritur quod sit desiderandum: quae enim non desiderantur sperari non dicuntur, sed timeri vel etiam despici.

Secundo oportet quod id quod speratur possibile esse aestimetur ad consequendum et haec spes supra desiderium addit. Potest enim homo desiderare etiam ea quae non aestimat se posse adipisci, sed horum spes esse non potest.

Tertio requiritur ut id quod sperandum est sit aliquid arduum. Nam ea quae parva sunt magis despicimus quam speremus, vel si ea desideramus, quasi in promptu ea habentes, non videmur ea sperare quasi futura sed habere quasi praesentia.

Ulterius autem considerandum est quod arduorum quae quis se sperat adepturum, quaedam se adipisci sperat per alium, quaedam vero per se ipsum. Inter quae hoc differre videtur quod ad ea obtinenda quae homo per se consequi sperat conatum proprie virtutis adhibet, ad ea vero obtinenda quae se ab alio consequi sperat interponit petitionem. Et si quidem ab homine se illud adipisci sperat vocatur simpliciter petitio, si autem se speret illud obtinere a Deo vocatur oratio quae, ut Damascenus dicit, est «petitio decentium a Deo».

Non autem ad virtutem spei pertinet spes quam habet aliquis de se ipso, nec etiam spes quam habet de alio homine, sed solum spes quam habet de Deo; unde dicitur Ier. 17, 5 «Maledictus homo qui confidit in homine et ponit carnem brachium suum», et post subditur «Benedictus vir qui confidit in Domino, et erit Dominus fiducia eius». Sic igitur ea quae Dominus in sua oratione petenda esse docuit ostenduntur esse homini desideranda, possibilia et tam ardua ut ad ea non humana virtute sed divino auxilio perveniatur.

[126] *De fide orth.* l.3 c.24: MG 94,1089C.

Capítulo 8

La primera petición nos enseña a desear que se perfeccione en nosotros el conocimiento inicial de Dios que ya tenemos, y que esto es posible

Debemos considerar el orden del deseo que surge de la caridad, para poder establecer el orden de lo que debemos esperar y debemos pedir a Dios. Corresponde al orden de la caridad que Dios sea amado sobre todas las cosas y, por eso, la caridad mueve nuestro deseo en primer lugar hacia las cosas que son de Dios. Pero como el deseo se refiere a un bien futuro, y a Dios considerado en sí mismo no le puede ocurrir nada en el futuro, sino que se mantiene eternamente del mismo modo, nuestro deseo no puede ser llevado hacia las cosas que son de Dios, consideradas en sí mismas, es decir, que Dios consiga algún bien que no tiene en el presente. Nuestro afecto es llevado hacia ellas para que las amemos porque existen. También podemos desear que Dios sea glorificado con el pensamiento y la veneración de todos, porque él siempre es grande en sí mismo. Pero no debemos considerar imposible esto. El hombre ha sido hecho para conocer la grandeza divina, si no pudiera llegar a intuirla parecería que había sido creado en vano, en contra de lo que se dice en el Salmo (88,48): *¿Acaso creaste los hijos de los hombres en vano?* Y sería un deseo natural baldío que todos quieran por naturaleza conocer algo de Dios. Por eso no hay nadie privado totalmente del conocimiento de Dios, como se dice en Job 36,25: *Todos los hombres le ven.*

Pero esto es tan difícil que supera toda la capacidad humana, como se dice en Job 36,26: *He aquí que Dios es grande, supera nuestro conocer.* Por eso sólo es posible para los hombres llegar a conocer la grandeza y la bondad divinas mediante la gracia de la divina revelación, según se dice en Mt 11,27: *Nadie conoce al Hijo sino el Padre, y nadie conoce al*

Capitulum VIII

De prima petitione in qua docemur desiderare quod cognitio Dei quae est in nobis inchoata perficiatur et quod hoc sit possibile

Oportet igitur considerare desiderii ordinem ex caritate prodeuntem ut secundum hoc et sperandorum et petendorum a Deo ordo accipi possit. Habet autem hoc caritatis ordo ut Deus super omnia diligatur, et ideo primo desiderium nostrum movet caritas ad ea quae sunt Dei. Sed cum desiderium sit boni futuri, Deo autem secundum quod in se consideratur nihil in futurum adveniat sed aeternaliter eodem modo se habeat, desiderium nostrum non potest ferri ad ea quae Dei sunt prout in se ipsis considerantur, ut scilicet Deus aliqua bona obtineat quae non habet. Sic autem ad ipsa fertur nostra dilectio ut ea tamquam existentia amemus. Potest tamen hoc desiderari de Deo ut in opinione et reverentia omnium magnificetur, qui in se ipso semper magnus existit. Hoc autem non est tamquam impossibile reputandum. Cum enim ad hoc factus sit homo ut magnitudinem divinam cognoscat, si ad eam percipiendam pervenire non possit videretur in vanum constitutus esse, contra id quod in Psalmo dicitur: «Numquid vane constituisti filios hominum?», essetque inane naturae desiderium quo omnes naturaliter desiderant aliquid cognoscere de divinis. Unde nullus est qui Dei cognitione totaliter privetur, secundum illud Iob 36, 25: «Omnes homines vident eum».

Est tamen hoc tam arduum ut omnem humanam facultatem excedat, secundum illud Iob 36,26: «Ecce Deus magnus, vincens scientiam nostram». Unde cognitio divinae magnitudinis et bonitatis hominibus pervenire non potest nisi per gratiam revelationis divinae, secundum illud Matth.11, 27: «Nemo novit Filium nisi Pater, neque Patrem

Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo quisiere revelárselo. Por eso Agustín en el comentario a Juan[127] dice: *Nadie conoce a Dios, si no se lo muestra el que sabe.* Es cierto que Dios señaló que los hombres han de conocerlo de algún modo con un conocimiento natural, porque les proporcionó la luz de la razón y creó criaturas visibles, en las que resplandecen vestigios de su bondad y de su sabiduría, como se dice en Rom 1,19: *Lo que se conoce de Dios*, es decir lo que se puede conocer de Dios mediante la razón natural, *se les ha manifestado,* a los gentiles, *pues Dios se les reveló,* mediante la luz de la razón y mediante las criaturas que formó. Por eso añade (v.20): *Lo invisible de él se aprecia desde este mundo creado, al comprender que son cosas que han sido hechas.* Este conocimiento, no obstante, es imperfecto, porque ni las criaturas pueden ser perfectamente percibidas por el hombre, ni ofrecen una representación perfecta de Dios, porque el poder de su causa supera infinitamente los efectos. Por eso se dice en Job 11,7: *¿Acaso comprenderás los vestigios de Dios y alcanzarás al Omnipotente con toda perfección?* Y en Job 36,25, después de decir *todos los hombres ven a Dios,* añade: *Todos lo ven de lejos.*

Consecuencia de la imperfección de este conocimiento es que los hombres se apartaron de la verdad y de distintas maneras erraron en el conocimiento de Dios. Hasta el punto de que en Rom 1,21.23 se dice que algunos *invalidaron sus pensamientos y se oscureció su insensato corazón, y trocaron la gloria del Dios incorruptible en una apariencia de imagen de hombre corruptible, de aves, de cuadrúpedos y de reptiles.* Por eso, con el fin de apartar a los hombres de este error, Dios dio un conocimiento más explícito en la ley antigua, que convoca a los hombres al culto del único Dios, según Dt 6,4: *Escucha Israel: el Señor Dios tuyo es uno sólo.* Pero este conocimiento de Dios estaba envuelto en figuras

quis novit nisi Filius, et cui voluerit Filius revelare»; unde Augustinus dicit super Iohannem: «Deum nullus cognoscit si non se indicat ipse qui novit». Indicavit se quippe Deus aliqualiter hominibus naturali quadam cognitione cognoscendum per hoc quod hominibus lumen rationis infudit et creaturas visibiles condidit, in quibus bonitatis et sapientiae ipsius aliqualiter relucent vestigia, secundum illud Ro. 1, 19: «Quod notum est Dei», id est quod cognoscibile est de Deo per naturalem rationem «manifestum est illis», scilicet gentilibus hominibus; «Deus enim illis revelavit», scilicet per lumen rationis et per creaturas quas condidit, unde subdit: «Invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur». Ista tamen cognitio imperfecta est quia nec ipsa creatura perfecte ab homine conspici potest, et etiam creatura deficit a perfecta Dei repraesentatione quia virtus huius causae in infinitum excedit effectum. Unde dicitur Iob 11, 7 «Forsitan vestigia Dei comprehendes et omnipotentem usque ad perfectum reperies?», et Iob 36, 25, postquam dixit «Omnes homines vident eum», subdit «Unusquisque intuetur procul».

Ex huius autem cognitionis imperfectione consecutum est ut homines a veritate discedentes diversimode circa Dei cognitionem errarent, in tantum quod, sicut Apostolus dicit Ro. 1, 21.23, quod quidam «evanuerunt in cogitationibus suis et obscuratum est insipiens cor eorum, et mutaverunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis et volucrum et quadrupedum et serpentum». Et ideo, ut ab hoc errore homines Deus revocaret, expressius notitiam suam dedit hominibus in veteri lege, per quam homines ad cultum unius Dei revocantur, secundum illud Deut. 6, 4 «Audi Israel: Dominus Deus tuus Deus unus est». Sed haec Dei cognitio et

[127] *In ev. Ioh. tract.* 58 n.3: ML 35,1793; CCL 36,473; BAC XIV 321.

oscuras y reducido a los límites del pueblo judío únicamente, como se dice en el Salmo (75,2): *Dios es conocido en Judea; su nombre es grande en Israel.* En consecuencia, para que llegara a todo el género humano un conocimiento verdadero de Dios, el Padre envió la Palabra unigénita de su verdad al mundo, para que con su ayuda el mundo entero alcanzara el conocimiento verdadero del nombre de Dios. El Señor mismo comenzó a hacerlo con sus discípulos, como se dice en Jn 17,6: *He manifestado tu nombre a los hombres que me has dado de este mundo.* Y su intención no se limitaba a que solamente ellos tuvieran el conocimiento de Dios, sino que ellos lo divulgaran al mundo entero, por eso añade (Jn 17,21): *Para que el mundo crea que tú me has enviado.* Y esto ciertamente lo hacen sin interrupción los apóstoles y sus sucesores, mientras llevan a los hombres al conocimiento de Dios, hasta que por todo el mundo sea tenido el nombre de Dios como santo y glorioso, como se dice en Mal 1,11: *Desde la salida del sol hasta el ocaso es grande mi nombre entre las gentes.* En consecuencia, pedimos que se lleve a su culminación lo que ya está incoado, cuando decimos *santificado sea tu nombre. Y esto,* dice Agustín[128], *no lo pedimos porque el nombre de Dios no sea santo, sino para que todos lo consideren santo, es decir, que Dios sea tan conocido que nadie encuentre algo más santo.*

Entre los otros indicios que manifiestan a los hombres la santidad de Dios, el signo más evidente es la santidad de los hombres que están santificados por la inhabitación divina, pues como Gregorio de Nisa[129] dice: *¿Quién es tan irracional que, viendo en los creyentes una vida pura, no glorifica al nombre invocado en esa vida?,* conforme a lo que dice el Apóstol en 1 Cor 14,24: *Si todos profetizan y entra un infiel o un no instruido, será convencido por todos.* Y después añade (v.25): *Cayendo*

figurarum erat obscuritatibus implicita et infra unius Iudaicae gentis terminos conclusa, secundum illud Psalmi: «Notus in Iudaea Deus, in Israel magnum nomen eius». Ut ergo toti humano generi vera Dei cognitio perveniret, Verbum suae veritatis unigenitum Deus Pater misit in mundum ut per eum totus mundus ad veram cognitionem divini nominis perveniret. Et hoc quidem ipse Dominus facere inchoavit in suis discipulis, secundum illud Io. 17, 6 «Manifestavi nomen tuum hominibus quos dedisti mihi de mundo». Nec in hoc terminabatur eius intentio ut illi soli divinitatis haberent notitiam sed ut per eos divulgaretur in mundum universum; unde subdit: «Ut mundus credat quia tu me misisti». Quod quidem per Apostolos et eorum successores continue agitur, dum ad Dei notitiam per eos homines adducuntur quousque per totum mundum nomen Dei sanctum et celebre habeatur, sicut dictum est Mal. 1, 11 «Ab ortu solis usque ad occasum magnum est nomen meum in gentibus». Ut igitur id quod inchoatum est ad consummationem perveniat, petimus dicentes 'Sanctificetur nomen tuum'. «Quod, ut Augustinus dicit, non sic petitur quasi non sit sanctum Dei nomen, sed ut sanctum habeatur ab omnibus, id est ita innotescat Deus ut non aestimetur aliquid sanctius».

Inter alia vero indicia quibus sanctitas Dei manifestatur hominibus, evidentissimum signum est sanctitas hominum qui ex divina inhabitatione sanctificantur, ut enim Gregorius Nissenus dicit «Quis est tam bestialis qui, videns in credentibus vitam puram, non glorificat nomen invocatum in tali vita?», secundum illud quod Apostolus dicit I Cor. 14, 24 «Si omnes prophetent, intret autem quis infidelis vel ydiota, convincitur ab omnibus», et postea (v. 25) subdit «Et ita cadens in faciem adorabit

---

[128] *De serm. Dom. in monte* l.2 c.5: ML 34,1277; CCL 35,109; BAC XII 909; cf. *Cat. Aur. Super Mt.* 6,9.

[129] *De orat. dom.* 2: MG 44,1153C-1155A; cf. *Cat. Aur. Super Lc.* 11,2.

rostro en tierra, adorará a Dios declarando que Dios está verdaderamente en vosotros. Por eso, señala Crisóstomo[130], cuando el Señor dice *santificado sea tu nombre, también ordena que el orante pida que sea glorificado con nuestra vida, como si dijera: Haz que vivamos de tal modo que todos te glorifiquen por nosotros.* Así pues, Dios es santificado por nosotros en la mente de los otros en la medida que nosotros somos santificados por él. Cuando decimos *santificado sea tu nombre*, dice Cipriano[131] que *expresamos nuestro deseo de que su nombre sea santificado en nosotros. Porque él mismo dijo «sed santos, porque yo soy santo» (Lev 19,2), pedimos que quienes hemos sido santificados en el bautismo, perseveremos en lo que hemos comenzado a ser. También suplicamos cada día ser santificados, para que quienes todos los días delinquimos, purguemos nuestros pecados con una santificación constante.* Por eso se pone esta primera petición, señala Crisóstomo[132], porque *la oración digna de quien suplica a Dios es no preferir nada a la gloria del Padre, sino posponerlo todo a su alabanza.*

Capítulo 9

La segunda petición: que nos haga partícipes de la gloria

Después del deseo y de la petición de la gloria de Dios, se sigue que el hombre desee y suplique ser hecho partícipe de la gloria divina, y por eso se pone la segunda petición (Mt 6,10): *Venga tu reino.* En ésta, como en la anterior (c.7 y 8), es necesario considerar en primer lugar que el reino de Dios sea deseado de modo conveniente; en segundo lugar, que el hombre pueda llegar a alcanzarlo; en tercero, que no puede llegar

Deum pronuntians quod vere Deus in vobis sit». Et ideo, sicut Chrysostomus dicit, in hoc quod dicit 'Sanctificetur nomen tuum' «rogare etiam iubet orantem per nostram glorificari vitam ac si dicat: Ita fac nos vivere ut per nos te universi glorificent». Sic autem per nos Deus sanctificatur in mentibus aliorum in quantum nos sanctificamur per ipsum. Unde dicendo 'Sanctificetur nomen tuum' «optamus, sicut dicit Cyprianus, ut nomen eius sanctificetur in nobis. Quia enim ipse dixit: Sancti estote quia ego sanctus sum, id petimus ut, qui in baptismo sanctificati sumus, in eo quod esse coepimus perseveremus. Cotidie et deprecamur ut sanctificemur, ut qui cotidie delinquimus delicta nostra sanctificatione assidua purgemus». Ideo autem haec petitio prima ponitur quia, sicut Chrysostomus dicit, «Digna est Deum deprecantis oratio nihil ante Patris gloriam quaerere, sed omnia laudi eius postponere».

Capitulum IX

Secunda petitio ut participes gloriae nos faciat

Post desiderium autem et petitionem divinae gloriae, consequens est ut homo appetat et requirat particeps divinae gloriae fieri, et ideo secunda petitio ponitur «Adveniat regnum tuum». Circa quam sicut et in praemissa petitione oportet primo considerare quod regnum Dei convenienter desideretur; secundo vero quod ad illud

---

[130] *In Matth. Hom.* 19: MG 57,279; cf. *Cat. Aur. Super Mt.* 6,9.

[131] *De dom. orat.* c.12: ML 4,544A; CSEL 3-1,274-275; CCL 3a,96; cf. *Cat. Aur. Super Mt.* 6,9.

[132] *In Matth. Hom.* 19: MG 57,279; cf. *Cat. Aur. Super Mt.* 6,9.

hasta él con sus propias fuerzas, sino únicamente con el auxilio de la gracia divina; y así, en cuarto lugar, debemos considerar cómo pedir que venga el reino de Dios.

En cuanto a lo primero, es necesario tener en cuenta que todas las cosas desean por naturaleza su propio bien. Por eso definen[133] el bien correctamente como *lo que todas las cosas desean*. El bien propio de cada una de las cosas es lo que la perfecciona. Decimos que una cosa es buena cuando ha alcanzado su propia perfección, y que carece de bien en la medida que le falta la perfección que le corresponde. A esto se debe que todas las cosas deseen su propia perfección. Por eso también el hombre desea por naturaleza ser perfecto y, dado que hay muchos grados de perfección humana, con preferencia a todo entra en su apetito natural lo que mira a su perfección última. La señal que nos permite identificar este bien, es que el deseo natural del hombre descansa en él. Y, como el deseo natural del hombre sólo busca su propio bien y éste consiste en una perfección, se sigue que mientras le quede algo que desear, aún no ha llegado a su última perfección.

Queda algo que desear en dos casos. Cuando todo lo que deseamos, lo buscamos por otra cosa, y entonces es necesario que, una vez conseguido esto, no descanse en ello el deseo, sino que aún busque la otra cosa. Y cuando no sacia al apetito natural porque no llega a colmar lo que desea el hombre, igual que un poco de comida no es suficiente para su sustento natural. Luego el bien que desea el hombre primera y principalmente ha de ser tal que no sea buscado en razón de otra cosa y que sea completo para el hombre. Este bien es llamado comúnmente felicidad, por ser el bien principal del hombre. Por eso decimos que son felices aquellos que creemos que están bien. También se llama felicidad

adipiscendum homo possit pervenire; tertio vero quod ad illud pertingere non possit propria virtute sed solo auxilio divinae gratiae; et sic quarto considerandum erit quomodo regnum Dei advenire petatur.

Est igitur circa primum considerandum quod unicuique rei naturaliter appetibile est proprium bonum, unde et bonum convenienter diffiniunt «quod omnia appetunt». Proprium autem bonum uniuscuiusque rei est id quo res illa perficitur: dicimus enim unamquamque rem bonam ex eo quod propriam perfectionem attingit. In tantum vero bonitate caret in quantum a propria perfectione deficit. Unde consequens est ut unaquaeque res suam perfectionem appetat. Unde et homo naturaliter appetit perfici, et cum multi sint gradus perfectionis humanae, illud praecipue et principaliter in eius appetitu naturaliter cadit quod ad ultimam eius perfectionem spectat. Hoc autem bonum hoc indicio cognoscitur quod naturale desiderium hominis in eo quiescit. Cum enim naturale desiderium hominis non tendat nisi in proprium bonum quod in aliqua perfectione consistit, consequens est quod quandiu aliquid desiderandum restat nondum pervenit homo ad ultimam suam perfectionem.

Dupliciter autem restat adhuc aliquid desiderandum. Uno modo quando id quod desideratur propter aliud quaeritur; unde oportet quod eo optento adhuc desiderium non quiescat sed feratur in aliud. Alio modo quando non sufficit ad obtinendum id quod homo desiderat, sicut modicus cibus non sufficit ad sustentationem naturae, unde naturalem appetitum non satiat. Illud igitur bonum quod homo primo et principaliter desiderat tale debet esse ut non quaeratur propter aliud et quod sufficiat homini. Hoc autem bonum communiter felicitas nominatur in quantum est bonum hominis principale: per hoc enim aliquos felices dicimus quod eis credimus bene esse. Vocatur etiam

[133] Cf. ARISTÓTELES, *Ethic.* 1 c.1 (BK 1094a3).

porque expresa excelencia. También puede llamarse paz porque aquieta el apetito y parece que el descanso del apetito es la paz interior. Por eso se dice en el Salmo (147,3): *Puso paz a tus fronteras.*

Con esto queda claro que la felicidad o bienaventuranza del hombre no puede estar en los bienes corporales. En primer lugar porque no son buscados por sí mismos, sino que por su misma naturaleza se buscan para otra cosa, pues le sirven al hombre en razón del cuerpo. El cuerpo del hombre se ordena al alma como al fin, tanto porque es el instrumento con que mueve el alma, y todo instrumento está al servicio del arte que lo utiliza, como porque el cuerpo se relaciona con el alma como la materia con la forma, y la forma es el fin de la materia como el acto lo es de la potencia. De esto se sigue que la felicidad última del hombre no consiste ni en las riquezas, ni en los honores, ni en la salud o la belleza, ni en nada semejante.

En segundo lugar, porque es imposible que los bienes corporales sacien al hombre. Esto se puede ver de varios modos. Primero, porque al haber en el hombre dos fuerzas apetitivas, una intelectiva y otra sensitiva, y en consecuencia dos deseos, el deseo del apetito intelectivo tiende principalmente a bienes inteligibles, entre los que no están los bienes corporales. También, porque los bienes corpóreos, por ser ínfimos en el orden de las cosas, no tienen la bondad concentrada sino dispersa, es decir, una cosa tiene una parte de bondad, por ejemplo placer, y otra cosa otra parte, por ejemplo la salud del cuerpo, etc. Luego en ninguno de ellos puede encontrar saciedad el apetito humano, que tiende por naturaleza al bien universal. Ni tampoco en una gran cantidad de ellos por grande que sea, porque carecen de la infinitud del bien universal. Por eso se dice en Ecl 5,9: *El avaro nunca se sacia de dinero.*

beatitudo in quantum excellentiam quandam designat. Potest etiam et pax vocari in quantum appetitum quietat, nam quies appetitus pax interior esse videtur, unde in Psalmo dicitur «Qui posuit fines tuos pacem».

Sic igitur apparet quod in corporalibus bonis hominis felicitas vel beatitudo esse non potest. Primo quidem quia non sunt propter se quaesita sed naturaliter propter aliud desiderantur: conveniunt enim homini ratione sui corporis. Corpus autem hominis ordinatur ad animam sicut ad finem tum quia corpus est instrumentum animae moventis: omne autem instrumentum est propter artem quae utitur eo; tum etiam quia corpus comparatur ad animam sicut materia ad formam: forma autem est finis materiae sicut et actus potentiae. Ex quo consequens est ut neque in divitiis neque in honoribus neque in sanitate aut pulchritudine neque in aliquibus huiusmodi rebus ultima hominis felicitas consistit.

Secundo quia impossibile est ut corporalia bona sufficiant homini, quod multipliciter apparet. Uno quidem modo quia, cum in homine sit duplex vis appetitiva, scilicet intellectiva et sensitiva, et per consequens desiderium duplex, desiderium intellectivi appetitus principaliter in bona intelligibilia tendit, ad quae bona corporalia non attingunt. Alio modo quia bona corporalia, tamquam infima in rerum ordine, non collectam sed dispersam recipiunt bonitatem, ita scilicet ut hoc habeat hanc bonitatis rationem, puta delectationem, illud aliam, puta corporis salubritatem, et sic de aliis. Unde in nullo eorum appetitus humanus, qui naturaliter in bonum universale tendit, sufficientiam potest invenire, sed nec in multis eorum quantumcumque multiplicentur, quia deficiunt ab infinitate universalis boni; unde dicitur Eccl. 5, 9 quod «Avarus non impletur pecunia».

En tercer lugar, porque, como el hombre percibe con el entendimiento el bien universal, que no se circunscribe al tiempo ni al espacio, el apetito humano desea el bien que coincide con la percepción del entendimiento, un bien que no se circunscribe al tiempo ni al espacio. Luego el deseo natural del hombre es la estabilidad perpetua, que no puede darse en las cosas corpóreas porque están sujetas a la corrupción y a la variación. En consecuencia, el apetito humano no puede encontrar en los bienes corpóreos todo lo que busca. Así pues, no puede estar en ellos la felicidad última del hombre. Y por eso, dado que las fuerzas sensitivas tienen operaciones corporales, puesto que obran mediante órganos corpóreos y sobre cosas corpóreas, tampoco consiste la felicidad última del hombre en las operaciones de la parte sensible, por ejemplo en los deleites carnales. El entendimiento humano tiene también una operación relacionada con las cosas corpóreas, puesto que conoce los cuerpos con el entendimiento especulativo y dispone las cosas corporales con el entendimiento práctico. Luego tampoco podemos poner en la operación del entendimiento especulativo ni en la del práctico, relacionadas con las cosas corpóreas, la última felicidad o última perfección del hombre.

Y tampoco en la operación del entendimiento humano con la que el alma inteligente reflexiona sobre sí misma, por dos razones. En primer lugar, porque el alma considerada en sí misma no es bienaventurada, de lo contrario no necesitaría laborar por adquirir la bienaventuranza. Luego no alcanza la bienaventuranza mediante el simple hecho de considerarse a sí misma. En segundo lugar, porque la felicidad es la perfección última del hombre, como acabamos de decir. Y ya que la perfección del alma consiste en una operación propia, se requiere que veamos su perfección última vinculada a su operación mejor, que se refiere al mejor objeto, puesto que las operaciones se clasifican por los objetos. El alma no tiene

Tertio quia, cum homo apprehendat per intellectum bonum universale quod neque loco neque tempore circumscribitur, consequens est quod appetitus humanus bonum desideret secundum convenientiam ad apprehensionem intellectus, quod tempore non circumscribatur. Unde naturale est homini ut perpetuam stabilitatem desideret, quae quidem non potest inveniri in corporalibus rebus quae sunt corruptioni et multiplici variationi subiecta. Unde consequens est quod in corporalibus bonis appetitus humanus non inveniat sufficientiam quam requirit. Sic igitur in eis non potest esse ultima felicitas hominis. Sed quia vires sensitivae corporeas operationes habent, utpote per organa corporea operantes, et circa corporalia operantur, consequens est quod nec in operationibus sensitivae partis ultima hominis felicitas consistat, puta in quibuscumque delectationibus carnis. Habet etiam et intellectus humanus aliquam circa corporalia operationem, dum et corpora cognoscit homo per speculativum intellectum et res corporales dispensat per practicum. Et sic consequens fit quod nec in ipsa operatione intellectus speculativi vel practici, quae corporalibus rebus intendit, ultima hominis felicitas et perfectio possit poni.

Similiter etiam nec in operatione intellectus humani qua in se ipsam anima intellectualis reflectitur, duplici ratione. Primo quidem quia ipsa anima secundum se considerata non est beata, alioquin non oporteret eam operari propter beatitudinem acquirendam. Non igitur beatitudinem acquirit ex hoc solo quod sibi intendit. Secundo quia felicitas est ultima perfectio hominis, ut supra dictum est. Cum autem perfectio animae in propria operatione eius consistat, consequens est ut ultima eius perfectio attendatur secundum optimam eius operationem, quae quidem est secundum optimum obiectum, nam operationes secundum obiecta specificantur. Non est autem animae optimum in

lo mejor a lo que puede tender con su obrar, pues entiende que hay algo mejor que ella. Luego es imposible que la bienaventuranza última del hombre consista en una operación con la que se contempla a sí mismo. Por la misma razón, tampoco es posible que consista en una operación que mire a las otras sustancias superiores, puesto que hay algo mejor hacia lo que puede dirigirse la operación del alma. Pero la operación del hombre tiende a un bien, porque el hombre desea el bien universal, ya que mediante el entendimiento lo conoce. Luego en el grado en que esté presente el bien, así se dirigirá la operación del entendimiento humano, y en consecuencia la de la voluntad.

El bien en grado sumo se encuentra en Dios, que por su misma esencia es bueno y el principio de toda bondad. Por consiguiente, la última perfección del hombre y su bien final está en lo que une a Dios, según dice el Salmo (72,28): *Mi bien es acercarme a Dios.* Esto además se ve con claridad si nos fijamos en el modo de participar de las demás cosas. A cada uno de los hombres singulares se le puede llamar con verdad hombre, porque participa de la misma esencia de la especie. A nadie se le llama hombre porque participe de una semejanza de otro hombre, sino únicamente porque participa de la esencia de la especie, y uno lleva a otro a participar de la esencia de la especie mediante la generación, como el padre lleva al hijo. Pero la felicidad o bienaventuranza no es otra cosa que el bien perfecto. Luego es necesario que todos los partícipes de la bienaventuranza sean bienaventurados por la sola participación de la bienaventuranza de Dios, porque él es la bondad esencial, aunque unos sean ayudados por otros a dirigirse a la bienaventuranza y a alcanzarla. Por eso, también Agustín dice en el libro *La verdadera religión*[134] que *nosotros no somos bienaventurados viendo a los ángeles, sino viendo la verdad con la que los amamos, y nos alegramos con ellos.*

quod sua operatio tendere potest: intelligit enim aliquid esse melius se. Unde impossibile est quod ultima beatitudo hominis consistat in operatione qua sibi intendit, pari ratione nec in operatione qua intendit quibuscumque aliis superioribus substantiis dum modo eis sit aliquid melius in quod humanae animae operatio tendere possit. Tendit autem operatio hominis in quodcumque bonum, quia universale bonum est quod homo desiderat, cum per intellectum universale bonum apprehendat; unde ad quemcumque gradum se porrigit bonum, aliqualiter extenditur operatio humani intellectus, et per consequens voluntatis.

Bonum autem summe invenitur in Deo qui per essentiam suam est bonus et omnis bonitatis principium. Unde consequens est ut ultima hominis perfectio et finale bonum ipsius sit in hoc quod Deo inhaeret, secundum illud Psalmi: «Mihi adhaerere Deo bonum est». Hoc etiam manifeste apparet si quis ad ceterarum rerum participationem inspiciat. Omnes enim singulares homines huius praedicationis recipiunt veritatem per hoc quod ipsam essentiam speciei participant. Nullus autem eorum ex hoc homo dicitur quod similitudinem participet alterius hominis, sed ex hoc solo quod participat essentiam speciei, ad quam participandam unus inducit alium generationis via, pater scilicet filium. Beatitudo autem sive felicitas nihil est aliud quam bonum perfectum. Oportet igitur per solam participationem divinae beatitudinis, eius qui est ipse essentialis bonitas, omnes beatitudinis participes esse beatos, quamvis unus per alium ad tendendum ad beatitudinem et perveniendum in beatitudinem adivuetur. Unde et Augustinus dicit in libro De vera religione quod «neque nos videndo angelos beati sumus, sed videndo veritatem qua ipsos diligimus, et hiis congratulamur».

[134] C.55: ML 34,170; CCL 32,258; BAC IV 205.

El alma humana puede ser llevada hasta Dios de dos modos: directamente o por medio de otra cosa. Directamente, cuando lo ve en él mismo y lo ama por él mismo. Por medio de otra cosa, cuando desde sus criaturas se eleva el alma hasta Dios, como se dice en Rom 1,20: *Se ve lo invisible de Dios, entendiendo las cosas que ha hecho.*

Pero no puede consistir la bienaventuranza perfecta en dirigirse hasta Dios mediante otra cosa. Primero, porque la bienaventuranza verdadera y perfecta no puede consistir en algo que no tiene razón de fin, sino de movimiento hacia el fin, puesto que la bienaventuranza significa el fin de todos los actos humanos. Pero el conocer y el amar a Dios mediante otra cosa se lleva a cabo con un movimiento del alma humana, pues pasa de una cosa a otra. Luego no está en esto la bienaventuranza verdadera y perfecta.

En segundo lugar, porque la bienaventuranza perfecta requiere una perfecta unión con Dios, si la bienaventuranza del alma humana consiste en que ésta se una a Dios. No es posible que el alma se una perfectamente a Dios mediante una criatura, ni con el conocimiento ni con el amor, pues toda forma creada es infinitamente incapaz de representar la esencia divina. Luego, así como no es posible que mediante una forma de orden inferior sea conocida una cosa de orden superior en el ámbito de las criaturas, por ejemplo mediante un cuerpo conocer una sustancia espiritual o mediante un cuerpo elemental conocer un cuerpo celeste, es mucho menos posible conocer la esencia de Dios mediante una forma creada. Pero igual que percibimos negativamente la naturaleza de los cuerpos superiores mediante la consideración de los cuerpos inferiores, por ejemplo que no son graves ni leves, y mediante la consideración de los cuerpos alcanzamos conocimiento negativo de los ángeles, como que son inmateriales e incorpóreos, tampoco mediante las criaturas conocemos qué es Dios, sino más bien qué no es.

Contingit autem humanam mentem in Deum ferri dupliciter: uno modo per se, alio modo per aliud. Per se quidem, puta cum in se ipso videtur et propter se ipsum amatur. Per aliud autem, sicut cum ex creaturis ipsius animus hominis elevatur in Deum secundum illud Ro. 1, 20 «Invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur».

Non est autem possibile ut perfecta beatitudo consistat in hoc quod aliquis per aliud in Deum tendat. Primo quidem quia cum beatitudo significet omnium humanorum actuum finem non potest vera beatitudo et perfecta consistere in eo quod habet rationem non quidem finis sed magis mutationis in finem. Quod autem Deus per aliud cognoscatur et ametur, quodam humanae mentis motu agitur in quantum per unum in aliud devenitur. Non est ergo in hoc vera et perfecta beatitudo.

Secundo quia, si in hoc quod mens humana Deo inhaereat eius beatitudo consistit, consequens est ut perfecta beatitudo perfectam inhaesionem ad Deum requirat. Non est autem possibile ut per aliquam creaturam mens perfecte Deo inhaereat, neque per cognitionem neque per amorem: quaelibet enim forma creata in infinitum deficiens est a repraesentatione divinae essentiae. Sicut ergo non est possibile ut per formam inferioris ordinis in creaturis res superioris ordinis cognoscatur, puta per corpus spiritualis substantia vel per corpus elementare corpus caeleste, ita multo minus possibile est ut per aliquam formam creatam Dei essentia cognoscatur. Sed sicut per considerationem inferiorum corporum superiorum corporum naturam negative percipimus, puta quod non sunt neque garvia neque levia, et per corporum considerationem negativam cognitionem de angelis accipimus, puta quod sunt immateriales et incorporei, ita etiam per creaturas de Deo non cognoscimus quid est sed potius quid non est.

La bondad de cada una de las criaturas es mínima en comparación con la bondad divina, que es bondad infinita. Por eso, en las cosas, las bondades que provienen de Dios y que son beneficios de Dios, no elevan el alma hasta el amor perfecto de Dios. Luego no es posible que la bienaventuranza verdadera y perfecta consista en que el alma se una a Dios mediante otra cosa.

En tercer lugar, porque las cosas que son menos conocidas las conocemos mediante las que nos son más conocidas, según el orden correcto, y del mismo modo, amamos las cosas que son menos buenas mediante las que son mejores. Y como Dios es la verdad primera y la bondad suma, de suyo puede ser conocido y amado en grado sumo. Luego el orden natural requiere que todas las cosas sean conocidas y amadas por él. Si el alma de un hombre necesita ser conducida hasta el conocimiento y el amor de Dios por las criaturas, esto se debe a su imperfección. Luego este hombre aún no ha conseguido la bienaventuranza perfecta, que excluye toda imperfección. En consecuencia, la bienaventuranza perfecta consiste en que el alma se una por sí misma a Dios conociendo y amando. Y como es propio del rey disponer y gobernar a los súbditos, decimos que reina en el hombre lo que dispone las demás cosas, por eso advierte el Apóstol en Rom 6,12: *Que no reine el pecado en vuestro cuerpo mortal.* Como para la bienaventuranza perfecta se requiere amar y conocer directamente a Dios, para que por medio de él el alma sea dirigida a las otras cosas, Dios reina verdadera y perfectamente en los bienaventurados. Por eso dice Is 49,10: *El que tiene misericordia de ellos los regirá y llevará a beber en fuentes de agua*; porque él los saciará con toda clase de bienes más valiosos.

Hay que considerar también que no es posible que el entendimiento vea a Dios por su esencia mediante una especie o forma creada que represente la esencia divina, aunque el entendimiento entiende mediante especies o formas todo lo que conoce, igual que el sentido externo de la

Similiter etiam cuiuscumque creaturae bonitas quoddam minimum est respectu bonitatis divinae quae est bonitas infinita. Unde bonitates in rebus provenientes a Deo, quae sunt Dei beneficia, non sublevant mentem usque ad perfectum Dei amorem. Non est igitur possibile quod vera et perfecta beatitudo consistat in hoc quod mens per aliud Deo adhaereat.

Tertio, quia secundum rectum ordinem ea quae sunt minus nota per ea quae sunt magis nota cognoscuntur, et similiter ea quae sunt minus bona per ea quae sunt magis bona amantur. Quia ergo Deus est prima veritas et summa bonitas, secundum se summe cognoscibilis et amabilis est. Hoc igitur naturalis ordo habet ut omnia cognoscantur et amentur per ipsum. Si ergo oportet alicuius mentem in Dei cognitionem et amorem per creaturas perduci, hoc ex eius imperfectione contingit. Nondum igitur assecutus est perfectam beatitudinem quae omnem imperfectionem excludit. Relinquitur ergo quod perfecta beatitudo in hoc sit quod mens Deo per se inhaereat cognoscendo et amando. Et quia regis est subditos disponere et gubernare, illud in homine regnare dicitur secundum quod cetera disponuntur, unde Apostolus monet Ro. 6, 12 «Non regnet peccatum in vestro mortali corpore». Quia ergo ad perfectam beatitudinem requiritur ut ipse Deus per se cognoscatur et ametur, ut per eum animus feratur ad alia, vere et perfecte in beatis Deus regnat. Unde dicitur Is. 49, 10 «Miserator eorum reget eos et ad fontes aquarum potabit eos», quia scilicet per ipsum in quibuscumque potissimis bonis reficientur.

Est etiam considerandum quod, cum intellectus per aliquam speciem seu formam intelligat omne quod novit, sicut etiam visus exterior per formam lapidis lapidem videt, non est possibile quod intellectus Deum per suam essentiam videat per aliquam creatam

vista ve la piedra mediante la forma de piedra. Vemos que mediante la especie de las cosas de orden inferior no pueden ser representadas las cosas de orden superior en cuanto a su esencia. Por eso, mediante una especie corpórea no puede ser entendida una sustancia espiritual en cuanto a su esencia. Luego, como Dios sobrepasa el orden entero de las criaturas mucho más que una sustancia espiritual supera el orden de las cosas corpóreas, es imposible que Dios sea visto según su esencia mediante una especie corpórea.

Esto se advierte con claridad si consideramos qué es ver una cosa por su esencia. No ve la esencia de un hombre quien no comprende algo de lo que le pertenece esencialmente, así no conoce la esencia de hombre quien únicamente conoce el animal sin la diferencia racional. Todo lo que decimos de Dios le corresponde por esencia. No es posible que una especie creada represente a Dios en cuanto a todo lo que de él se dice. En el entendimiento creado hay especies distintas para comprender la vida, la sabiduría, la justicia y todas las demás cosas que son la esencia de Dios. Luego es imposible que un entendimiento creado sea informado por una especie única que represente la esencia divina de modo que Dios pueda ser visto por su esencia en ella. Si es informado por muchas, faltaría la unidad que es lo mismo que la esencia de Dios. No es, por tanto, posible que un entendimiento creado sea elevado hasta ver a Dios en sí mismo por su esencia mediante una especie creada, ni mediante muchas. Luego resulta que para que un entendimiento creado vea a Dios por su esencia es necesario que vea la esencia divina en sí misma y no mediante una especie, y esto mediante la unión del entendimiento creado a Dios. Por eso Dionisio dice, en el capítulo 1 de *Los nombres divinos*[135], que cuando *alcancemos el fin bienaventurado con la aparición de Dios,*

speciem seu formam quasi divinam essentiam repraesentantem. Videmus enim quod per speciem inferioris ordinis rerum non potest repraesentari res superioris ordinis quantum ad suam essentiam. Unde fit quod per nullam speciem corporalem potest intelligi spiritualis substantia quantum ad sui essentiam. Cum igitur Deus supergrediatur totum creaturae ordinem, multo magis quam spiritualis substantia excedat ordinem corporalium rerum impossibile est quod per aliquam corporalem speciem Deus secundum suam essentiam videatur.

Hoc autem manifeste apparet si quis consideret quid sit rem aliquam per eius essentiam videre. Non enim essentiam hominis videt qui aliquid eorum quae essentialiter homini conveniunt non apprehendit, sicut non cognoscit essentiam hominis qui cognoscit animal absque rationali. Quicquid autem de Deo dicitur essentialiter convenit ei. Non est possibile quod aliqua una creata species repraesentet Deum quantum ad omnia quae de eo dicuntur. Nam in intellectu creato alia est species per quam apprehendit vitam et sapientiam et iustitiam et omnia alia huiusmodi quae sunt Dei essentia. Non est igitur possibile quod intellectus creatus informetur aliqua una specie sic repraesentante divinam essentiam quod Deus in ea per suam essentiam possit videri; si autem per multas, deficiet unitas quae idem est quod Dei essentia. Non est igitur possibile quod intellectus creatus elevari possit ad videndum Deum in se ipso per suam essentiam aliqua una specie creata vel etiam pluribus. Relinquitur ergo quod oporteat ad hoc quod Deus per suam essentiam videatur ab intellectu creato quod ipsa essentia divina per se ipsam non per aliam speciem videatur, et hoc per quandam unitionem intellectus creati ad Deum. Unde et Dyonisius dicit, cap. 1 De divinis

[135] C.1 § 4: MG 3,592BC; Dion. 28-29.

seremos inundados por un conocimiento superintelectual de Dios. Es peculiar de la esencia divina que el entendimiento pueda unirse a ella sin que medie una semejanza, porque la esencia divina es su propio ser, pero esto no ocurre con ninguna otra forma. Por eso, si una forma que existe por sí no puede informar al entendimiento, por ejemplo, si la esencia de un ángel debiera ser conocida por el entendimiento de otro, es necesario que esto se lleve a cabo mediante una semejanza de ella, que informe el entendimiento, pero esto no es necesario en la esencia divina porque es su mismo ser. Así pues, el alma bienaventurada se hace una misma cosa con Dios al entender. Pero es necesario que quien entiende y lo entendido sean la misma cosa de algún modo. Luego, como Dios reina en sus santos, éstos reinarán junto con él. Y así, hablando de ellos, se dice en Ap 5,10: *Nos hiciste para nuestro Dios un reino y sacerdotes, y reinaremos sobre la tierra.*

Este reino con el que reina Dios en los santos y los santos con Dios, también se llama reino de los cielos, pues dice Mt 4,17: *Haced penitencia, porque se acerca el reino de los cielos,* empleando ese modo de hablar con el que se dice que Dios está en los cielos, no porque esté contenido en ellos corporalmente, sino para designar que Dios está sobre todas las criaturas como están los cielos sobre los demás cuerpos, según el Salmo (112,4): *El Señor está elevado sobre todos los pueblos, su gloria sobre los cielos.* Así pues, la bienaventuranza de los santos se llama también reino de los cielos, no porque su recompensa esté en los cielos corpóreos, sino porque está en la contemplación de las criaturas supercelestes, por eso también se dice de los ángeles en Mt 18,10: *Sus ángeles en los cielos ven continuamente el rostro de mi Padre que está en los cielos.* De ahí que Agustín, explicando lo que se dice en Mt 5,12: *vuestra recompensa es abundante en el cielo,* en el libro *El sermón del Señor en el monte*[136]

nominibus, quod quando «beatissimum consequemur finem Dei apparitione, adimpleti erimus per quandam superintellectualem cognitionem ad Deum». Est autem hoc singulare divinae essentiae ut ei possit intellectus uniri absque omni similitudine media quia ipsa divina essentia est eius esse, quod nulli alii formae competit. Et ideo si aliqua forma quae est per se existens non potest esse informativa intellectus, puta si substantia angeli cognosci debeat ab intellectu alterius, oportet quod hoc fiat per aliquam eius similitudinem intellectum informantem, quod non requiritur in divina essentia quae est suum esse. Sic igitur per ipsam Dei visionem mens beata fit in intelligendo unum cum Deo. Oportet autem intelligens et intellectum esse quodam modo unum. Et ideo Deo regnante in sanctis et ipsi etiam cum Deo conregnabunt. Et ideo ex eorum persona dicitur Apoc. 5, 10 «Fecisti nos Deo nostro regnum et sacerdotes, et regnabimus super terram».

Dicitur etiam hoc regnum quo Deus regnat in sanctis et sancti cum Deo, regnum caelorum secundum illud Matth. 4, 17 «Poenitentiam agite, appropinquavit enim regnum caelorum», eo modo loquendi quo esse in caelis Deo attribuitur, non quia corporalibus caelis contineatur, sed ut per hoc designetur Dei eminentia super omnem creaturam sicut caeli eminent super cetera corpora, secundum illud Psalmi «Excelsus super omnes gentes Dominus, et super caelos gloria eius». Sic igitur et beatitudo sanctorum regnum caelorum nominatur, non quia eorum remuneratio sit in corporalibus caelis, sed in contemplatione supercaelestis naturae, unde et de angelis dicitur Matth. 18, 10 «Angeli eorum in caelis semper vident faciem Patris mei qui in caelis est». Unde et Augustinus, exponens illud quod dicitur Matth. 5, 12 «Merces vestra copiosa est in

[136] L.1 c.5: ML 45,1236-1237; CCL 35,25; BAC XII 907.

dice: *No pienso que aquí se llame cielos a las partes superiores de este mundo visible, pues no hay que poner nuestra recompensa en cosas volubles. Sino que pienso que se llamó cielos a los firmamentos espirituales en los que habita la justicia sempiterna.*

También este bien final que consiste en Dios recibe el nombre de vida eterna, hablando en el sentido con el que llamamos vida a la acción del alma que da vida. Por eso se distinguen tantos modos de vida cuantos son los géneros de acciones del alma, entre las cuales ocupa el nivel superior la operación del entendimiento y, según el Filósofo [137], *la acción del entendimiento es vida.* Y como los actos reciben el nombre y la especie del objeto, la visión de la eternidad divina se llama vida eterna, según lo que se dice en Jn 17,3: *Ésta es la vida eterna, que te conozcan a ti, Dios verdadero*, etc.

Este bien final se llama también comprensión, según se dice en Flp 3,12: *Sigo por si llego a comprender de algún modo.* Esto no se dice en el sentido en el que *comprensión* significa *inclusión*, pues lo que está incluido en una cosa está también totalmente contenido en ella. No es posible que un entendimiento creado vea totalmente la esencia de Dios, de modo que vea a Dios tan bien como él es visible, pues Dios es visible por la claridad de su verdad, que es infinita. Por eso es infinitamente visible, y no puede adecuarse a un entendimiento creado, cuyo poder para entender es finito. Luego solamente Dios, que se entiende a sí mismo infinitamente con el poder infinito de su entendimiento, se comprende a sí mismo entendiéndose totalmente. A los santos se les promete la comprensión que significa acto de tener. Cuando uno persigue a otro, decimos que lo ha aprehendido [138] cuando puede sujetarlo con la mano.

caelis», in libro De sermone Domini in monte dicit: «Non hic caelos dici puto superiores partes huius visibilis mundi: non enim merces nostra in rebus volubilibus collocanda est, sed 'in caelis' dictum puto in spiritualibus firmamentis ubi habitat sempiterna iustitia».

Dicitur etiam et hoc finale bonum quod in Deo consistit vita aeterna, eo modo loquendi quo actio animae vivificantis dicitur vita. Unde tot modi distinguuntur quot sunt genera animae actionum inter quas suprema est operatio intellectus, et secundum Philosophum «Actio intellectus est vita». Et quia actus ex obiecto speciem et nomen recipit, inde est quod visio aeternitatis divinae vita aeterna nominatur, secundum illud Io. 17, 3 «Haec est vita aeterna ut cognoscant te verum Deum» etc.

Hoc etiam finale bonum comprehensio nominatur, secundum illud Phil. 3, 12, «Sequor autem si quo modo comprehendam», quod quidem non dicitur eo modo loquendi quo comprehensio conclusionem importat: quod enim ab alio includitur totum et totaliter ab eo continetur. Non est autem possibile quod intellectus creatus Dei essentiam totaliter videat, ita scilicet quod attingat ad completum et perfectum modum visionis divinae, ut scilicet Deum videat quantum visibilis est. Est enim Deus visibilis secundum suae veritatis claritatem quae infinita est. Unde infinite visibilis est, quod convenire intellectui creato non potest cuius est finita virtus in intelligendo. Solus igitur Deus per infinitam virtutem sui intellectus se infinite intelligens, totaliter se intelligendo comprehendit se ipsum. Repromittitur autem sanctis comprehensio prout nomen comprehensionis importat quandam tentionem. Cum enim aliquis aliquem insequitur, dici-

---

[137] Aristóteles, *Metaphys.* l.12 c.8 (Bk 1072b26-27; AL 25,2 p.214).

[138] *Aprehendere* tiene el mismo origen etimológico que *comprehendere.* Esto explica su alusión en este párrafo. En el español actual todos los significados de *comprehendere* están expresados en *comprender.*

Así pues, *mientras permanecemos en el cuerpo,* como se dice en 2 Cor 5,6-7, *peregrinamos lejos de Dios, porque caminamos en fe y no en visión.* Así tendemos a él como a algo distante. Cuando lo veamos por esencia, en cambio, le tendremos presencialmente en nosotros mismos. Así, en el Cant 3,4, la esposa que busca al que ama su alma, cuando al fin lo encuentra dice: *Lo alcancé y no lo perderé.*

El bien final tiene un gozo perpetuo y pleno, por eso también dice el Señor en Jn 16,4: *Pedid y recibiréis, para que vuestro gozo sea pleno.* No se puede recibir un gozo pleno de una criatura, sino únicamente de Dios, en quien está toda la plenitud de la bondad. Por eso también el Señor dice del siervo fiel (Mt 25,31): *Entra en el gozo de tu Señor,* para que goces de tu Señor según lo que se dice en Job 22,26: *Entonces abundarás de delicias con el Omnipotente.* Y como Dios goza de sí mismo principalmente, decimos también que el siervo fiel entra en el gozo de su Señor, porque entra en el gozo con el que su Señor goza. De acuerdo con esto también en otra ocasión el Señor aseguró a los discípulos, en Lc 22,29-30: *Yo dispongo el reino para vosotros como mi Padre lo dispuso para mí, para que comáis y bebáis a mi mesa en mi reino.* No porque los santos tomen alimentos corporales en el bien final, pues ya han sido hechos incorruptibles, sino que ahí *mesa* significa la satisfacción del gozo que Dios recibe de sí mismo, y los santos de Dios.

Hay que ver la plenitud del gozo no sólo según la cosa que lo produce, sino también según la disposición de quien goza, esto es, según tenga presente la realidad de la que goza, y que todo el afecto sea transportado por el amor hasta la fuente del gozo. Ya hemos indicado líneas más arriba que por la visión de la esencia divina la mente creada tiene presencialmente a Dios. La visión de Dios misma también empuja totalmente el afecto hasta el amor de Dios. Si todo ente es

tur eum comprehendere quando eum manu tenere potuerit. Sic igitur «quandiu sumus in corpore, ut dicitur II Cor. 5, 6-7, peregrinamur a Domino, per fidem enim ambulamus et non per speciem». Et ita in eum tendimus quasi ad distans. Sed quando eum per essentiam videbimus, praesentialiter eum in nobismet ipsis tenebimus, unde Cant 3, 4, sponsa quaerens quem diligit anima sua, tandem eum inveniens dicit «Tenui eum nec dimittam».

Habet autem praedictum finale bonum perpetuum et plenum gaudium unde et Dominus dicit Io. 16, 24 «Petite et accipietis ut gaudium vestrum sit plenum». Non potest autem esse gaudium plenum de aliqua creatura, sed de solo Deo in quo est tota plenitudo bonitatis. Unde et Dominus de servo fideli dicit: «Intra in gaudium Domini tui», ut scilicet de Domino tuo gaudeas, secundum illud Iob 22, 26 «Tunc super Omnipotentem deliciis affluës». Et quia Deus de se ipso praecipue gaudet, dicitur etiam servus fidelis intrare in gaudium Domini sui, in quantum intrat ad gaudium quo Dominus eius gaudet, secundum quod et alibi Dominus discipulis, Lc 22, 29-30, promittit dicens «Ego dispono vobis sicut disposuit mihi Pater meus regnum, ut edatis et bibatis super mensam meam in regno meo», non quod in illo finali bono corporalibus cibis sancti utantur, incorruptibiles iam effecti, sed per mensam significatur refectio gaudii quod habet Deus de se ipso et sancti de Deo.

Oportet etiam plenitudinem gaudii attendi non solum secundum rem de qua gaudetur, sed secundum dispositionem gaudentis, ut scilicet rem de qua gaudet praesentem habeat et totus affectus gaudentis per amorem feratur in gaudii causam. Iam autem ostensum est quod per visionem divinae essentiae mens creata praesentialiter tenet Deum. Ipsa etiam divina visio totaliter affectum accendit ad divinum amorem. Si

digno de ser amado por cuanto que es bello y bueno, según Dionisio en el c. 4 de *Los nombres divinos*[139], es imposible ver a Dios sin amarlo, pues es la esencia misma de la belleza y de la bondad. De la visión perfecta de Dios se sigue un amor perfecto, por eso Gregorio, comentando a Ezequiel[140], dice: *La llama de amor que aquí comienza a arder, cuando ve en persona a quien ama, se enciende más por el amor de él.* Tanto mayor es el gozo por la presencia de alguien cuanto más se le ama. Por ello se sigue que el gozo será pleno no sólo por parte de la cosa que se goza, sino también por parte de quien goza, y esto completa el gozo de la bienaventuranza humana. También, por eso, dice Agustín en el libro 10 de las *Confesiones*[141] que la bienaventuranza es *el gozo producido por la verdad.*

Hay que considerar además que Dios, porque es la esencia misma de la bondad, es lógicamente el bien de todo bien, por eso viéndole a él se ve todo el bien, según dijo el Señor a Moisés, en Ex 33,19: *Yo te mostraré todo el bien.* Por consiguiente si se le tiene a él, se tiene todo el bien, como dice Sab 7,11: *Juntamente con ella me llegaron todos los bienes.* Así pues, en el bien final, viendo a Dios tendremos la suficiencia completa de todos los bienes. Por eso al siervo fiel le promete el Señor, en Mt 24,47, que *le pondrá al frente de todos sus bienes.*

Pero dado que el mal se opone al bien, es necesario que ante la presencia de todo el bien desaparezca completamente el mal. No hay *unión entre la justicia y la iniquidad* ni *asociación de la luz con las tinieblas*, como se dice en 2 Cor 6,14. Así pues, en el bien final no sólo habrá suficiencia perfecta para quienes tengan todo el bien, sino que también habrá un descanso pleno y una seguridad completa por la in-

enim unumquodque est amabile in quantum est pulchrum et bonum secundum Dyonisium IV cap. De divinis nominibus, impossibile est quod Deus qui est ipsa essentia pulchritudinis et bonitatis absque amore videatur. Et ideo ex perfecta eius visione sequitur amor perfectus, unde et Gregorius dicit super Ezechielem «Amoris ignis qui hic ardere inchoat, cum ipsum quem amat viderit, in amore ipsius amplius ignescit». Tanto autem maius est gaudium de aliquo praesentialiter habito quanto magis amatur. Unde sequitur quod illud gaudium sit plenum non tantum ex parte rei de qua gaudetur sed etiam ex parte gaudentis, et hoc gaudium est humanae beatitudinis consunimativum unde et Augustinus dicit X Confessionum quod beatitudo est «gaudium de veritate».

Est autem considerandum ulterius quod quia Deus est ipsa essentia bonitatis, per consequens ipse est bonum omnis boni, unde eo viso omne bonum videtur, secundum quod Dominus dicit Moysi, Exod. 33, 19 «Ego ostendam tibi omne bonum». Per consequens igitur eo habito omne bonum habetur, secundum illud Sap. 7, 11 «Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa», sic igitur in illo finali bono videndo Deum habebimus bonorum omnium plenam sufficientiam unde et fideli servo repromittit Dominus, Matth. 24, 47, quod «super omnia bona sua constituet eum».

Quia vero malum bono opponitur, necesse est ut ad praesentiam omnis boni malum universaliter excludatur. Non est enim «participatio iustitiae cum iniquitate» nec «societas lucis ad tenebras», ut dicitur II Cor. 6, 14. Sic igitur in illo finali bono non solum aderit perfecta sufficientia habentibus omne bonum, sed etiam aderit plena quies et securitas per immunitatem omnis mali, secundum illud Prov. 1, 33

[139] Cf. c.4 § 10: MG 3,708A; Dion. 230.
[140] L.2 hom.2: ML 76,954A; CCL 142,231.
[141] C.23: ML 32,793; CSEL 33,252; BAC II 505.

munidad frente al mal, como se dice en Prov 1,33: *Quien me escuche descansará sin temor y gozará de prosperidad, sin amenazas de mal.*

Como resultado de esto, habrá allí una paz total. Las únicas cosas que perturban la paz del hombre son la inquietud de los deseos interiores, pues desea lo que aún no tiene, y la molestia de los males que se padecen o se temen padecer. Allí cesará toda inquietud del deseo por la plenitud de todo el bien, y cesará también toda molestia exterior por la ausencia de todo el mal. Por lo tanto sólo queda que haya allí la tranquilidad perfecta de la paz. Por eso se dice en Is 32,28: *Reposará mi pueblo en la hermosura de la paz.* Esto designa la perfección de la paz. Y para indicar la causa de esta paz añade inmediatamente *en las tiendas de la confianza*, es decir sin temor al mal, *y en un reposo espléndido*, que se refiere a la acumulación de todos los bienes.

La perfección de este bien final durará por siempre. No podrá cesar porque nó pueden malograrse estos bienes de los que disfruta el hombre, porque son eternos e incorruptibles. Por eso se dice en Is 33,20: *Tus ojos verán a Jerusalén, una ciudad opulenta, una tienda que jamás se podrá desinstalar*, y poco después (v.21) se señala la causa: *porque únicamente mandará allí el Señor nuestro Dios.* Toda la perfección de este estado consiste en la fruición de la eternidad divina. Tampoco podrá destruirse este estado por la corrupción de sus habitantes, porque son incorruptibles por naturaleza como los ángeles, o hechos incorruptibles como los hombres, *pues es necesario que esto corruptible se revista de incorrupción*, como se dice en 1 Cor 5,53. Por eso en Ap 3,12 también se dice: *Al que venza le haré columna en el templo de mi Dios y no saldrá jamás afuera.* Y tampoco podrá deteriorarse ese estado porque la voluntad del hombre se aparte por hastío, porque cuanto más se ve a Dios, que es la esencia de la bondad, más se le ama necesariamente. Por eso cada vez se deseará más su fruición, como

«Qui me audiet, absque terrore requiescet et abundantia perfruetur, tertore malorum sublato».

Ex hoc autem ulterius sequitur quod sit ibi futura omnimoda pax. Non enim impeditur pax hominis nisi per interiorum desideriorum inquietudinem dum desiderat habere quod nondum habet, vel per aliquorum malorum molestiam quae vel patitur vel pati timet. Ibi autem cessabit inquietudo desiderii propter plenitudinem omnis boni, cessabit etiam omnis molestia exterior per absentiam omnis mali. Unde relinquitur quod sit ibi perfecta pacis tranquillitas. Hinc est quod dicitur Is. 32, 18 «Sedebit populus meus in pulchritudine pacis», per quod pacis perfectio designatur; et ad ostendendum causam pacis subditur «et in tabernaculis fiduciae», quae scilicet erit sublato timore malorum «et in requie opulenta» quae pertinet ad affluentiam omnis boni.

Huius autem finalis boni perfectio in perpetuum durabit. Non enim poterit deficere per defectum bonorum quibus homo fruetur, quia sunt aeterna et incorruptibilia. Unde dicitur Is. 33, 20 «Oculi tui videbunt Ierusalem civitatem opulentam, tabernaculum quod nequaquam transferri poterit», et postmodum subditur causa «quia solummodo ibi magnificus Dominus Deus noster»: tota enim illius status perfectio in fruitione divinae aeternitatis consistit. Similiter etiam non poterit ille status deficere per corruptionem ibidem existentium, quia vel sunt naturaliter incorruptibiles sicut angeli vel in incorruptionem transferentur sicut homines: «Oportet enim corruptibile hoc induere incorruptionem», ut dicitur I Cor. 5, 53. Unde et Apoc. 3, 12 dicitur «Qui vicerit faciam illum columnam in templo Dei mei et foras non egredietur amplius». Nec etiam poterit ille status deficere per hoc quod voluntas hominis se fastidiendo avertat quia,

se dice en Eclo 24,29: *Quienes me coman, aún tendrán más hambre, y quienes me beban quedarán todavía con más sed.* Y por esto mismo también se dice de los ángeles que ven a Dios, en 1 Pe 1,12: *A quien desean contemplar los ángeles.*

Tampoco podrá destruirse ese estado por la hostilidad de algún enemigo, porque desaparecerá de allí cualquier molestia del mal, como se dice en Is 35,9: *No habrá allí león*, es decir diablo hostigador, *y las malas bestias*, por los hombres malos, *no subirán hasta ella ni se las encontrará allí.* Por eso también dice el Señor en Jn 10,28 de sus ovejas que *no perecerán para siempre* y que *nadie las arrancará de su mano.* Y ni siquiera podrá terminar ese estado porque Dios expulse de allí a alguien. Nadie puede ser excluido por alguna culpa, porque no puede darse allí donde no está presente ningún mal. Así se dice en Is 60,21: *Tu pueblo, todos justos.* Tampoco podrá menguar este estado por promocionar a alguien a un bien mejor, como ocurre en este mundo donde Dios a veces retira a los justos los consuelos espirituales y otros de sus beneficios para que los busquen con más avidez y sientan su falta, porque aquel estado no es de corrección ni de mejora sino de perfección final. Por eso el Señor dice en Jn 6,37: *A quien venga a mí no lo echaré afuera.*

Aquel estado, por tanto, tendrá la perpetuidad de todos estos bienes mencionados, como dice el Sal (5,12): *Exultarán perpetuamente y habitarás en medio de ellos.* Este reino es la bienaventuranza perfecta, pues tiene la abundancia inmutable de todo el bien. Y porque la bienaventuranza la desean todos por naturaleza, es lógico que todos deseen rectamente el reino de Dios.

quanto Deus qui est bonitatis essentia magis videtur, tanto necesse est ut magis ametur, unde et magis eius fruitio desiderabitur, secundum illud Eccli. 24, 29 «Qui edunt me adhuc esurient et qui bibunt me adhuc sitient». Propter quod et de angelis Deum videntibus dicitur 1 Petr. 1, 12 «In quem desiderant angeli prospicere».

Similiter etiam non deficiet ille status per alicuius hostis impugnationem quia cessabit ibi omnis mali molestia, secundum illud Is. 35, 9 «Non erit ibi leo», id est dyabolus impugnans, «et mala bestia», id est malus homo, «non ascendet per eam nec invenietur ibi», unde et Dominus dicit, Io. 10, 28, de ovibus suis quod «non peribunt in aeternum», et quod «non rapiet eas quisquam de manu sua». Sed nec finiri poterit ille status per hoc quod a Deo aliqui inde excludantur. Non enim aliquis ab illo statu repelletur propter culpam quae omnino ibi non erit ubi deerit omne malum, unde dicitur Is 60, 21 «Populus tuus omnes iusti», neque etiam propter promotionem ad melius bonum, sicut in hoc mundo Deus interdum etiam iustis spirituales consolationes et alia sua beneficia subtrahit ut avidius ea quaerant et suum defectum recognoscant, quia status ille non est emendationis aut profectus sed perfectionis finalis, et ideo Dominus dicit Io. 6, 37 «Eum qui venit ad me non eiciam foras».

Habebit igitur status ille omnium praedictorum bonorum perpetuitatem, secundum illud Psalmi: «In aeternum exultabunt et habitabis in eis». Est igitur praedictum regnum beatitudo perfecta, ut puta immutabilem omnis boni sufficientiam habens. Et quia beatitudo naturaliter desideratur ab omnibus consequens est quod regnum Dei convenienter ab omnibus desideretur.

Capítulo 10

Es posible alcanzar el reino

Es necesario señalar además que el hombre puede llegar a este reino, de lo contrario sería esperado y pedido en vano.

Vemos en primer lugar que esto es posible por la promesa divina. Dice el Señor en Lc 12,32: *No temas, pequeño rebaño, porque mi Padre tuvo a bien daros el reino.* Y el beneplácito divino es eficaz para cumplir todo lo que dispone, como se dice en Is 46,10: *Mi decisión permanecerá y toda voluntad mía se realizará. ¿Quién podrá resistirse a su voluntad?,* se dice en Rom 9,19.

En segundo lugar se pone de manifiesto que esto es posible con un ejemplo evidente. Fue mucho más difícil...

Capitulum X

Quod regnum obtineri est possibile

Oportet autem ulterius ostendere quod homo ad illud regnum pervenire possit, alioquin frustra speraretur et peteretur.

Primo autem apparet hoc homini esse possibile ex promissione divina; dicit enim Dominus Lc 12, 32 «Nolite timere pusillus grex, quia complacuit Patri meo dare vobis regnum». Est autem divinum beneplacitum efficax ad implendum omne quod disponit, secundum illud Is. 46, 10 «Consilium meum stabit et omnis voluntas mea fiet». «Voluntati enim eius quis resistet?», ut dicitur Ro. 9, 19.

Secundo ostenditur hoc esse possibile ex evidenti exemplo. Multo enim difficilius fuit...

CUESTIONES DISPUTADAS SOBRE LAS VIRTUDES TEOLOGALES

Cuestión sobre la fe

Cuestión sobre la esperanza

Cuestión sobre la caridad

CUESTIÓN SOBRE LA FE

INTRODUCCIÓN, NOTAS TÉCNICAS Y DOCUMENTOS DE

MARTÍN GELABERT BALLESTER

TRADUCCIÓN DE

JESÚS VILLA PÉREZ

INTRODUCCIÓN

La fe, una cuestión disputada

En diferentes momentos de su carrera intelectual Tomás de Aquino ha tratado de la virtud teologal de la fe. Sus reflexiones más sistemáticas se encuentran en el comentario que el joven bachiller realiza al tercer libro de las *Sentencias* de Pedro Lombardo, en la cuestión 14 *De veritate* y en la *Suma de Teología*. Pero también trata por extenso de la fe en otras obras, entre las que conviene destacar estas tres: la *Suma contra los Gentiles* (1 c.3-8; 3 c.40, 118, 119, 152 y 154), el comentario al Evangelio de San Juan (en especial en los capítulos 4, 6, 7 y 11) y el comentario al capítulo 11 de la carta a los Hebreos.

En la Suma su reflexión alcanza un momento definitivo y culminante. Unos diez años antes de este «tratado de la fe» de la Suma (2-2 cuestiones 1 a la 16) hay que situar los 12 artículos de la cuestión 14 *De veritate*, escritos hacia el 1257. En estos artículos se tratan menos puntos que en la Suma, pero Sto. Tomás se explica más extensamente en aquellos que toca, de modo que los artículos de la cuestión 14 son una buena hermenéutica y una buena clave de lectura para comprender mejor los artículos paralelos de la Suma. En ellos encontramos explicaciones de aspectos que en la Suma están implícitos, así como mejores indicaciones de los autores ante los que Tomás de Aquino reacciona. Lo que se explica perfectamente porque la cuestión 14 *De veritate* es una cuestión disputada que, como se sabe, es el resultado puesto por escrito por el maestro de una disputa o animado debate escolar, previamente anunciado, en el que intervenían no sólo los alumnos del maestro que convocaba a la disputa, sino los maestros de otras escuelas de la ciudad y otros eventualmente de paso por la ciudad.

Una cuestión disputada no es una especie de proceso verbal del debate, sino la «determinación» o resultado de la reflexión del maestro sobre la doctrina discutida, pero que tiene en cuenta las razones o argumentos que en el debate se han dado sobre el tema tratado[1]. Éste sería el sentido de las «objeciones», que habría que entender de este modo más que como oposiciones a la doctrina propia del maestro. De ahí que alguna vez Sto. Tomás da la razón al «objetante». Éste es también el sentido del «sed contra», que no es la tesis del autor ni el argumento autoritario que sirve de base a su posición, sino otros posibles argumentos o respuestas alternativas al tema. Cosa que se ve con más nitidez en las cuestiones disputadas que en la Suma, pues en las cuestiones disputadas (buen ejemplo de ello es el artículo 3 de la cuestión 14) objeciones

[1] Para poder obtener un juicio correcto sobre una cuestión es necesario antes atender a las razones que otros puedan dar sobre el tema: «sicut autem in judiciis nullus potest judicare nisi audiat rationes utriusque partis» (TOMÁS DE AQUINO, *In Metaphys.* III lect.1 n.341).

y «sed contra» aparecen mezclados y a unas y otros responde el santo. Y si muchas veces no lo hace, se debe a que «ad alia quae sunt in oppositum patet solutio ex dictis» [2] (generalmente por lo dicho en el cuerpo del artículo). Todo esto explica que, si bien las objeciones a la doctrina expuesta eran un estilo corriente en toda exposición, en las cuestiones disputadas, y en concreto en esta cuestión 14 *De veritate* abunden, mucho más que en la Suma, las objeciones, de uno u otro signo, a propósito de la doctrina debatida. La cuestión disputada es un verdadero modelo de pedagogía activa, que va más allá de la simple exposición escolar de un tema.

La abundancia de objeciones es manifestación del interés del tema, pero manifiesta también la ebullición del pensamiento del autor. Algo de esto queda patente en esta cuestión: se nota que está escrita deprisa, con una literatura poco cuidada, centrando todo el interés en la aclaración de la doctrina. Prueba complementaria de esta prisa al escribir es que en esta cuestión el autor deja algunas frases sin terminar o las termina con un «etc.» (ya al comienzo del art. 1 hay un ejemplo de ello).

La fe, una cuestión teológica

La reflexión teológica sobre la fe tiene una larga historia. Como no podía ser menos, sus orígenes hay que buscarlos en la Sagrada Escritura aunque, como es natural, en ella no encontramos una reflexión sistemática sobre la fe. La fe ocupa un lugar fundamental tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento. En el Antiguo encontramos una historia viva de la fe, encarnada en una serie de figuras, entre las que Abraham ocupa el puesto más alto. En el Nuevo, Jesús comienza su predicación pidiendo la fe: «convertíos y creed» (Mc 1,15). San Pablo, en sus cartas (Rom 5,1-5; 1 Cor 13,7; Gál 5,5-6; Ef 1,15-18; Col 1,4-5; 1 Tes 1,3; 5,8; Heb 6,10-12; 10,22-24; 1 Pe 1,3-9.21) se refiere a la fe, junto con la esperanza y la caridad, como a tres aspectos centrales de la vida cristiana, que conducen al hombre a la vida eterna: somos salvados por la fe (Rom 3,27-4,25), aunque también San Pablo afirma que la esperanza nos salva (Rom 8,24, comparado con 5,1-11) o que toda nuestra categoría espiritual viene de la caridad (1 Cor 13). Pero el uso que los medievales harán de esta trilogía teologal —calificada de «santa tríada» por Clemente de Alejandría[3]— ya no se identifica exactamente con la triple realidad de la que habla la Escritura.

En efecto, en San Pablo la fe, la esperanza y la caridad, tienen una dimensión de totalidad, designando cada una la realidad completa de la salvación, como don de Dios y como respuesta del hombre. Así resulta posible afirmar que la fe sola nos salva, una fe inseparable de la esperanza en la vida eterna y del amor que transforma el corazón del ser humano. Pero los medievales no consideran a la fe como lo englobante de toda la vida cristiana (bajo este aspecto se identifica con la esperanza y la caridad), sino como un aspecto de la misma. Su esfuerzo intelectual

---

[2] TOMÁS DE AQUINO, *De verit.* q.24 a.9.
[3] *Stromata* IV,7.

se dirige a la comprensión de lo específico de la fe y, por tanto, buscan destacar lo que la distingue de las otras dos «virtudes», a saber, la esperanza y la caridad. Así, sin olvidar las relaciones entre las tres virtudes, caracterizan a la fe como conocimiento. Este aspecto de la fe como adhesión intelectual a la verdad también se encuentra en la Escritura, pero será declarado insuficiente por San Pablo (cf. 1 Cor 13,2). En esta línea, la carta de Santiago considerará como fe la certeza que tienen los demonios de la existencia de Dios (Sant 2,19). Santo Tomás reconocerá que este tipo de fe sin la caridad no es una virtud perfecta[4]. Y, sin embargo, en esta «imperfección» de la fe se manifiesta su elemento específico, a saber, su dimensión intelectual[5].

En línea con esta preocupación de definir la fe por su elemento específico se sitúa la búsqueda de un estatuto epistemológico propio de este conocimiento teológico, teniendo como referencia la antropología y la gnoseología aristotélicas. ¿Dónde situar la fe entre las diferentes modalidades del conocimiento humano? Todos los maestros estaban de acuerdo en que la fe «non est in genere scientiae» [6], pues *scientia est de apparentibus* y la fe *de absentibus*. En su intento de precisar la cuestión, Abelardo recurrió a un vocablo que resultó polémico: «est fides *existimatio* rerum non apparentium» [7]. El malentendido con «existimatio» estaba en que algunos, como San Bernardo, lo interpretaban como si la fe fuera opinable y no cierta. Sin embargo en la mente de Abelardo, *existimatio* se opone a *scientia*, del mismo modo que *credere* se opone a *manifestare* o *cognoscere*. La fe, por definición, es conocimiento de lo que no se ve, de lo ausente. El conocimiento que otorga la ciencia se refiere a las realidades visibles. De ahí que Abelardo busque una palabra que, al tiempo que implica la aprehensión de lo creído, no implique conocimiento de lo presente. Hugo de San Víctor atajó todo malentendido, con una célebre definición en la que Sto. Tomás encontró todos los elementos del problema: «Fides est *certitudo* quaedam animi de rebus absentibus *supra opinionem et infra scientiam* constituta» [8].

En este contexto teológico-doctrinal e histórico hay que situar algunos de los artículos de la cuestión 14 *de Veritate*, en concreto aquellos que tratan de la naturaleza de la fe (a.2) y los que se refieren a la fe informe y a la caridad como forma de la fe (a.5, 6 y 7).

Referencias, citas y apoyos de Sto. Tomás

Algunos textos bíblicos se convertirán en lugares teológicos por excelencia sobre los que se detendrán, una y otra vez, los autores cristianos. Ellos serán el punto de arranque y de inspiración de los artículos más

---

[4] Cf. *Suma de Teología* 2-2 q.4 a.5; *De verit.* q.14 a.6.

[5] Cf. *Suma de Teología* 2-2 q.3-4; q.5 a.2. También el Concilio Vaticano I entiende la fe bajo este aspecto de conocimiento (*Constitución «Dei Filius» sobre la fe católica*, c.3).

[6] Por ejemplo, ALBERTO MAGNO, *In Sent.* 3 d.23 a.1.

[7] ML 178,981.

[8] HUGO DE SAN VÍCTOR, *De Sacramentis* I p.X c.2; ML 176,330. Alusiones de Sto. Tomás a esta definición y al debate que supone, en *De verit.* q.14 a.2; a.8 obi.12; y en la *Suma de Teología* 2-2 q.1 a.2 sed c.; q.4 a.1.

propiamente teológicos del estudio de la fe según Sto. Tomás, mientras que en aquellos artículos donde se tratan aspectos más antropológicos o psicológicos los apoyos y referencias serán otros, fundamentalmente Aristóteles y San Agustín.

Gál 5,6 está en la base del artículo 5 de nuestra cuestión, mientras que Sant 2,19 sirve de apoyo al artículo 6. Los autores medievales se fijan también en otros dos textos de la carta a los Hebreos: 11,6 y 11,1. El primero se refiere a la necesidad de la fe y a la adhesión a un núcleo fundamental de verdades para salvarse. El segundo ofrece una descripción-definición de la fe. El texto de Heb 11,6 resultaba útil para referirse, aunque fuera implícitamente, a la necesidad de conocer los misterios de la Encarnación y de la Redención en orden a la salvación. Heb 11,6 está en la base de los artículos 10 y 11 de nuestra cuestión *de Veritate*, así como de los correspondientes artículos paralelos de la *Suma de Teología*.

Heb 11,1 es el explícito punto de partida del artículo 2 de nuestra cuestión. La fe, dice la carta a los Hebreos, es una *hypostasis* (convencimiento o seguridad que descansa sobre una base sólida) de las cosas celestes, en cuanto que son futuras. Y es también *elenkos* (argumento decisivo, razón segura de su verdad indefectible) de las cosas celestes, en cuanto que son invisibles[9]. Tomás de Aquino considerará este texto como «la más completa de las definiciones de la fe» (*completissima fidei definitio*), aunque debido a las libertades que va a tomarse con el texto en función de la exposición de su propio pensamiento, matizará que los elementos de tal definición están lejos de encontrarse en su debida forma[10].

Junto con el recurso a la Escritura, algunos textos patrísticos, sobre todo de San Agustín, se convierten también en lugares de referencia para Sto. Tomás. Los medievales conocían tales textos a través de florilegios y de la colección de «sentencias» aportadas por Pedro Lombardo, en la que se cita más de mil veces a Agustín, aunque Tomás trata de buscar las citas de primera mano. Lo que importa aquí es aclarar el modo como Santo Tomás utiliza estos textos. La cita o el texto al que se refiere Tomás de Aquino, resultaba ser para Agustín el punto de llegada de una larga reflexión. Para Santo Tomás es el punto de partida de una nueva re-

---

[9] Por ser garantía (*hypostasis*) de lo que se espera, el futuro, a pesar de todas las decepciones sufridas, no es para el creyente incierto y angustioso. Por ser prueba (*elenkos*) de realidades que no se ven, la fe trasciende lo que se percibe exteriormente y se palpa con las manos, aquello de que se puede disponer. Por este motivo, los creyentes suelen ser objeto de burla por parte de aquellos que se apoyan tan sólo en los datos empíricamente verificables. Sería interesante analizar por sí mismo este texto de Heb 11,1. Pero debemos contentarnos con estas alusiones, pues de lo que aquí se trata es de introducir a la lectura de una cuestión de Tomás de Aquino.

[10] *De verit.* q.14 a.2; cf. *Suma de Teología* 2-2 q.4 a.1. Uno de los primeros que prestó atención teológica al texto de Heb 11,1, buscando releerlo en función de un nuevo contexto cultural, fue Clemente de Alejandría. En efecto, en su segundo libro de los *Estromatas* (II,8-9) reemplaza «hypostasis» por «prolepsis», término de la filosofía epicúrea, que designa una noción anterior a toda percepción sensible y a toda educación. Heb 11,1 ha sido un desafío constante para la reflexión cristiana. La última gran «definición» de la fe que lo utiliza es la del Vaticano I, que aunque lo cita por entero, en realidad lo utiliza por lo que dice en su segunda parte: «argumentum non apparentium» (según la traducción de la Vulgata latina) (*Constitución «Dei Filius» sobre la fe católica,* c.3).

flexión. La reflexión teológica de Santo Tomás lleva su búsqueda más allá del contexto propio del texto inicial, hasta el punto de que, en ocasiones, la referencia puede ser considerada como una cita decorativa. El uso que Tomás hace de los Padres no puede entenderse como una teología positiva en el sentido moderno de la palabra. El interés de Tomás, y de los escolásticos en general, por los Padres es más doctrinal que histórico, y en este terreno su autoridad es respetable, pero discutible, al contrario de lo que ocurre con la autoridad de la Escritura revelada, que es indiscutible[11].

Así, por ejemplo, en el primer artículo de nuestra cuestión, Sto. Tomás utiliza un famoso texto de San Agustín para construir su psicología del acto de fe: «credere est cum assensione cogitare». Con esta fórmula Agustín pretende afirmar la gratuidad de la fe. Al afirmar que creer comporta una actitud de pensar y una actitud de consentir, Agustín quiere destacar que el hecho de adherir es un compromiso mucho más profundo y exigente que el simple hecho de pensar. De esta forma puede argumentar, teniendo en cuenta 2 Cor 3,5, que si por nosotros mismos somos incapaces de pensar nada bueno y que sólo con la ayuda de Dios lo podemos, nuestra incapacidad será mucho mayor cuando se trate de adherir y tanta o más ayuda de Dios necesitaremos[12]. Tomás prescinde del sentido de este texto en la obra de San Agustín y a partir de él trata de comprender la naturaleza y el dinamismo del creer: en la fe se da al mismo tiempo, «quasi ex aequo» dirá en este artículo 1, un doble movimiento aparentemente contradictorio: la búsqueda de una inteligencia insatisfecha ante la falta de evidencia de su objeto y la adhesión firme al misterio de Dios que se revela.

Tanto el uso que Tomás hace de Heb 11,1 como del texto de Agustín ahora citado, son dos ejemplos claros y explícitos de una elaboración teológica que va más allá de la pura exégesis, en la que los textos son superados e interpretados en función de la propia y personal reflexión, de modo que se convierten en ocasión de una más amplia construcción.

Para realizar el análisis psicológico del acto de fe al que acabamos de referirnos, Tomás se sirve de la epistemología aristotélica. Esta observación nos da ocasión para decir una palabra sobre el uso que hace Sto. Tomás de Aristóteles, así como de otros filósofos árabes como Avicena y Averroes, abundantemente citados a lo largo de los 12 artículos de la cuestión 14 *de Veritate*. En el clima intelectual en que se mueve Tomás, las obras de Aristóteles son conocidas, discutidas, prohibidas y recomendadas. Ante el desafío de la filosofía, al teólogo se le plantea la cuestión de si el creer excluye las tareas de la racionalidad, cuestión que no puede obviarse, porque la fe se recibe en el sujeto humano, y nadie puede escapar a la necesidad de reflexionar sobre ella según sus propias potencialidades: la fe supone a la razón como la gracia supone a la persona humana[13]. La fe, dice Juan Pablo II, requiere que su objeto sea comprendido con la ayuda de la razón. Ante la fe, la razón del hombre no queda

---

[11] Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología* 1 q.1 a.8 ad 2; 2-2 q.10 a.12.

[12] AGUSTÍN, *De praedest. sanctorum* II 5.

[13] Cf. *De verit.* q.14 a.9 ad 8, con mi nota 211; también: «El ser espiritual se incorpora al ser natural y lo perfecciona» (*De verit.* q.14 a.2 obi.2).

anulada, porque la fe es de algún modo «ejercicio del pensamiento»[14]. Para el creyente, fe y razón se necesitan y se potencian. Una fe contra la razón sería inhumana. Lejos de salvar al hombre, le aplastaría. Pero una fe que se limitara a la razón, dejaría al hombre en su limitación. Tampoco le salvaría. La adecuada relación supone «que la fe está por encima de la razón, pero no que en la fe no exista ningún acto de razón, sino que la razón no puede llevarnos a ver lo que propone la fe»[15].

En este «ejercicio del pensamiento» que es la fe, Tomás ocupa un puesto singular. Se interesa por Aristóteles, lo conoce y lo comenta. Pero su perspectiva no es la del filósofo, sino la de servirse de la filosofía para su teología. La referencia de Tomás a Aristóteles es instrumental[16].

El contenido de los 12 artículos de la cuestión disputada sobre la fe

Ya hemos dicho que estos artículos encuentran en la Suma su paralelo más exacto. Sin embargo, ni los contenidos coinciden exactamente, ni el orden de su tratamiento es el mismo.

En la cuestión disputada sobre la fe, Tomás todavía se atiene al orden seguido por Pedro Lombardo, mientras que en la Suma el orden ya será otro, más propio, más personal. Interesa ahora analizar brevemente el contenido de los artículos que estamos introduciendo.

Mientras que los primeros artículos del tratado sobre la fe de la *Suma* son eminentemente teologales, y se refieren al objeto de la fe, a saber, Dios mismo considerado como Verdad primera y última, y este objeto de la fe será el que va a orientar toda la reflexión de la *Suma*, el primer artículo de la cuestión disputada sobre la fe tiene una dimensión más antropológica, y responde a la primera pregunta que uno se hace cuando oye hablar de algo: «Y eso, ¿qué es?». ¿Qué es creer? ¿En qué se distingue de la duda, de la opinión, del saber? ¿Es la fe una actitud humanamente sensata, si resulta que el que cree no lo hace porque la inteligencia vea o entienda con claridad aquello que se le propone para creer? ¿Cómo puede adherir la inteligencia a aquello que no está claro? Porque la voluntad, atraída por el bien, le mueve a creer. El hombre está en busca de felicidad y de bien, y la voluntad, convencida de que es bueno aquello que se le propone para creer, ya que allí está en juego el sentido decisivo de la vida, empuja a la inteligencia a adherir a lo que para ella no es evidente: *non enim assensus ex cogitatione causatur, sed ex voluntate*[17] (el asentimiento no es causado por el discurso racional, sino por la voluntad). De ahí que la fe siempre es un acto libre, comprometido diríamos hoy. Así la fe es un firme convencimiento que puede coexistir con un movimiento de inquietud parecido a la duda, distin-

---

[14] *Fides et Ratio* n.42 y 43.

[15] *De verit.* q.14 a.2 ad 9.

[16] Cf. GREGORIO CELADA, *Tomás de Aquino, testigo y maestro de la fe* (San Esteban, Salamanca 1999) 173-198.

[17] *De verit.* q.14 a.1, en el cuerpo, hacia el final; «la inteligencia se determina por la voluntad, que *elige* asentir a una parte determinada y precisa por algo que es eficaz para mover la voluntad pero no para mover la inteligencia» (*De verit.* q.14 a.1, hacia la mitad).

guiéndose de este modo de todas las otras actividades del entendimiento, como la duda (en ella no hay adhesión y se permanece en la búsqueda), la opinión (hay adhesión, pero por una elección que deja a uno inseguro) o el saber (en el que ya no hay búsqueda). En la fe hay firme, segura adhesión y búsqueda al mismo tiempo (*quasi ex aequo*[18]). Mientras algunos pensarán (Descartes) que la certeza la da la evidencia, Sto. Tomás ha disociado la certeza de la evidencia[19]. La fe es cierta porque se apoya en Dios, pero no es evidente porque adhiere a un Misterio.

El artículo segundo busca precisar teológicamente lo que es la fe, tomando como punto de partida Heb 11,1. La fe es una incoación, una anticipación, de la vida eterna en el hombre. Si el hombre desea y busca el bien o la verdad es porque hay una afinidad del hombre con el bien y la verdad. Igualmente, cuando al hombre se le anuncia la vida eterna, éste la desea porque responde a las aspiraciones más profundas del corazón humano. La fe se convierte así en una anticipación de la vida eterna en el hombre. La vida eterna preexiste a modo de deseo en el ser humano. Esta relación de la fe con la vida eterna explica la necesidad de la primera virtud teologal como una exigencia interna del destino del hombre, y no como una imposición exterior, una simple ley positiva de Dios.

Preguntar si la fe es una virtud, como hace Santo Tomás en el artículo 3, es preguntar si esta anticipación de la vida eterna, que es la fe, tiene capacidad de conducir a la plena posesión de lo que anticipa, pues la virtud es la «disposición de lo perfecto a lo óptimo»[20], la capacidad de algo o de alguien para conseguir un fin. La fe nos conduce a la vida eterna. Por este motivo, el acto de fe es sumamente virtuoso. Y además, meritorio, pues es la voluntad libre la que empuja a la inteligencia para que crea.

A pesar de estar movida por la voluntad —creemos porque queremos, se afirma rotundamente en el artículo 4—, la fe es un acto de la inteligencia, de la inteligencia especulativa más que de la práctica, precisa Sto. Tomás. Fue ésta una cuestión muy discutida en la época[21], como se adivina por la gran cantidad de autores a los que Tomás rebate. Aunque tenga consecuencias prácticas, el objeto de la fe (su asunto propio, lo que se conoce por medio de la fe y para lo que está hecha) no es un asunto práctico, algo para hacer, sino el conocimiento de Dios mismo (en línea con lo que dice Jn 17,3.26), «la verdad increada, respecto a la cual sólo puede darse el acto del entendimiento especulativo»[22]. Este artículo de Sto. Tomás no tiene precio para el que cree en el valor religioso de la inteligencia[23]. Hoy muchos entienden la fe como un asunto del corazón

---

[18] *De verit.* q.14 a.1, cuerpo, hacia el final.

[19] A este respecto, cf. *De verit.* q.14 a.2 ad 15: la certeza de un conocimiento no sólo la da la evidencia.

[20] *De verit.* q.14 a.3 sed c.1; a.4 obi.2.

[21] Cf. M. D. CHENU, *La foi dans l'intelligence* (Du Cerf, París 1964) 109-111; también E. GOSSMANN, *Fe y conocimiento de Dios en la Edad Media* (BAC, Madrid 1975) 102.

[22] *De verit.* q.14 a.4. «El creer es inmediatamente acto del entendimiento, pues su objeto es la verdad, acto propio de aquél» (*Suma de Teología* 2-2 q.4 a.2 al final). «La fe tiene como objeto el entendimiento especulativo, cosa evidente (*ut manifeste patet*) teniendo en cuenta el objeto de la fe» (*Suma de Teología* 2-2 q.4 a.2 ad 3).

[23] La fe es un conocimiento, «una luz sencilla, principio de un conocimiento elemental» (*De Veritate* c.14 a.1 obi.5). Por medio de esta luz, que en la condición terrestre

o un estar muy comprometido. Pero lo cierto es que no hay compromiso posible sin un previo conocimiento del misterio de Dios. Por la fe, el ser humano conoce el dato revelado, conoce al Dios que se revela. En la fe acogemos la Verdad como algo que se nos impone. Y al conocerla conocemos también su sentido, aunque también es cierto que deseamos conocerla cuando alguien nos anuncia la promesa de vida que en este conocimiento se contiene.

Para entender los artículos 5, 6 y 7, hay que tener en cuenta que la fe puede entenderse en un doble sentido: bien como adhesión intelectual a la verdad, bien como compromiso de toda la existencia (inteligencia y voluntad), como entrega total y confianza absoluta en Dios. Dicho en lenguaje tomista: la fe puede ser no formada o formada por la caridad. La fe no formada no puede considerarse virtud, no conduce a la vida eterna. Así la epístola de Santiago (2,19) considera como fe la certeza que tienen los demonios de la existencia de Dios. La virtud de la fe, en cambio, no sólo cree que Dios existe, sino que le ama, se adhiere y tiende a él con todo el corazón.

Lo que da forma a la fe y hace que alcance su perfección es la caridad. La caridad es el fin al que se ordena la fe[24] y, por tanto, lo que mueve a la fe[25]. La caridad es la meta de toda la vida cristiana y el bien supremo del ser humano. Por la caridad, alcanzamos a Dios como nuestro mejor bien, nuestra suma bienaventuranza. Por la fe alcanzamos a Dios como Verdad, porque la fe es un acto de la inteligencia que adhiere al Dios que se revela. Lo que mueve a la inteligencia a creer (ya lo hemos indicado) es la voluntad, ella misma atraída por el bien. La caridad (el bien) es lo que hace valioso el conocimiento de la fe. La caridad es, pues, lo que atrae, lo que mueve, lo que da sentido a ese conocimiento que es la fe. Por eso, una fe no formada por la caridad, no movida por la caridad y que no desemboca en la caridad, es una fe muerta, en todo caso una fe muy mejorable[26], una mera adhesión intelectual a verdades que no transforman la existencia. Se ve así que para Sto. Tomás las virtudes teologales son inseparables y se implican mutuamente, si bien cada una comporta algunos aspectos propios y específicos que la distingue de las otras.

Fijándose precisamente en lo específico de la fe como acto de la inteligencia, es posible afirmar que la falta de forma, la falta de caridad, no impide que podamos seguir hablando de fe, ya que lo que la hace tal, lo específico de la fe, es la adhesión a la Verdad. En estos matices aparece esta característica de los escolásticos de buscar las estructuras formales de la fe, lo que la distingue de la esperanza y de la caridad: la fe pertenece *per se* a la inteligencia, y no esencialmente a la voluntad;

---

participamos limitadamente por la fe, «en el cielo veremos a la perfección lo que ahora creemos» (*De verit.* q.14 a.1 ad 8).

[24] *Suma de Teología* 2-2 q.4 a.3.

[25] «Aquello por lo que algo obtiene eficacia de obrar es su forma; pero la fe tiene eficacia de obrar por la caridad» (*De verit.* q.14 a.5 sed c.4).

[26] «No debe entenderse que la caridad es forma de la fe como si formara parte de su esencia, sino en cuanto cierta perfección de la fe se consigue por la caridad» (*De verit.* q.14 a.5 ad 1). «Lo que en la fe hay de perfección se debe a la caridad» (*De verit.* q.14 a.5 ad 3). Cf. también en este artículo la respuesta 7.

es una actitud de la mente y no un estado del alma. De ahí estas afirmaciones de Sto. Tomás: la caridad está fuera de la esencia de la fe; por eso la fe puede permanecer sin la gracia y sin la caridad[27]. El Decreto sobre la justificación del concilio de Trento[28] se sitúa en esta perspectiva al referirse a la fe. Lutero, por el contrario, y en general la teología moderna, cuando hablan de fe se refieren a lo que los escolásticos llaman fe formada.

El artículo 8 trata una cuestión fundamental: Dios, considerado como Verdad primera, es el objeto de la fe. Dios como Verdad, porque la fe es acto de la inteligencia y ésta se refiere a la verdad, descansa en ella y busca conocerla. Y como verdad *primera* porque en esta verdad se contienen todas las demás y a todas ilumina. Dios es objeto de la fe en un doble sentido: porque él es el contenido de la fe y porque él es el motivo o razón de la fe: por la fe «el entendimiento del hombre presta adhesión a aquella verdad (= Dios como contenido de la fe: Dios revelado) que se funda en el conocimiento divino (= Dios como medio o motivo de la fe: Dios revelador que se da a conocer a sí mismo)»[29]; «la verdad primera se encuentra en la fe como medio y como objeto»[30]. En los numerosos argumentos de este artículo aparecen dos asuntos relacionados con el objeto de la fe: por una parte, en la fe se creen «otras cosas» además de a Dios, como, por ejemplo, la resurrección de los muertos. Tales cosas, dirá Sto. Tomás, se creen en orden a Dios (los muertos resucitan por el poder de Dios) y en razón de que Dios lo ha revelado o dado a conocer: «la fe trata principalmente de Dios, y consecuentemente de lo demás»[31]. Por otra parte, a Dios no le conocemos directamente, en su «simplicidad», sino a través de mediaciones o enunciados (la Escritura, los dogmas, etc.). Eso quiere decir Sto. Tomás al notar que el objeto de la fe es algo «incomplejo», pero nosotros lo conocemos de forma compleja. Esto se debe a que conocemos a nuestra manera, de forma discursiva. Ahora bien, las mediaciones no son un obstáculo para el encuentro con Dios, sino el medio o la forma por la que le conocemos. El creyente, por tanto, no se queda en los enunciados, sino que a través de ellos alcanza la realidad a la que ellos se refieren[32].

El tratado de la *Suma* se inicia con la consideración del objeto de la fe. Esta diferencia con la cuestión 14 *de Veritate* es significativa de una maduración en la reflexión. Según mi parecer, el artículo paralelo de la *Suma* (2-2 q.1 a.1) es más maduro y más ordenado, aunque las ideas sigan siendo las mismas. El lector hará bien en completar este artículo 8 de la cuestión 14 *de Veritate* con su paralelo de la *Suma*.

Lo que plantea el artículo 9 es si un mismo hombre puede al mismo tiempo creer (es decir, aceptar por la autoridad de la fe) y conocer (como

---

[27] *De verit.* q.14 a.7 sed c. 2 y cuerpo; cf. *Suma de Teología* 2-2 q.4 a.4 y ad 2 y ad 4.

[28] En el capítulo 15 se afirma que puede perderse la gracia sin perder la fe (DH 1544), y en el capítulo 7 se afirma: «la fe, si no se le añaden la esperanza y la caridad, ni une perfectamente con Cristo, ni hace miembro vivo de su cuerpo» (DH 1531).

[29] «Oportet quod fides faciat intellectum hominis adhaerere illi veritati quae in divina cognitione consistit» (*De verit.* q.14 a.8).

[30] *De verit.* q.14 a.8 ad 9.

[31] *De verit.* q.14 a.8 ad 2.

[32] Cf. *Suma de Teología* 2-2 q.1 a.2 ad 2; *De verit.* q.14 a.8 ad 5 y ad 11 y ad 12.

resultado de una demostración racional) una misma verdad. Sto. Tomás responde que es imposible que haya fe y conocimiento a propósito del mismo objeto, que la misma verdad pueda ser conocida científicamente (filosóficamente) y al mismo tiempo creída (por la fe) por el mismo hombre. Sobre este supuesto podría parecer que un hombre que ha probado la unicidad de Dios no puede creer esa misma verdad por fe. Entonces, para que no parezca que ese hombre dejaría de dar su asentimiento a artículos de fe, Sto. Tomás se ve obligado a decir que verdades tales como la de la unidad de Dios no son, propiamente hablando, artículo de fe, sino más bien *praeambula ad articulos*[33].

Sto. Tomás añade que nada impide que tales verdades sean objeto de fe para un hombre que no pueda entender o que no tenga tiempo de considerar la demostración filosófica[34], y mantiene que es adecuado y justo que tales verdades se propongan a la fe[35]. En cuanto a la frase inicial del Credo (*credo in unum Deum*, creo en un solo Dios), que parece implicar que se pide a todos la fe en la unicidad de Dios, Tomás diría, de acuerdo con sus premisas, que aquí la unicidad de Dios no ha de entenderse por sí misma, sino junto con lo que sigue, es decir, como una unidad de Naturaleza en una Trinidad de Personas. Toda esta cuestión presupone o implica una distinción real entre filosofía y teología[36].

De la necesidad de la fe trata el artículo 10, teniendo como trasfondo no sólo Heb 11,6, sino también Mc 16,16. El hombre la necesita para conseguir su fin sobrenatural, a saber, la vida eterna, que consiste en el pleno conocimiento de Dios (cf. Jn 17,3) y este conocimiento sólo podemos conseguirlo si Dios se da a conocer. Tal conocimiento se acoge por medio de la fe. La naturaleza humana es «capaz de Dios», pero la sola capacidad no implica la consecución de aquello de lo que se es capaz, del mismo modo que el enfermo está capacitado para conseguir la salud siempre y cuando cuente con la ayuda de la medicina[37]. En la respuesta a las dificultades encontramos precisiones interesantes sobre la fe que no es contraria a la razón (ad 7 y ad 9) o sobre el acuerdo que debe haber entre la enseñanza del magisterio y la Revelación (ad 11), en línea con lo que posteriormente precisará el Vaticano II[38].

Basándose en Heb 11,6, el mismo texto citado en el artículo anterior, el artículo 11 trata de la necesidad de creer explícitamente, pues la fe consiste en un conocimiento explícito, es algo más que un puro sentimiento. En él, Sto. Tomás hace una serie de distinciones interesantes sobre los diferentes momentos o tiempos de la fe (antes y después de la venida de Cristo), así como sobre los «mayores» (pastores, doctores, catequistas, etc.) y los «menores» en la fe; y también sobre los que hoy calificaríamos de «gentes de buena fe» que no han conocido a Cristo.

---

[33] *Suma de Teología* 1 q.2 a.2 ad 1; *De verit.* q.14 a.9 ad 8.

[34] *Suma de Teología* 1 q.2 a.2 ad 1.

[35] *Suma contra gentiles* 1 c.4.

[36] Cf. F. COPLESTON, *Historia de la filosofía*, vol. 2 (Ariel, Barcelona 1982) 309-310.

[37] Cf. *Suma de Teología* 1-2 q.5 a.5 ad 2; también q.109 a.5 ad 3. Puede relacionarse esto con el tema del hombre como deseo de Dios. Al respecto: MARTÍN GELABERT, «La apertura del hombre a Dios», en *Teología Fundamental. Temas y propuestas para el nuevo milenio* (Desclée, Bilbao 1999) 83-128, sobre todo 87-92.

[38] *Lumen Gentium* 25 c y d: la infalibilidad se extiende tanto cuanto abarca la Revelación; las doctrinas definidas están de acuerdo con la Revelación.

Quizás pueda considerarse como síntesis de este artículo el principio de que «quien cree que la fe de la Iglesia es verdadera, implícitamente cree cada una de las verdades que la Iglesia confiesa». El artículo exigiría hoy una prolongación que tuviera en cuenta el nuevo contexto eclesial de diálogo interreligioso.

El art. 12 se refiere a la unidad de la fe entre los creyentes del Antiguo y del Nuevo Testamento, problema que en su tiempo dio origen a encendidas polémicas, pero que hoy habría que plantear desde otra perspectiva. Una buena manera de actualizarlo sería aplicándolo al problema de la inculturación de la fe. La misma fe puede vivirse y expresarse en diferentes culturas: «plurificatur per diversa enuntiabilia, sed ab hac diversitate non diversificatur fides»[39].

Para acabar esta presentación, quisiera indicar que, a mi entender, a esta cuestión discutida le falta un aspecto importante que no debe faltar en ninguna consideración sobre la fe: su sobrenaturalidad. La fe es obra de la gracia porque tiene su origen en Dios, y eso en un doble sentido: lo que se nos propone para creer procede de Dios, y quien nos mueve a asentir a lo propuesto es también Dios que cambia nuestro corazón y mueve a nuestra libertad. Sobre esto se explica explícitamente Sto. Tomás en la Suma (2-2 q.6 a.1), aunque quizás algo de esto se dice y presupone en la segunda parte del cuerpo del artículo 10 de nuestra cuestión.

Nuestra edición

La presente traducción de la cuestión disputada sobre la fe está realizada sobre el texto latino de la edición Leonina. El texto latino de esta edición significó un paso importante en la edición crítica de las obras de Santo Tomás, pues demostró que el manuscrito Vaticano latino 781, que incluye como cuestión 14 la que lleva por título *De fide*, es el original dictado por Santo Tomás a sus secretarios y que él en algún momento tuvo en sus manos e incluso corrigió. La edición, por tanto, de este texto manuscrito se antepone a todos los demás manuscritos y, por supuesto, a las ediciones impresas. En nuestra edición hemos prescindido de todo el aparato crítico de la Leonina, que es imprescindible en una obra crítica, pero de escaso interés para el lector pues no altera nada el sentido de la doctrina. Nos hemos servido, en cambio, del aparato de las fuentes y se lo agradecemos a los editores, pues pensamos que es uno de los grandes valores de la edición Leonina y por el que esta edición supera con creces a todas las ediciones anteriores. Pero estas fuentes nosotros las incorporamos a la traducción, así como las demás referencias que no estaban en el original, como las referencias de los versículos de la Biblia o algunas modalidades ortográficas que aquí transcribimos con la ortografía usada siempre en las ediciones de Santo Tomás y en los primeros volúmenes de la edición Leonina. Seguimos poniendo títulos a los artículos que reflejan el contenido de los mismos, como ya es larga costumbre en las ediciones, pero que no hacen los editores de la Leonina porque ellos quieren hacer una edición paleográfica cercana al texto de los manuscritos.

[39] *De verit.* q.14 a.12.

CUESTIÓN SOBRE LA FE

1. Qué es creer.
2. Qué es la fe.
3. Si la fe es virtud.
4. El sujeto de la fe.
5. Si la caridad es la forma de la fe.
6. Si la fe informe es virtud.
7. Si son el mismo hábito el de la fe informe y el de la formada.
8. Si la verdad primera es el objeto propio de la fe.
9. Si la fe puede tratar de cosas de la ciencia.
10. Si le es necesario al hombre tener fe.
11. Si es necesario creer algo explícitamente.
12. Si es la misma fe la de los modernos y la de los antiguos.

ARTÍCULO 1

¿Qué es creer? [1]

Esta cuestión trata de la fe. Y en primer lugar se plantea qué es creer. San Agustín, en el libro *De praedestinatione sanctorum*[2], tal como se

QUAESTIO DE FIDE

1. Quid sit credere.
2. Quid sit fides.
3. Utrum fides sit virtus.
4. In quo sit fides sicut in subiecto.
5. Utrum fidei forma sit caritas.
6. Utrum fides informis sit virtus.
7. Utrum sit idem habitus fidei informis et formatae.
8. Utrum obiectum fidei proprium sit veritas prima.
9. Utrum fides possit esse de rebus scitis.
10. Utrum necessarium sit homini habere fidem.
11. Utrum sit necessarium explicite credere.
12. Utrum una sit fides modernorum et antiquorum.

ARTICULUS PRIMUS

Quaestio est de fide. Et primo quaeritur quid sit credere.

1. Dicitur autem ab Augustino in libro De praedestinatione sanctorum, et habetur in glosa II Cor. III super illud «non quod sufficientes simus» etc., quod «credere est

---

[1] Lugares paralelos: *Summa* 2-2 q.2 a.1; *In Sent.* 3 d.23 q.2 a.2 qla.1; *In Rom.* c.1 lect.6; *In Hebr.* c.11 lect.1.

[2] C.2 (ML 44,963); *Obras de San Agustín,* Biblioteca de Autores Cristianos vol.VI p.478 [en adelante se citará: BAC vol. y pág.]; PEDRO LOMBARDO, *Glossa* allí mismo (ML 192,23C).

encuentra en la glosa a 2 Cor 3,5 sobre lo de «no que seamos capaces...», etc., dice que *creer es cogitar con asentimiento*[3].

ARGUMENTOS. 1. Sin embargo, esto no parece apropiado, porque el que sabe se distingue del que cree, como manifiesta san Agustín en el libro *De videndo Deum*[4]; pues el que sabe, por lo mismo que sabe, algo cogita y algo asiente; por lo tanto, no es apropiado que digamos que 'creer es cogitar con asentimiento'.

2. Por otra parte, el pensamiento implica cierta indagación o averiguación. Se dice que cogitar[5] es agitar la mente, o sea discutir y enfrentar algo con su opuesto[6]. Pero la indagación es impropia del sentido de la fe, ya que Juan Damasceno afirma[7] que la fe es *un consentimiento sin averiguación;* por lo cual no está bien dicho que 'creer es cogitar con asentimiento'.

3. El creer es un acto del entendimiento, pero el asentir más bien parece que pertenece a lo afectivo, pues así se dice que se consiente en algo por pasión; por tanto el asentimiento no corresponde al creer.

4. No se dice que alguien está cogitando más que cuando considera actualmente alguna cosa, como muestra san Agustín en el libro XIV *De*

cum assensione cogitare»; videtur autem quod inconvenienter: sciens enim a credente distinguitur, ut patet per Augustinum in libro De videndo Deum; sed sciens inquantum scit, aliquid cogitat et assentit; ergo inconvenienter describitur credere cum dicitur quod 'credere est cum assensione cogitare'.

2. Praeterea, cogitatio inquisitionem quandam importat: dicitur enim cogitare quasi coagitare, id est discutere, et conferre unum cum altero; sed inquisitio removetur a fidei ratione quia dicit Damascenus quod «fides est non inquisitus consensus»; ergo male dicitur quod 'credere sit cum assensione cogitare'.

3. Praeterea, credere est actus intellectus; sed assensio videtur ad affectum pertinere: dicimur enim affectu in aliquid consentire; ergo assensio ad credere non pertinet.

4. Praeterea, nullus cogitare dicitur nisi quando actualiter aliqua considerat, ut

---

[3] En el comentario de Pedro Lombardo a la segunda epístola a los Corintios 3,5 encuentra Sto. Tomás la cita de San Agustín. Sto. Tomás utiliza el texto de Agustín para ofrecer una descripción de la psicología de la fe. Sin embargo, en *De praedestinatione sanctorum* (lugar original del texto), el *cogitare* (pensar) de Agustín tiene una intención teológica. Lo que Agustín pretende es demostrar la gratuidad de la fe, tal como ya hemos indicado en la Introducción. Es interesante notar que en el tratado de gracia de la *Suma de Teología* 2-2 q.109 a.1 obi.3 y ad 3, Sto. Tomás vuelve a utilizar el texto de San Agustín, pero esta vez con una intencionalidad teológica, similar a la de su contexto original.

[4] *Epist.* 147 c.1-3 (ML 33,599-600; BAC XI 198).

[5] Cf. ALBERTO MAGNO, *In Sent.* 3 d.23 a.8.

[6] Alberto Magno también conoce y comenta el texto de Agustín, que sirve de punto de partida a este artículo de Sto. Tomás. Pero para Alberto el creer está esencialmente en el asentimiento. La *cogitatio* sólo le pertenece *per accidens* (*In III Sent.* d.23 a.8 ad 1). Para Sto. Tomás será un elemento esencial de la fe. Y ya en esta objeción aparece el sentido dinámico que Tomás da a la palabra. *Cogitatio* es la búsqueda siempre renovada del creyente insatisfecho. Por eso dice que *cogitatio* es igual a *coagitatio*, pensar es igual a agitar la mente. El lector advertirá que, a lo largo de este artículo, se explica ese significado peculiar de «cogitatio» en Santo Tomás, que no es el mero pensar sino un asentimiento intelectual cargado de intranquilidad y ansiedad, porque la inteligencia acepta una verdad no porque la capte formalmente como verdad, sino porque está suficientemente atestiguada.

[7] *De fide* IV c.11 (MG 94,1128D; Bt 300).

Trinitate[8], pero de quien actualmente no está considerando nada también decimos que cree, como ocurre con los creyentes mientras duermen; por lo tanto creer no es cogitar.

5. Una luz sencilla es el principio de un conocimiento elemental, y la fe es una luz simple, como manifiesta Dionisio en el cap. VII *De divinis nominibus*[9]; luego creer lo que viene de la fe es un conocimiento elemental, y así no es cogitar, que se refiere a un conocimiento discursivo.

6. Normalmente se dice[10] que la fe consiste en asentir a la verdad primera por sí misma; pero quien admite algo discurriendo, no lo está haciendo fiándose de quien se lo comunicó, sino por los argumentos que pueden razonarse; por lo cual en el acto de creer no hay discurso, y por tanto tampoco cogitación.

7. Se dice que la fe[11] es más cierta que toda ciencia y que todo conocimiento. Y sucede que los principios, debido a su certeza, los conocemos sin cogitación o discurso[12]; por lo tanto el creer se da sin que haga falta cogitación.

8. La virtud espiritual es más potente que la corporal y también la luz espiritual es más eficaz que la corporal, pero la luz material exterior contribuye a que el ojo conozca inmediatamente los cuerpos visibles para lo cual no le bastaba la luz innata; luego la luz espiritual que viene de Dios prepara al entendimiento para que conozca incluso aquello que la razón natural no alcanza sin el esfuerzo del conocimiento discursivo y la cogitación; y por tanto creer no necesita cogitación.

patet per Augustinum XIV De Trinitate; sed etiam qui non actualiter aliquid considerat dicitur credere, sicut fidelis dormiens; ergo credere non est cogitare.

5. Praeterea, simplex lumen simplicis cognitionis principium est; sed fides est quoddam simplex lumen, ut patet per Dionysium VII De divinis nominibus; ergo credere quod est ex fide est simplex cognitio, et sic non est cogitare quod dicit cognitionem collativam.

6. Praeterea, fides, ut communiter dicitur, primae veritati propter se ipsam assentit; sed qui assentit alicui conferendo non assentit ei propter seipsum sed propter aliud ad quod confert; ergo in credendo non est aliqua collatio, et ita nec cogitatio.

7. Praeterea, fides dicitur certior omni scientia et omni cognitione; sed principia propter sui certitudinem sine cogitatione vel collatione cognoscuntur; ergo et credere sine cogitatione est.

8. Praeterea, virtus spiritualis est potentior corporali, ergo et lux spiritualis est efficacior quam corporalis; sed lux corporalis exterior perficit oculum ad hoc quod statim cognoscat visibilia corporalia ad quod non sufficiebat lux innata; ergo lux spiritualis divinitus adveniens perficiet intellectum ad cognoscendum ea etiam ad quae non sufficit ratio naturalis sine aliqua collatione et cogitatione, et sic credere sine cogitatione est.

---

[8] C.7 (ML 42,1043).

[9] § 4 (MG 3,872C; Dion. 409).

[10] FELIPE EL CANCILLER, *Summa de bono* (ms. Vat. lat. 7669, f.79rb).

[11] AGUSTÍN, *Glossa ordin.* del Ap 1,4; cf. TOMÁS DE AQUINO, *De verit.* q.10 a.9 obi.4.

[12] Pensamiento o discurso (*cogitatione vel collatione*). Al establecer una equivalencia entre ambas palabras Sto. Tomás quiere precisar el sentido que tiene para él el término «cogitatio», que es algo más que un simple pensar. Comporta también un discurrir (*collatio*), un investigar, buscar, deliberar. Se amplía así el sentido que tiene en la obra *De praedestinatione sanctorum* de San Agustín. Ampliación de sentido que se encuentra ya en el mismo San Agustín, concretamente en *De Trinitate* 15,16, como el mismo Sto. Tomás nota explícitamente en *Suma de Teología* 2-2 q.2 a.1.

9. Por último, la potencia cogitativa la sitúan los filósofos[13] en la parte sensitiva[14], pero el creer sólo pertenece a la mente, como dice san Agustín[15]; por tanto creer no es cogitar.

RESPUESTA. San Agustín describe el creer suficientemente ya que por su misma definición se demuestra lo que es y se distingue de los demás actos del entendimiento.

Según el Filósofo en su III libro *De anima*[16], nuestra inteligencia realiza dos operaciones: la primera[17], con la que forma el concepto simple de las cosas, como qué es hombre o qué es animal, y en esta operación no se encuentra lo verdadero ni lo falso como tampoco está en los vocablos aislados[18]. La segunda operación es aquella en la que la inteligencia compone y divide afirmando o negando, y aquí ya se encuentra lo verdadero y lo falso como en las palabras ya enlazadas que son signo suyo. El creer no se encuentra en la primera operación sino solamente en la segunda: creemos lo verdadero y no creemos lo falso. Pues incluso entre los Árabes la primera operación de la inteligencia se llama imaginación del entendimiento y en cambio la segunda se llama fe, como puede verse en las palabras del Comentarista en el III *De anima*[19].

9. Praeterea, cogitativa potentia a philosophis ponitur in parte sensitiva; sed credere non est nisi mentis, ut Augustinus dicit; ergo credere non est cogitare.

RESPONSIO. Dicendum quod Augustinus sufficienter describit credere cum per huiusmodi definitionem eius esse demonstretur et distinctio ab omnibus aliis actibus intellectus: quod sic patet.

Intellectus enim nostri, secundum Philosophum in III De anima, duplex est operatio: una qua format simplices rerum quiditates; ut quid est homo vel quid est animal, in qua quidem operatione non invenitur verum per se et falsum sicut nec in vocibus incomplexis; alia operatio intellectus est secundum quam componit et dividit affirmando vel negando, et in hac iam invenitur verum et falsum sicut et in voce complexa quae est eius signum. Non autem invenitur credere in prima operatione sed solum in secunda: credimus enim vero et discredimus falsum; unde etiam et apud Arabes prima intellectus operatio vocatur imaginatio intellectus, secunda autem vocatur fides, ut patet ex verbis Commentatoris in III De anima.

---

[13] Cf. AVICENA, *De anima* IV (f.17vaB) y AVERROES como abajo, nota 36.

[14] Sto. Tomás, casi de pasada, nota el sentido que tiene el término *cogitatio* (pensar) en los filósofos aristotélicos, que sitúan la «potencia cogitativa» (la facultad de pensar) en la parte sensible del alma, en la que no puede residir la fe, pues ésta es un acto de la inteligencia. En la respuesta a esta dificultad, Tomás distingue entre el pensar que se refiere a los datos universales, obra de la inteligencia (sentido agustiniano del pensar), del que se refiere a los datos particulares, obra del conocimiento sensible (sentido aristotélico). Puede ayudar a aclarar tanto la dificultad como la respuesta el paralelo de la *Suma de Teología* 2-2 q.2 a.1 obi.2 y ad 2.

[15] *De Trinitate* XIII c.2 (ML 42,1016; BAC V 704); cf. también *Epist.* 147 c.1 (ML 33,599).

[16] *De anima* III 11 (430a26).

[17] Esta primera operación es la percepción. La segunda, a la que se refiere inmediatamente, es el juicio. Para ilustrar su argumentación, Tomás nota que los filósofos árabes llaman fe a esta segunda operación.

[18] Cf. ARISTÓTELES, *Praedic.* c.2 (1a16); cf. TOMÁS DE AQUINO, *De verit.* q.4 a.2.

[19] AVERROES, *Comm.* 21 (VI 1 166B); cf. también AVICENA, *Metaph.* I c.6 (f.72rbA) y TOMÁS DE AQUINO, *De spirit. creat.* a.9 ad 6. A las referencias anteriores, que se aprovechan del trabajo de los autores de la edición Leonina, puede añadirse: ALBERTO MAGNO, *Suma de Teología* I tr.3 q.15, m.3 a.1 ad 3.

El entendimiento potencial, por sí mismo, estando en potencia respecto a todas las formas inteligibles, como la materia prima lo está respecto a todas las formas sensibles, no está por lo mismo más determinado a adherirse a la composición que a la división, y viceversa. Todo lo que está indeterminado frente a dos opciones, no se determina a una de ellas sino por algo que lo mueve. El entendimiento potencial no se mueve más que por dos motivos, a saber, por el objeto propio o por la voluntad. Por el objeto propio que es la forma inteligible, es decir lo que la cosa es, como se dice en el III libro *De anima*[20]; o por la voluntad que mueve todas las otras facultades, como dice san Anselmo[21]. Así pues, nuestra inteligencia se conduce de diversas maneras respecto a las partes de una contraposición.

Algunas veces no se inclina a una parte más que a la otra, bien por defecto de los motivos, como en aquellos problemas en los que no encontramos explicación, bien por la aparente igualdad de los motivos de una y de la otra parte; esta actitud de fluctuar entre las dos partes de una confrontación se llama duda[22].

Otras veces la inteligencia se inclina más hacia una parte que a otra, pero esta inclinación no mueve efectivamente a la razón de modo que se determine por completo a una de las partes, y por eso asume una parte dudando siempre de la opuesta; esta actitud de elegir una parte *con temor de la otra* se llama opinión[23].

Intellectus autem possibilis, cum quantum est de se sit in potentia respectu omnium intelligibilium formarum, sicut et materia prima respectu omnium sensibilium formarum, est etiam quantum est de se non magis determinatus ad hoc quod adhaereat compositioni quam divisioni, vel e converso; omne autem quod est indeterminatum ad duo, non determinatur ad unum eorum nisi per aliquid movens ipsum. Intellectus autem possibilis non movetur nisi a duobus, scilicet a proprio obiecto, quod est forma intelligibilis, scilicet quod quid est, ut dicitur in III De anima, et a voluntate quae movet omnes alias vires, ut Anselmus dicit; sic igitur intellectus noster possibilis respectu partium contradictionis se habet diversimode. Quandoque enim non inclinatur ad unum magis quam ad aliud, vel propter defectum moventium, sicut in illis problematibus de quibus rationes non habemus, vel propter apparentem aequalitatem eorum quae movent ad utramque partem, et ista est dubitantis dispositio qui fluctuat inter duas partes contradictionis. Quandoque vero intellectus inclinatur magis ad unum quam ad alterum, sed tamen illud inclinans non sufficienter movet intellectum ad hoc quod determinet ipsum in unam partium totaliter; unde accipit quidem unam partem, semper tamen dubitat de opposita, et haec est dispositio opinantis qui accipit unam partem contradictionis «cum formidine alterius». Quandoque vero intellectus possibilis determinatur

---

[20] *De anima* III 11 (430b28).

[21] Ps.-Anselmo (Eadmerus), *De similitudinibus* c.2 (ML 159,605C), según Tomás de Aquino, *De verit.* q.22 a.12 sed c.1. Santo Tomás se dispone a situar el creer como una categoría del juicio. Para ello enuncia un doble motivo por el que se mueve la inteligencia. El primero se apoya en Aristóteles. Pero cuando se trata de apoyar el segundo, cita a San Anselmo, porque una inteligencia movida por la voluntad es ajena a la gnoseología aristotélica. Creer es una adhesión voluntaria, no una opinión más o menos reforzada. Y por muchas razones o motivos de credibilidad que se den, tampoco la fe se convierte en un saber científico o racional. Lo que mueve a creer es el deseo de la vida eterna, todavía ausente, y su motivo formal es la autoridad del que nos informa sobre estos bienes misteriosos. Si la fe es un acto de conocimiento, no hay que olvidar que la voluntad juega un papel determinante en este conocimiento.

[22] Cf. Isaac, *Liber de Definitionibus* (Muckle p.340).

[23] Avicena, *De anima* V c.1 (f.22vbD). También Isaac, como aquí arriba.

Otras veces la inteligencia se determina totalmente y se adhiere a una parte, pero esto puede ser por el objeto inteligible o por la voluntad. Al objeto inteligible se puede adherir mediata o inmediatamente. Se adhiere inmediatamente, cuando por la misma proposición la verdad se presenta a la inteligencia de modo innegable, y éste es el caso de los principios evidentes que son comprendidos en cuanto conocemos sus términos, como dice el Filósofo[24], y así, por lo que algo es lo que es, la inteligencia se determina a aceptar su enunciado. Se adhiere mediatamente, cuando conocida la definición de los términos la inteligencia se determina a una de las partes de la contraposición por la fuerza de los primeros principios; y éste es el caso del que sabe (o de la ciencia).

Otras veces la inteligencia no puede determinarse a ninguna de las partes de la confrontación ni por las definiciones mismas de los términos, como cuando se trata de los principios, ni por la argumentación, como cuando se trata de las conclusiones de una demostración; y entonces se determina por la voluntad, que elige asentir a una parte determinada y precisa por algo que es eficaz para mover la voluntad pero no para mover la inteligencia, porque parece bueno o conveniente asentir a esta parte. Éste es el caso del creyente, en el que uno cree lo dicho por un hombre porque le parece honesto o útil. Y así nos movemos a creer las palabras de Dios, porque se nos promete, si lo creemos, el premio de la vida eterna; y este premio mueve a la voluntad a aceptar lo que se nos dice, aunque la inteligencia no se sienta movida por lo que haya comprendido. Por eso san Agustín[25] dice: *El hombre puede aceptar algunas cosas sin querer, pero sólo puede creer queriéndolo.*

Por lo dicho queda claro que en el acto de la inteligencia por el que forma[26] el concepto simple de las cosas no hace falta el asentimiento, ya

ad hoc quod totaliter adhaereat uni parti, sed hoc est quandoque ab intelligibili quandoque a voluntate. Ab intelligibili quidem quandoque quidem mediate, quandoque autem immediate: immediate quidem quando ex ipsis intelligibilibus statim veritas propositionum intellectui infallibiliter apparet, et haec est dispositio intelligentis principia quae statim cognoscuntur notis terminis, ut Philosophus dicit, et sic ex ipso quod quid est immediate intellectus determinatur ad huiusmodi propositiones; mediate vero quando cognitis definitionibus terminorum intellectus determinatur ad alteram partem contradictionis virtute primorum principiorum, et ista est dispositio scientis. Quandoque vero intellectus non potest determinari ad alteram partem contradictionis neque statim per ipsas diffinitiones terminorum sicut in principiis, nec etiam virtute principiorum, sicut est in conclusionibus demonstrationis; determinatur autem per voluntatem quae eligit assentire uni parti determinate et praecise propter aliquid quod est sufficiens ad movendum voluntatem non autem ad movendum intellectum, utpote quia videtur bonum vel conveniens huic parti assentire; et ista est dispositio credentis ut cum aliquis credit dictis alicuius hominis quia videtur ei decens vel utile. Et sic etiam movemur ad credendum dictis Dei inquantum nobis repromittitur, si crediderimus, praemium aeternae vitae: et hoc praemio movetur voluntas ad assentiendum his quae dicuntur quamvis intellectus non moveatur per aliquid intellectum: et ideo dicit Augustinus quod «cetera potest homo nolens, credere non nisi volens».

Patet ergo ex dictis quod in illa operatione intellectus qua format simplices rerum quiditates non invenitur assensus cum non sit ibi verum et falsum: non enim dicimur

[24] *Anal. post.* I 7 (72b23), como refiere (BAC XIII 656) TOMÁS DE AQUINO en *De verit.* q.10 a.12.

[25] *In Joh. ev. tract.* XXVI n.2 (ML 35,1607; BAC XIII 656); lo reproduce literalmente PEDRO LOMBARDO, *Glossa* de Rom. X 10 (ML 191,1476B).

[26] Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De verit.* q.1 a.3.

que no se trata de verdadero y falso; pues no asentimos a algo sino cuando lo aceptamos como verdadero. De forma parecida, el que duda no tiene asentimiento, ya que no acepta una parte más que la otra; tampoco el que opina, porque acepta una parte pero sin firmeza. La *sentencia*[27], como dice Ysaac y Avicena[28], *es un concepto definido y ciertísimo* de una de las partes de la contraposición; la palabra 'asentir' deriva de 'sentencia'[29]; el que capta algo con evidencia le da su asentimiento, porque asume con certeza una de las partes, sin embargo no necesita cogitación porque sin necesidad de discurso se adhiere a una postura; el sabio (o científico) necesita cogitación y asentimiento: la cogitación causa el asentimiento y este asentimiento es término del proceso cogitativo. En efecto, por la misma argumentación desde los principios hacia las conclusiones se asumen las conclusiones resolviéndolas en sus principios y ahí se acaba la cogitación y se termina el proceso discursivo. Así, en la ciencia el proceso racional comienza por el conocimiento de los principios y a ellos va a terminar por vía de resolución, y así no están en el mismo plano el asentimiento y la cogitación, sino que la cogitación conduce al asentimiento y este asentimiento termina la cogitativa.

Ahora bien, en la fe el asentimiento y la cogitación se dan simultáneamente[30], ya que el asentimiento no es causado por un discurso racional, sino por la voluntad, como ya se ha dicho. Puesto que la inteligencia en este caso es llevada a aceptar una postura, no como a su propio término que es la percepción de lo inteligible, por eso su proceso discursivo no queda calmado o aquietado, sino que persiste la indagación sobre lo que cree aunque se adhiera a ello con toda firmeza, pues la

alicui assentire nisi quando inhaeremus ei quasi vero; similiter etiam dubitans non habet assensum cum non inhaereat uni parti magis quam alteri; similiter etiam nec opinans cum non firmetur eius acceptio circa alteram partem. «Sententia» autem, ut dicit Isaac et Avicenna, «est conceptio distincta vel certissima» alterius partis contradictionis, assentire autem a sententia dicitur; intelligens habet quidem assensum quia certissime alteri parti inhaeret, non autem habet cogitationem quia sine aliqua collatione determinatur ad unum; sciens vero habet et cogitationem et assensum, sed cogitationem causantem assensum et assensum terminantem cogitationem; ex ipsa enim collatione principiorum ad conclusiones assentit conclusionibus resolvendo eas in principia et ibi figitur motus cogitantis et quietatur; in scientia enim motus rationis incipit ab intellectu principiorum et ad eundem terminatur per viam resolutionis, et sic non habet assensum et cogitationem quasi ex aequo, sed cogitatio inducit ad assensum et assensus cogitationem quietat. Sed in fide est assensus et cogitatio quasi ex aequo: non enim assensus ex cogitatione causatur sed ex voluntate, ut dictum est; sed quia intellectus non hoc modo terminatur ad unum ut ad proprium terminum perducatur, qui est visio alicuius intelligibilis, inde est quod eius motus nondum est quietatus, sed adhuc habet cogitationem et inquisitionem de his quae credit quamvis eis firmissime assentiat: quantum

---

[27] La «sentencia» o el juicio como formulación del pensamiento.

[28] *Liber de Definitionibus* (Muckle p.340); *De anima* V c.1 (cf. 22vbD).

[29] Cf. Hugocio, *Liber derivationum* s. v. sentir (ms. Paris B. N. lat. 7625A, f.145va).

[30] En esta frase está la clave del artículo y de lo que es el creer. Ahí está la novedad que introduce Sto. Tomás en la gnoseología aristotélica. En la fe, asentimiento y búsqueda, reposo y movimiento, van a la par, «quasi ex aequo», se dan al mismo tiempo. En la fe la búsqueda no queda apaciguada, porque el asentimiento que debería apaciguarla no tiene su causa en el trabajo de la inteligencia, sino en el imperio de la voluntad: «el asentimiento no es causado por el discurso racional, sino por la voluntad».

inteligencia no queda saciada en su función ni termina por aceptar una parte, sino que es determinada desde fuera.

Por todo ello la inteligencia del creyente se considera cautiva porque queda retenida en términos ajenos y no en los propios[31]. Recuérdese 2 Cor 10,5: *Reducimos a cautividad a toda inteligencia;* por lo cual en el creyente puede surgir un movimiento en contra de aquello que firmísimamente acepta, mientras que esto no sucede en el que conoce lo evidente ni en el científico. Así pues, el creer se diferencia de la percepción simple de las formas, de la duda y de la opinión por el asentimiento; se diferencia de la evidencia por su cogitación; y, finalmente, se diferencia de la ciencia por tener asentimiento y cogitación juntos y al mismo tiempo.

RESPUESTAS A LOS ARGUMENTOS. 1. Y con esto queda aclarada la primera dificultad.

2. Hay que decir que la fe no supone un consentimiento fruto de indagación en el sentido de que el asentimiento de la fe no es causado por una indagación racional; sin embargo no por ello se excluye que en la inteligencia del creyente quede una cogitación o averiguación sobre lo que cree.

3. La voluntad cuenta con una potencia precedente, es decir cuenta con el entendimiento, no así el entendimiento. Por tanto, el acto de asentir pertenece propiamente al entendimiento porque supone la completa adhesión a aquello que asentimos; pero el consentimiento es propio de la voluntad porque consentir[32] es sentir con otro, y por eso se dice que cuenta con algo precedente.

enim est ex seipso non est ei satisfactum nec est terminatus ad unum sed terminatur tantum ex extrinseco.

Et inde est quod intellectus credentis dicitur esse captivatus quia tenetur terminis alienis, et non propriis: II Cor. X «in captivitatem redigentes omnem intellectum» etc.; inde est etiam quod in credente potest insurgere motus de contrario eius quod firmissime tenet, quamvis non in intelligente vel sciente. Sic igitur per assensum separatur credere ab operatione qua intellectus inspicit formas simplices quiditates, et a dubitatione et opinione, per cogitationem vero ab intellectu, sed per hoc quod habet assensum et cogitationem quasi ex aequo et simul a scientia.

1. Et per hoc patet responsio ad primum.

2. Ad secundum dicendum quod fides dicitur non inquisitus consensus, in quantum consensus fidei vel assensus non causatur ex inquisitione rationis; tamen non excluditur per hoc quin in intellectu credentis remaneat aliqua cogitatio vel collatio de his quae credit.

3. Ad tertium dicendum quod voluntas respicit aliquam praecedentem potentiam, scilicet intellectum, non autem intellectus; et ideo assentire proprie pertinet ad intellectum quia importat absolutam adhaerentiam ei cui assentitur; sed consentire est proprie voluntatis quia consentire est simul cum alio sentire, et sic dicitur in ordine vel per comparationem ad aliquid praecedens.

---

[31] Incluso en su firme asentimiento, el creyente permanece inquieto, porque su espíritu queda cautivo por razones extrañas y no por las propias. El creyente es un insatisfecho en razón misma de su fe. En este sentido, Sto. Tomás se aleja de la posición de su contemporáneo Guillermo de Auvernia, que en esta servidumbre de la fe veía un motivo para glorificar la obediencia. Pero en la línea de Sto. Tomás ahí habría que ver un impulso hacia la búsqueda de la verdad y una justificación de la más sana curiosidad del creyente.

[32] Cf. HUGOCIO, como en nota 29.

4. Hay que contestar que los hábitos[33] se conocen por los actos y que los mismos hábitos son principio de los actos y, a veces, los hábitos se designan con los nombres de los actos, y así los nombres de los actos se usan propiamente, o sea para los actos mismos, pero alguna vez se usan para designar los hábitos. Pues bien, el creer, en cuanto supone el acto de la fe, siempre se considera como acto, pero no en cuanto se toma como el hábito; y por eso se dice que el que está durmiendo cree porque mantiene el hábito de la fe.

5. Debe responderse que la fe tiene algo de perfección y algo de imperfección: es perfección la firmeza misma que corresponde al asentimiento, pero es imperfección la carencia de visión por la cual subsiste la reflexión en la mente del creyente. Pues bien, la luz sencilla que es la fe causa lo que tiene de perfección, o sea el asentimiento; pero en cuanto esa luz no es perfectamente participada no anula completamente la imperfección del entendimiento, y por eso perdura en él el incansable ejercicio de la cogitación.

6. Hay que decir que lo que prueba aquella razón es que la cogitación no es la causa del asentimiento de la fe, pero no prueba que la cogitación no pueda acompañar al asentimiento de la fe.

7. Debe responderse que la certeza implica dos cosas: primero, la firmeza de la adhesión, según la cual la fe es más cierta que toda inteligencia y ciencia, porque la primera verdad que causa el asentimiento de la fe es una causa más fuerte que la luz de la razón que causa el asenso de la inteligencia y de la ciencia; segundo, implica la evidencia de lo que asentimos, y en eso la fe no tiene certeza como la tienen la ciencia y el intelecto, y por ello el intelecto no tiene cogitación.

4. Ad quartum dicendum quod quia habitus per actus cognoscuntur et actuum principia sunt ipsi habitus, inde est quod interdum habitus nominibus actuum nominantur; et sic nomina actuum quandoque sumuntur proprie id est pro actibus ipsis, quandoque vero pro habitibus. Credere igitur, secundum quod actum fidei importat, semper habet actualem considerationem, non autem secundum quod credere accipitur pro habitu; sic autem credere dicitur dormiens in quantum habitum fidei habet.

5. Ad quintum dicendum quod fides habet aliquid perfectionis, et aliquid imperfectionis: perfectionis quidem est ipsa firmitas quae pertinet ad assensum, sed imperfectionis est carentia visionis ex qua remanet adhuc motus cogitationis in mente credentis; ex lumine igitur simplici, quod est fides, causatur id quod perfectionis est, scilicet assentire; sed in quantum illud lumen non perfecte participatur, non totaliter tollitur imperfectio intellectus, et sic motus cogitationis in ipso remanet inquietus.

6. Ad sextum dicendum quod ratio illa probat vel concludit quod cogitatio non est causa assensus fidei, non autem quin assensum fidei concomitetur.

7. Ad septimum dicendum quod certitudo duo potest importare, scilicet firmitatem adhaesionis, et quantum ad hoc fides est certior etiam omni intellectu et scientia quia prima veritas quae causat fidei assensum est fortior causa quam lumen rationis quae causat assensum intellectus vel scientiae; importat etiam evidentiam eius cui assentitur; et sic fides non habet certitudinem sed scientia et intellectus, et exinde est quod intellectus cogitationem non habet.

---

[33] Cf. ARISTÓTELES, *Metaph.* V c.9 (1018a9) según la traducción media (ed. Geyer p.243,90); cf. TOMÁS DE AQUINO, *De verit.* q.1 a.5 ad 15 y q.2 a.2 ad 1.

8. Hay que decir que aquel argumento procedería rectamente si esa luz espiritual fuera participada perfectamente por nosotros; esto ocurrirá en el cielo donde veremos a la perfección lo que ahora creemos. Que en el momento actual no aparezca manifiestamente lo que esa luz nos permite conocer, se debe a nuestra deficiente participación, no a la poca eficacia de esa luz espiritual[34].

9. Hay que decir que la potencia llamada cogitativa está en lo más alto de la parte sensitiva, alcanzando de algún modo a la parte intelectiva, de manera que participa en cierta forma de lo más bajo de la parte intelectiva, es decir del discurso racional, como Dionisio establece en el cap. VII de *De divinis nominibus*[35] donde dice que 'los principios de los segundos están unidos con los finales de los primeros'; por lo que también esa misma potencia cogitativa se llama razón particular, como consta en el Comentador en el III libro *De anima*[36], la cual no está más que en el hombre y en su lugar en los animales está el instinto natural. Y por eso, a veces, a la razón universal que está en la parte intelectiva la llamamos cogitativa por la semejanza de actividad[37].

8. Ad octavum dicendum quod ratio illa recte procederet si lux illa spiritualis perfecte participaretur a nobis; quod erit in patria ubi ea quae nunc credimus perfecte videbimus. Nunc autem quod non manifeste appareant ea ad quae lux illa cognoscenda perficit, est ex defectiva participatione ipsius, non ex inefficacia ipsius spiritualis luminis.

9. Ad nonum dicendum quod potentia cogitativa est id quod est altissimum in parte sensitiva, unde attingit quodammodo ad partem intellectivam ut aliquid participet eius quod est in intellectiva parte infimum, scilicet rationis discursum, secundum regulam Dionysii quam dicit VII cap. De divinis nominibus, quod 'principia secundorum coniunguntur finibus primorum'; unde etiam ipsa vis cogitativa vocatur particularis ratio, ut patet a Commentatore in III De anima, nec est nisi in homine, loco cuius in aliis brutis est extimatio naturalis. Et ideo quandoque ipsa etiam universalis ratio, quae est in parte intellectiva, propter similitudinem operationis a cogitatione nominatur.

---

[34] Según el ideal de inteligibilidad aristotélica, la perfección de un conocimiento se mide por el grado de evidencia de su objeto. Por la fe «no vemos» perfectamente a Dios. De ahí su imperfección esencial. Las virtudes teologales, en este mundo, manifiestan la imperfección de la posesión de Dios al modo humano. También la caridad está marcada por esta imperfección esencial: «en el estado presente, la caridad es imperfecta; pero se perfeccionará en la patria» (*Suma de Teología* 2-2 q.23 a.1 ad 1; cf. *De caritate* a.10, así como nuestra Introducción —al final de la misma— a la cuestión discutida *De caritate*, más adelante en este volumen).

[35] § 3 (MG 3,872B; Dion. 407).

[36] Comm.6 y 20 (VI 1,154B-C y 164C).

[37] Ver lo dicho en nota 14.

Artículo 2
¿Qué es la fe?[38]

El artículo segundo examina qué es la fe. Dice el Apóstol en el cap. 11 de la Carta a los Hebreos que es *la sustancia de las cosas que se esperan, el argumento de las que no se ven.*

Parece que esto no está bien dicho por lo siguiente.

Argumentos. 1. Ninguna cualidad es sustancia; la fe es una cualidad al ser una virtud que se define 'una buena cualidad' etc.[39]. Por lo tanto, la fe no es sustancia.

2. Por otra parte, el ser espiritual se añade al ser natural y lo perfecciona, por lo cual debe ser semejante a éste. Ahora bien, en el ser natural del hombre se llama sustancia a la misma esencia del alma que es el acto primero[40] y no a la potencia que es principio del acto segundo; por lo tanto en el ser espiritual no debe llamarse sustancia a la fe ni a cualquier otra virtud que es principio próximo de operación y perfecciona la potencia, sino más bien a la gracia por la cual el mismo ser espiritual es como por el acto primero y que perfecciona a la misma esencia del alma.

3. Se respondió que la fe sea sustancia podría entenderse como que la fe es la primera de las demás virtudes. —Por el contrario, en las virtudes hay que considerar tres aspectos: en cuanto son hábitos, en cuanto a sus objetos y en cuanto son potencias. Como hábito, la fe no es anterior a las demás, pues no debe darse esa definición de la fe hasta que no esté formada[41], ya que en este sentido sólo es fundamento, como

Articulus secundus

Secundo quaeritur quid sit fides.

Et dicit Apostolus Hebr. XI quod «substantia rerum sperandarum, argumentum non apparentium».

Et videtur quod male dicat.

1. Quia nulla qualitas est substantia; fides est qualitas cum sit virtus quae est bona qualitas etc.; ergo fides non est substantia.

2. Praeterea, esse spirituale superadditur ad esse naturale, et est perfectio eius; unde et debet ei esse simile; sed in esse naturali hominis dicitur esse substantia ipsa essentia animae quae est actus primus, non autem potentia quae est principium actus secundi; ergo et in esse spirituali non debet dici substantia ipsa fides vel aliqua aalia virtus quae est proximum operationis principium unde et potentiam perficit, sed magis gratia a qua est ipsum esse spirituale sicut ab actu primo et quae ipsam essentiam animae perficit.

3. Sed dicebat quod fides dicitur substantia in quantum est prima inter alias virtutes. —Sed contra, virtutes considerantur tripliciter, scilicet quantum ad habitus et quantum ad obiecta et quantum ad potentias; sed quantum ad habitus fides non est aliis prior: non enim haec diffinitio videtur dari de fide nisi secundum quod est formata

---

[38] Lugares paralelos: *Summa* 2-2 q.4 a.1; *In Sent.* 3 d.23 q.2 a.1: *In Hebr.* c.11 lect.1.

[39] Agustín, según Pedro Lombardo, *Lib. Sent.* II d.27 c.5, como refiere Tomás de Aquino, *In Sent.* 2 d.27 a.2.

[40] Aristóteles, *De Anima* II 1 (412a10.22); cf. Tomás de Aquino, *De verit.* q.1 a.10 ad 3.

[41] La fe entendida como hábito supone el estar formada o informada por la caridad. Sólo así la fe es virtud perfecta.

dice san Agustín[42], pues todos los hábitos gratuitos se nos infunden a la vez. En cuanto a los objetos, tampoco la fe parece ser anterior a las demás, pues la fe no tiende hacia la primera verdad, que es su objeto propio, más que la caridad hacia el sumo bien o más que la esperanza hacia el bien arduo o hacia la liberalidad de Dios. En cuanto a las potencias tampoco, porque toda virtud gratuita parece mirar a lo afectivo. Por lo tanto, la fe no es anterior a las demás de ningún modo, y no debe decirse que sea su fundamento o sustancia.

4. Las cosas que se esperan permanecen en nosotros más por la caridad que por la fe; por lo cual aquella definición parece convenir más a la caridad que a la fe.

5. Como la esperanza es generada por la fe, tal como aparece en la glosa[43] a Mt 1,2, si alguien define rectamente la esperanza deberá poner la fe en su definición; la esperanza se pone en la definición de las cosas que se esperan. Pero si las cosas que se esperan se ponen en la definición de la fe tendremos un círculo vicioso en esas definiciones[44], y eso es contradictorio porque una misma cosa sería anterior y más conocida que ella misma, pues poner lo definido en la definición equivale a aceptar las definiciones en lugar de los nombres, y así habría infinitas definiciones.

6. Los objetos de hábitos distintos son también distintos, pero las virtudes teologales tienen el mismo fin y objeto; luego convendría en estas virtudes teologales que cada virtud tuviera un fin distinto. Como lo que se espera es el fin propio de la esperanza, por tanto lo que se espera no debe ponerse en la definición de la fe ni como fin ni como objeto.

—sic enim solummodo fundamentum est, ut Augustinus dicit; habitus autem gratuiti omnes simul infunduntur—; similiter etiam nec quantum ad obiecta fides prior aliis videtur esse: non enim magis fides tendit in primum verum, quod videtur esse proprium eius obiectum, quam caritas in summum bonum vel spes in summum arduum vel in summam Dei liberalitatem; similiter nec quantum ad potentias quia omnis virtus gratuita videtur respicere affectum; ergo fides nullo modo est aliis prior; et sic non debet dici aliarum fundamentum vel substantia.

4. Praeterea, res sperandae magis subsistunt in nobis per caritatem quam per fidem; ergo haec diffinitio magis videtur convenire caritati quam fidei.

5. Praeterea, cum spes generetur ex fide, ut patet in glosa Matth. I, si quis recte spem diffiniat oportet quod fides in eius diffinitione ponatur; spes autem ponitur in diffinitione rei sperandae; si ergo res speranda ponitur in diffinitione fidei, erit circulus in diffinitionibus, quod est inconveniens quia sic erit aliquid prius et notius seipso: continget enim idem in diffinitione sui ipsius poni, diffinitionibus loco nominum acceptis; continget etiam diffinitiones infinitas esse.

6. Praeterea, diversorum habituum diversa sunt obiecta; sed virtutes theologicae habent idem pro fine et obiecto; ergo in virtutibus theologicis oportet quod diversarum virtutum sint diversi fines; sed res speranda est proprius finis spei; non ergo debet in diffinitione fidei poni neque ut finis neque ut obiectum.

---

[42] Cf. *De fide et oper.* c.16 (ML 40,215; BAC XXXIX 583) y *Enchir.* c.17 (ML 40,286; BAC IV 484).

[43] *Glossa interlin.* allí mismo.

[44] Cf. ARISTÓTELES, *Anal. post.* I c.8 (72b25).

7. La fe se realiza más por la caridad que por la esperanza, e incluso se dice que es informada por la caridad[45]; por lo tanto, en la definición de la fe debe ponerse más bien el objeto de la caridad, que es el bien y lo amable, que el objeto de la esperanza, que son las cosas que se esperan.

8. La fe considera primordialmente los artículos de la fe, pero esos artículos no corresponden todos a las cosas que se esperan, sino sólo uno o dos, por ejemplo 'la resurrección de la carne'[46], 'la vida eterna'; por lo cual, las cosas que se esperan no deben entrar en la definición de la fe.

9. El argumento es un acto de la razón, pero la fe trata de las cosas que están por encima de la razón; por tanto la fe no debe llamarse argumento.

10. En el alma existe un doble movimiento, es decir, *desde* el alma y *hacia* el alma; el impulso hacia el alma tiene principio extrínseco, el impulso desde el alma es intrínseco. Pero no puede ser el mismo el principio extrínseco y el intrínseco, luego no puede ser el mismo el principio del impulso *desde* el alma que el impulso *hacia* el alma, sin embargo tenemos que el conocimiento se realiza en el impulso *hacia* el alma, y el afecto en el impulso *desde* el alma. Por tanto, ni la fe ni otra virtud pueden ser a la vez principio del afecto y del conocimiento. En conclusión, resulta improcedente que en la definición de la fe se incluya algo relativo al afecto, como 'sustancia de las cosas que se esperan', y algo que pertenece al conocimiento, como 'argumento de lo que no se ve'.

11. Un hábito no puede pertenecer a potencias diversas, y la afectiva y la intelectiva son potencias diversas; así es que, siendo la fe un hábito, no puede pertenecer al conocimiento y a la afectividad. Y podemos proceder como en la dificultad anterior.

7. Praeterea, fides magis perficitur per caritatem quam per spem, unde et per caritatem formari dicitur; ergo in diffinitione fidei magis debet poni obiectum caritatis, quod est bonum vel diligendum, quam obiectum spei, quod est res speranda.

8. Praeterea, fides praecipue respicit ipsos articulos; sed articuli non omnes pertinent ad res sperandas sed solum unus vel duo, scilicet «carnis resurrectionem, vitam aeternam»; non ergo res speranda in diffinitione fidei poni debuit.

9. Praeterea, argumentum est actus rationis; sed fides est eorum quae sunt supra rationem; ergo fides non debet dici argumentum.

10. Praeterea, in anima est duplex motus, scilicet ab anima et ad animam: in motu autem ad animam est principium extrinsecum, in motu autem ab anima est intrinsecum; sed non potest esse idem intrinsecum et extrinsecum principium; ergo non potest esse idem principium motus qui est ad animam et qui est ab anima; sed cognitio perficitur in motu ad animam, affectio autem in motu ab anima; ergo nec fides nec aliquid aliud potest esse principium affectionis et cognitionis; ergo in diffinitione fidei inconvenienter ponitur aliquid pertinens ad affectionem, scilicet substantia rerum sperandarum, et aliquid pertinens ad cognitionem, scilicet argumentum non apparentium.

11. Praeterea, unus habitus non potest esse diversarum potentiarum; sed affectiva et intellectiva sunt diversae potentiae; cum ergo fides sit unus habitus, non potest ad cognitionem et affectionem pertinere, et sic idem quod prius.

---

[45] Cf. más adelante, en el artículo 5.

[46] Símbolo de los Apóstoles.

12. El acto de un único hábito ha de ser sólo uno, sin embargo en la definición de la fe se ponen dos actos, que son: hacer que subsistan en nosotros las cosas que se esperan, de acuerdo con cuyo acto se dice 'sustancia de lo que se espera', y argumentar a la razón, de acuerdo con lo cual está el acto de 'argumento de lo que no se ve'. Parece, por tanto, que está mal descrito el acto.

13. El entendimiento es anterior al afecto, pero lo de 'sustancia de lo que se espera' pertenece al afecto, y lo que sigue sobre 'argumento de lo que no se ve' pertenece al entendimiento; por tanto, están mal ordenadas las partes de esta explicación.

14. Un argumento[47] se llama así porque arguye a la razón para que asienta o apruebe algo, pero para que por un argumento la razón apruebe un asunto es preciso que esto se haga presente a ella; por tanto, vemos una contradicción objetiva en lo de 'argumento de lo que no está presente'.

15. La fe es un tipo de conocimiento, pero todo conocimiento requiere que el asunto o el tema se haga presente al que lo va a conocer; tanto en la facultad sensitiva como en la intelectiva algo se hace aparente. Por lo cual no es correcto decir que la fe trata de lo que no aparece.

RESPUESTA. Según algunos[48], el Apóstol no intenta manifestar con esta definición qué es la fe sino qué hace la fe; en cambio, observamos más exactamente que esta explicación de la fe es su definición completísima, no en cuanto a la forma correcta de la definición, sino porque plantea suficientemente todo lo que se exige para la definición de la fe. A veces a los mismos filósofos les basta con plantear los principios de los silogis-

12. Praeterea, unius habitus unus est actus; cum ergo in diffinitione fidei ponantur duo actus, scilicet facere res sperandas substare in nobis, secundum quem actum dicitur substantia rerum sperandarum, et arguere mentem, secundum quem dicitur argumentium non apparentium, videtur quod inconvenienter describatur.

13. Praeterea, intellectus est prior affectu; sed hoc quod dicitur substantia rerum sperandarum pertinet ad affectum, quod vero subiungitur argumentum non apparentium pertinet ad intellectum; ergo male ordinantur partes descriptionis praedictae.

14. Praeterea, argumentum dicitur quia arguit mentem ad assentiendum alicui; sed mens arguitur ad assentiendum aliquibus ex hoc quod illa fiunt ei apparentia; ergo videtur esse oppositio in obiecto quod dicitur argumentum non apparentium.

15. Praeterea, fides cognitio quaedam est; sed omnis cognitio est secundum quod aliquid apparet cognoscenti: tam enim in sensitiva quam in intellectiva cognitione aliquid apparet; ergo inconvenienter dicitur quod fides sit non apparentium.

RESPONSIO. Dicendum quod secundum quosdam Apostolus per hanc diffinitionem non intendit ostendere quid sit fides sed quid faciat fides; videtur autem potius esse dicendum quod haec fidei notificatio sit completissima eius diffinitio, non ita quod sit secundum debitam formam diffinitionis tradita, sed quia in ea sufficienter tanguntur omnia quae exiguntur ad fidei diffinitionem: quandoque enim ipsis etiam philosophis

---

[47] Cf. PAPÍAS, *Vocabularium* s. v. Argumentum.

[48] Con la palabra «algunos» Sto. Tomás se refiere a autores recientes, sin pretender, de entrada, discutir su opinión. Aquí se refiere a HUGO DE SAN VÍCTOR (*De sacramentis* I p.X c.2; ML 176,327D y 330C; cf. también *Summa fr. Alexandri* III n.678 p.1076; ALBERTO MAGNO, *Super Sent.* III d.23 a.18), y con él nota que el texto escriturístico, más que definir la fe, describe sus efectos. Sto. Tomás en este artículo transcribe teológicamente el dato bíblico, ofreciendo una acabada definición de la fe.

mos y de las definiciones, teniendo los cuales no es difícil formular la forma debida según la técnica de cada disciplina.

Tres razones como prueba de lo dicho:

A) Primero, porque todos los principios de los que la fe depende están presentes en esta definición. Teniendo en cuenta, como ya se ha dicho[49], que la disposición del creyente consiste en que la inteligencia sea determinada a algo por la voluntad, y que la voluntad no hace nada si no es movida por su objeto que es el bien apetecible y el fin, se requiere un doble principio para la fe: el primero, es el bien que mueve a la voluntad, y el segundo, aquello a lo cual la inteligencia se adhiere por impulso de la voluntad. Ahora bien, tenemos un doble bien último del hombre que mueve primero la voluntad como último fin. Uno, es proporcionado a la naturaleza humana ya que para obtenerlo bastan las fuerzas naturales, y se trata de la felicidad de la que hablaron los filósofos, ya sea contemplativa que consiste en actos de sabiduría, ya sea activa que consiste en actos de prudencia y consiguientemente en actos de las demás virtudes morales. Otro, es el bien del hombre que sobrepasa la naturaleza humana ya que para obtenerlo no nos bastan las fuerzas naturales, ni siquiera para conocerlo y desearlo, sino que solamente la liberalidad divina lo promete al hombre, *El ojo no vio...* (1 Cor 2,9); se trata de la vida eterna; y la voluntad por este bien se inclina al asentimiento de las cosas que se alcanzan por la fe: *Todo el que ve al Hijo y cree en Él tiene la vida eterna* (Jn 6,40).

Pues bien, nada puede ser ordenado a un fin sin que preexista en él una cierta proporción a ese fin de la que provendrá el deseo mismo del fin, y esto se debe a que alguna incoación[50] del fin se encuentra en él, ya que nadie apetece el bien si no hay en él alguna semejanza de

sufficit tangere principia syllogismorum et diffinitionum quibus habitis non est difficile in formam debitam reducere secundum artis doctrinam.

Huius autem signum est ex tribus: primo ex hoc quod omnia principia ex quibus esse fidei dependet in hac diffinitione tanguntur. Cum enim dispositio credentis, ut supra dictum est, talis sit quod intellectus determinetur ad aliquid per voluntatem; voluntas autem nihil facit nisi secundum quod est mota per suum obiectum quod est bonum appetibile et finis, requiritur ad finem duplex principium: unum primum quod est bonum movens voluntatem, et secundo id cui intellectus assentit voluntate faciente. Est autem duplex hominis bonum ultimum quod primo voluntatem movet quasi ultimus finis, quorum unum est proportionatum naturae humanae quia ad ipsum obtinendum vires naturales sufficiunt, et hoc est felicitas de qua philosophi locuti sunt, vel contemplativa quae consistit in actu sapientiae, vel activa quae consistit primo in actu prudentiae et consequenter in actibus aliarum virtutum moralium. Aliud est bonum hominis naturae humanae proportionem excedens quia ad ipsum obtinendum vires naturales non sufficiunt, nec etiam ad cognoscendum vel desiderandum, sed ex sola divina liberalitate homini repromittitur; I Corinth. II «Oculus non vidit» etc., et hoc est vita aeterna; et ex hoc bono voluntas inclinatur ad assentiendum his quae per fidem tenet, Ioh. VI «Omnis qui videt Filium et credit in eum habet vitam aeternam». Nihil autem potest ordinari in aliquem finem nisi praeexistat in ipso quaedam proportio ad finem ex qua proveniat in ipso desiderium finis, et hoc est secundum quod aliqua finis inchoatio fit in ipso quia nihil appetit bonum nisi in quantum habet aliquam illius boni

[49] En el artículo 1.

[50] Palabra clave: incoación = iniciación, anticipación, preexistencia. Por la fe, la vida eterna preexiste en nosotros.

dicho bien; y así en la misma naturaleza humana se encuentra alguna incoación del bien que es proporcionado a la naturaleza, pues preexisten naturalmente en ella los principios de demostraciones conocidos por sí mismos y que son semilla de la contemplación de la sabiduría y los principios de derecho natural que son semilla de las virtudes morales. Y, por tanto, conviene también que, para que el hombre se oriente hacia el bien de la vida eterna, haya en él alguna iniciación de lo que se promete. La vida eterna consiste en el pleno conocimiento de Dios, como tenemos en Jn 17,3, *Ésta es la vida eterna,* etc.; por tanto conviene que haya en nosotros una incoación de ese conocimiento sobrenatural, lo cual nos ofrece la fe por la luz infusa[51] que supera el conocimiento natural. En un todo compuesto de partes ordenadas suele haber una primera parte en la que se encuentra la incoación del todo y que se llama sustancia de él, como los cimientos de una casa o la quilla de un barco[52], por lo que el Filósofo dice en el XI libro de *Metafísica*[53] que, si el ser fuera un todo, su primera parte sería la sustancia; y de este modo la fe, en cuanto pone en nosotros una incoación de la vida eterna que esperamos por la promesa divina, se designa 'sustancia de lo que esperamos'; y así en esto se ve la relación de la fe al bien que mueve la voluntad para determinar al entendimiento[54]. La voluntad movida por el bien pronosticado propone algo que el entendimiento natural no puede captar como digno de ser asumido, y así lo determina para asentir a algo que no capta; como también lo inteligible que es captado por la inteligencia determina al entendimiento y por eso se dice que arguye a la razón, del mismo modo algo que no capta el entendimiento determina al mismo y arguye a la razón porque la voluntad acepta que lo asuma, y que en otras palabras

similitudinem; et inde est quod in ipsa natura humana est quaedam inchoatio ipsius boni quod est naturae proportionatum: praeexistunt enim naturaliter in ipso principia demonstrationum per se nota quae sunt semina quaedam contemplationis sapientiae, et principia iuris naturalis quae sunt semina virtutum moralium. Unde oportet etiam quod ad hoc quod homo ordinetur in bonum vitae aeternae, quod quaedam inchoatio ipsius fiat in eo cui repromittitur. Vita autem aeterna consistit in plena Dei cognitione, ut patet Ioh. XVII «Haec est vita» etc.; unde oportet huius cognitionis supernaturalis aliquam inchoationem in nobis fieri, et hoc est per fidem quae ea tenet ex infuso lumine quae naturalem cognitionem excedunt. Consuevit autem in totis quae habent partes ordinatas prima pars in qua est totius inchoatio dici totius substantia, ut fundamentum domus et carina navis, unde et Philosophus dicit in XI Metaphysicae quod si ens esset unum totum, quod prima pars eius esset substantia; et sic fides, in quantum est in nobis inchoatio quaedam vitae aeternae quam ex divina repromissione speramus, dicitur substantia rerum sperandarum: et sic in hoc tangitur comparatio fidei ad bonum quod movet voluntatem determinantem intellectum. Voluntas autem mota a bono praedicto proponit aliquid intellectui naturali non apparens ut dignum cui assentiatur, et sic determinat ipsum ad illud non apparens, ut scilicet ei assentiat; sicut igitur intelligibile quod est visum ab intellectu determinat intellectum et ex hoc dicitur mentem arguere, ita etiam et aliquid non apparens intellectui determinat ipsum et arguit mentem ex hoc ipso quod est a voluntate acceptatum ut cui assentiatur, unde secundum aliam litteram

---

[51] Sobre la fe como luz, véase lo que decimos más adelante en la nota 195 del artículo 9.
[52] Ejemplo tomado de ARISTÓTELES, *Metaph.* V 1 (1013a4).
[53] XI (= XII) 1 (1069a19).
[54] La primera parte del texto de Heb 11,1 relaciona la fe con el bien (con los bienes prometidos, a saber, la vida eterna), objeto de la voluntad.

se llama convicción[55], porque convence al entendimiento como se ha dicho; y de este modo lo que llamamos 'argumento de lo que no vemos' afecta la relación de la fe con lo que asume el entendimiento[56].

Así pues, definimos la materia u objeto de la fe cuando decimos 'lo que no se ve', el acto cuando decimos 'argumento', el orden al fin cuando decimos 'sustancia de lo que se espera'; por el acto se percibe el género, es decir el hábito que conocemos por su acto, y el sujeto, o sea la mente[57]. Y no se necesita nada más para la definición de cualquier virtud. Por lo tanto, según lo dicho es fácil formular una definición artificialmente y decir que la fe es un hábito de la mente por el que tenemos una incoación de la vida eterna en nosotros, y que hace asentir al entendimiento a lo que no vemos.

B) La segunda razón consiste en que por esta definición la fe se distingue de todas las demás virtudes: por decir 'lo que no se ve' la fe se distingue de la ciencia y de la intuición; por decir 'argumento' se distingue de la opinión y de la duda en las que no se arguye a la mente, es decir no es determinada a una única opción. Y por lo mismo se distingue de los otros hábitos que no son cognoscitivos; por decir 'sustancia de lo que esperamos' se distingue de algo comúnmente aceptado como fe que consiste en creer lo que opinamos con vehemencia[58] o el testimonio de cualquier hombre[59], e igualmente se distingue de la pru-

dicitur convictio quia convincit intellectum modo praedicto; et ita in hoc quod dicitur argumentum non apparentium tangitur comparatio fidei ad id cui assentit intellectus.

Sic ergo habemus fidei materiam sive obiectum in hoc quod dicit non apparentum, actum in hoc quod dicit argumentum, ordinem ad finem in hoc quod dicit substantia rerum sperandarum; ex actu autem datur intelligi et genus, scilicet habitus qui per actum cognoscitur, et subiectum, scilicet mens; nec plura requiruntur ad alicuius virtutis diffinitionem, unde facile est diffinitionem secundum dicta artificialiter formare ut dicamus quod fides est habitus mentis qua inchoatur vita aeterna in nobis, faciens intellectum non apparentibus assentire.

Secundum signum est quod per hanc diffinitionem distinguitur fides ab omnibus aliis: per hoc enim quod dicitur 'non apparentium' distinguitur fides a scientia et intellectu; per hoc autem quod dicitur 'argumentum' distinguitur ab opinione et dubitatione in quibus mens non arguitur, id est non determinatur ad aliquid unum, et similiter ab omnibus habitibus qui non sunt cognitivi; per hoc autem quod dicit 'substantia rerum sperandarum' distinguitur a fide communiter accepta secundum quam dicimur credere id quod vehementer opinamur vel testimonio alicuius hominis,

---

[55] Heb 11,1. Cf. AGUSTÍN, *In Ioh. ev. tract.* LXXIX n.1 (ML 35,1837); PEDRO LOMBARDO, *Lib. Sent.* III d.23 c.7.

[56] La segunda parte de Heb 11,1 relaciona la fe con la Verdad, objeto de la inteligencia. En efecto, el deseo del bien no es todavía la fe, pues la fe es un acto del entendimiento. El deseo del Bien dispone al hombre, a la inteligencia del hombre, a asentir a la Verdad divina.

[57] El objeto de la fe es «lo que no se ve», o sea, Dios mismo, el Misterio de Dios. El acto de la fe es el creer, y se cree porque se tiene un serio «argumento» para ello, o sea porque algo nos mueve a creer; el fin de la fe, la meta a la que conduce la fe, son los bienes esperados y prometidos. Y el sujeto de la fe, o sea, quién cree, es el hombre y, en concreto, si preguntamos qué es lo que en el hombre cree, Sto. Tomás responde que la mente. Volveremos sobre este último aspecto en el artículo 4.

[58] Cf. ARISTÓTELES, *Top.* IV c.5 (126b18).

[59] Sto. Tomás distingue la fe teologal (cuyo objeto es Dios) de la fe filosófica, la «pistis» aristotélica. La fe no es una opinión reforzada, como aparece en algunas descripciones de ALBERTO MAGNO (*In I Sent.* d.2 a.1 ad 1; *In III Sent.* d.2 a.1 obj.3) o de GUILLERMO DE AUVERNIA (*De fide*, éd. Venise p.3 col.1): «Fides est opinio vehemens»; o «Fides est opinio

dencia y de otros hábitos cognoscitivos que no se ordenan a las cosas que esperamos o que se ordenan pero no por esa primera incoación en nosotros de lo que esperamos.

C) La tercera razón consiste en que quienes quisieron definir la fe no pudieron definirla a no ser incluyendo toda la definición pero con otras palabras, o bien una parte de ella. El Damasceno[60] dice: *La fe es la hipóstasis* [sustrato] *de lo que esperamos y demostración de lo que no vemos*, lo cual es evidente que coincide con lo que dijo el Apóstol; pero luego el Damasceno[61] añade: *la esperanza inseparable e incuestionable de las cosas que nos han sido anunciadas por Dios y del cumplimiento de nuestras peticiones*, lo cual es una explicación suya a lo de 'sustancia de las cosas que esperamos': las cosas esperadas son en primer lugar los premios prometidos por Dios y en segundo lugar todo lo que siendo necesario para ello se lo pedimos a Dios, y sobre lo cual tenemos por la fe esperanza firme de que no puede fallar, y por eso se dijo inseparable, ni puede rechazarse como algo vano, y por eso se añade incuestionable.

Lo que dice san Agustín[62] *la fe es una virtud por la que se creen las cosas que no se ven*, y lo que dice el Damasceno[63] *la fe es conformidad con lo no investigado*, y lo que dice Hugo de San Víctor[64] *la fe es certeza del alma sobre el más allá, por encima de la opinión y por debajo de la ciencia*, todo es lo mismo que lo que dice el Apóstol 'argumento de lo que no vemos'. Se dice que está bajo la ciencia porque no tiene la visión presente como la ciencia, aunque posea la adhesión firme; y superior a la opinión por la firmeza de asentimiento. Y también está bajo la ciencia

et iterum a prudentia et ab aliis habitibus cognitivis qui non ordinantur ad res sperandas vel, si ordinantur, non fit per eos propria inchoatio rerum sperandarum in nobis.

Tertium signum est ex hoc quod quicumque fidem diffinire voluerunt, non potuerunt aliter diffinire nisi vel ponendo totam diffinitionem sub aliis verbis vel aliquam partem eius. Quod enim dicit Damascenus «Fides est eorum quae sperantur ypostasis et redargutio eorum quae non videntur», expresse patet idem esse cum hoc quod Apostolus dicit; sed quod Damascenus ulterius addit «indistabilis et iniudicabilis spes eorum quae nobis a Deo annuntiata sunt et petitionum nostrarum functionis», est quaedam explicatio huius quod dixerat rerum sperandarum substantia: res enim sperandae principaliter sunt praemia nobis divinitus promissa et secundario quaecumque alia a Deo petimus ad hoc necessaria, de quibus habetur per fidem certa spes quae nec potest deficere, et propter hoc dicitur indistabilis, nec potest merito reprehendi tamquam vana, et propter hoc dicitur iniudicabilis.

Quod vero Augustinus dicit 'Fides est virtus qua creduntur quae non videntur', et quod dicit iterum Damascenus «Fides est non inquisitus consensus», et quod dicit Hugo de Sancto Victore «Fides est certitudo quaedam animi de absentibus, supra opinionem et infra scientiam», idem est ei quod Apostolus dicit argumentum non apparentium; dicitur tamen esse infra scientiam quia non habet visionem sicut scientia quamvis habeat ita firmam adhaesionem; supra opinionem autem dicitur propter firmitatem assensus.

---

fortificata rationibus». Sobre esto, M. D. CHENU, *La foi dans l'intelligence* (Du Cerf, París 1964) p.90, 91 y 103.

[60] *De fide* IV c.10 (MG 94,1128A; Bt 298), como indica TOMÁS DE AQUINO, *Super Sent. III* d.23 c.2 a.1 ad 8.

[61] L.c.

[62] *In Ioh. ev. tract.* XL n.9 (ML 35,1670; BAC XIV 70), como indica TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología* 2-2 q.58 a.1 ad 1. Lo dice literalmente PEDRO LOMBARDO, *Lib. Sent.* III d.23 c.2. Véase también AGUSTÍN, *Qu. evang.* II c.39 (ML 35,1352).

[63] *De fide* IV c.11 (MG 94,1128D; Bt 300).

[64] *De sacramentis* I p.X c.2 (ML 176,330C).

en cuanto trata de lo que no vemos, y sobre la opinión por lo de argumento; lo demás se deduce de lo dicho. Lo que dice Dionisio en el cap. 7 *De divinis nominibus*[65]: *La fe es el fundamento estable de los creyentes que los trae a la verdad y que coloca la verdad en ellos*, coincide con lo dicho por el Apóstol 'sustancia de lo que esperamos', pues el conocimiento de la verdad pertenece a lo que esperamos ya que la bienaventuranza no es más que *el gozo de la verdad*, como dice san Agustín en *Las confesiones*[66].

RESPUESTAS A LOS ARGUMENTOS. 1. En cuanto al primer argumento que es llamar sustancia a la fe, digamos que no se trata del género sustancia, sino de cierta semejanza en cuanto constituye la primera incoación y el fundamento de toda la vida espiritual, como la sustancia es el fundamento de todos los seres.

2. Hay que decir que el Apóstol intenta enfrentar la fe no a lo que está dentro sino a las cosas que están fuera; aunque la esencia del alma sea lo primero y sustancia en orden natural respecto a las potencias y los hábitos y todo lo que les sigue, no por esto se encuentra en la esencia la disposición a las cosas exteriores más que en potencia, e igualmente, no está en la gracia sino en la virtud, y primeramente en la fe; por tanto no se puede decir que la gracia sea sustancia de lo que esperamos, sino que es la fe.

3. Hemos de decir que la fe precede a las demás virtudes por parte del objeto, por parte de la potencia y por parte del hábito. Por parte del objeto, no porque ella tienda a su objeto más que las demás virtudes al suyo, sino porque su objeto naturalmente mueve antes que el objeto de la caridad y el de las otras virtudes, lo cual es evidente ya que el bien

Et sic infra scientiam dicitur in quantum est non apparentium, supra opinionem in quantum est argumentum; de aliis autem patet per praedicta. Quod vero dicit Dionysius VII cap. De divinis nominibus «Fides est manens credentium fundamentum collocans eos in veritate et in ipsis veritatem», idem est ei quod dicitur ab Apostolo substantia rerum sperandarum: cognitio enim veritatis est res speranda cum beatitudo nihil aliud sit quam «gaudium de veritate», ut dicit Augustinus in libro Confessionum.

1. Ad primum igitur dicendum quod fides dicitur substantia, non quia sit in genere substantiae, sed per quandam similitudinem substantiae, in quantum scilicet est prima inchoatio et quasi quoddam fundamentum totius spiritualis vitae, sicut substantia est fundamentum omnium entium.

2. Ad secundum dicendum quod Apostolus intendit comparare fidem non ad ea quae sunt intus sed ad ea quae sunt extra; quamvis autem essentia animae in esse naturali sit primum et substantia respectu potentiarum et habituum et omnium consequentium quae insunt, non tamen in essentia invenitur habitudo ad res exteriores sed in potentia primo, et similiter nec in gratia sed in virtute, et primo in fide; unde non potuit dici quod gratia esset substantia rerum sperandarum, sed fides.

3. Ad tertium dicendum quod fides praecedit alias virtutes et ex parte obiecti et ex parte potentiae et ex parte habitus: ex parte quidem obiecti, non propter hoc quod ipsa magis tendat in suum obiectum quam aliae virtutes in suum, sed quia suum obiectum naturaliter primo movet quam obiectum caritatis et aliarum virtutum, quod

---

[65] § 4 (MG 3,872C) según la traducción del Sarraceno (Dion. 409).

[66] X c.23 (ML 32,793; BAC II 744), como dice TOMÁS DE AQUINO en *Suma de Teología* 1-2 q.4 a.1 sed c.

nunca mueve antes de ser conocido, como se dice en el III libro *De anima*[67], pero para que lo verdadero mueva al entendimiento no necesita un movimiento del apetito y por esto también el acto de la fe es naturalmente anterior al acto de la caridad, y lo mismo hay que decir del hábito, aunque en el tiempo se den a la vez cuando la fe esté formada. Y por la misma razón la potencia cognoscitiva es naturalmente anterior que la afectiva: la fe reside en la potencia cognoscitiva porque el objeto propio de la fe es la verdad y no el bien, pero de algún modo tiene complemento en la voluntad, como diremos más adelante[68].

4. Hay que decir que la primera incoación de las cosas esperadas no se efectúa en nosotros por la caridad sino por la fe, y tampoco la caridad es argumento; por lo que aquella descripción no le concierne.

5. Hay que afirmar que, como el bien al que propende la fe supera a la razón, se presenta sin nombre específico, y por eso el Apóstol en su lugar usó la perífrasis 'cosas esperadas', que con frecuencia encontramos en las definiciones.

6. Hay que decir que cada potencia tiene un fin que es su propio bien, pero cada potencia no mira a la razón de fin o de bien en cuanto es bien, esto lo hace sólo la voluntad; por eso la voluntad mueve todas las otras fuerzas porque de la intención del fin nace todo movimiento.

7. Debe decirse que los seres que amamos pueden estar presentes y ausentes, pero lo que esperamos está por necesidad ausente, *¿Acaso alguien espera lo que se ve?* (Rom 8,24). Y ya que la fe trata de las cosas ausentes, su fin queda mejor expresado con 'lo que esperamos', mejor que con 'lo que amamos'.

patet quia bonum nunquam movet nisi praeintellectum, ut dicitur in III De anima, sed verum ad hoc quod moveat intellectum non indiget aliquo motu appetitus; et inde est etiam quod actus fidei naturaliter est prior quam actus caritatis, et similiter etiam habitus, quamvis tempore sint simul cum fides est formata; et eadem ratione potentia cognoscitiva est naturaliter prior quam affectiva. Fides autem est in cognitiva, quod patet ex hoc quod proprium obiectum fidei est verum non autem bonum, sed quodam modo habet complementum in voluntate, ut infra dicetur.

4. Ad quartum dicendum quod patet iam ex dictis quod prima inchoatio rerum sperandarum non fit in nobis per caritatem sed per fidem, nec etiam caritas est argumentum; unde haec descriptio nullo modo ei competit.

5. Ad quintum dicendum quod quia illud bonum quod inclinat ad fidem excedit rationem, ideo etiam est innominatum; et ideo Apostolus per quamdam circumlocutionem loco eius posuit rem sperandam, quod frequenter in diffinitionibus accidit.

6. Ad sextum dicendum quod quaelibet potentia habet aliquem finem qui est bonum ipsius, non tamen quaelibet potentia respicit ad rationem finis vel boni ut bonum est, sed sola voluntas; et inde est quod voluntas movet omnes alias vires quia ex finis intentione inchoatur omnis motus. Licet ergo verum sit finis fidei, tamen verum non dicit rationem finis; unde non debuit poni quasi finis fidei sed aliquid pertinens ad affectum.

7. Ad septimum dicendum quod res diligenda potest esse et praesens et absens, sed res speranda non est nisi absens: Rom. VIII «Quod enim videt quis quid sperat?»; unde cum fides sit de absentibus, eius finis magis proprie exprimitur per rem sperandam quam per rem diligendam.

---

[67] *De anima* III 15 (433b11).

[68] En el artículo 4.

8. Hay que decir que los artículos son cuasi materia de la fe, pero las cosas que esperamos no se ponen como materia, sino como fin; por tanto aquella razón no sirve.

9. Hay que decir que la palabra 'argumento' se emplea en múltiples sentidos[69]: a veces significa el mismo acto de la razón cuando discurre de los principios a las conclusiones; y como toda la fuerza del argumento consiste en el término medio, por eso a veces al término medio se le llama argumento; y por eso también los prólogos de los libros se llaman argumentos, en los que hay un examen breve de toda la obra subsiguiente; y, como por el argumento se manifiesta algo y el principio de manifestación es la luz, esa luz por la cual conocemos algo puede llamarse argumento. Pues bien, en estos cuatro sentidos la fe puede llamarse argumento: primero, en cuanto la razón asiente a algo porque ha sido dicho por Dios, y así por la autoridad del que habla se logra el asentimiento del creyente pues en la dialéctica[70] algún argumento también se acepta por autoridad. Del segundo modo, se dice que la fe es argumento de lo que no vemos en cuanto la fe de los fieles es un medio para probar que lo que no vemos existe, o en cuanto la fe de los padres es el medio que nos induce a creer, o en cuanto la fe en un artículo es un medio para creer en otro, así la resurrección de Cristo lo es para la resurrección universal, como vemos en 1 Cor 15,12. Del tercer modo, en cuanto la misma fe es una especie de compendio breve del conocimiento que tendremos en el futuro. Del cuarto modo, en cuanto a la luz misma de la fe por la que vamos conociendo las cosas en que creemos. Se dice que la fe está por encima de la razón, pero no que en la fe no exista ningún acto de razón, sino que la razón no puede llevarnos a ver lo que propone la fe.

8. Ad octavum dicendum quod articulus est quasi materia fidei, res autem speranda non ponitur ut materia sed ut finis; unde ratio non sequitur.

9. Ad nonum dicendum quod argumentum multipliciter dicitur: quandoque enim significat ipsum actum rationis discurrentis de principiis in conclusiones; et quia tota vis argumenti consistit in medio termino, ideo quandoque etiam medius terminus dicitur argumentum; et inde etiam est quod quandoque librorum proemia argumenta vocantur in quibus est quaedam praelibatio brevis totius operis sequentis; et quia per argumentum aliquid manifestatur et principium manifestationis est lumen, ipsum lumen quo aliquid cognoscitur potest dici argumentum. Et his quatuor modis fides potest dici argumentum: primo quidem modo in quantum ratio assentit alicui ex hoc quod est a Deo dictum, et sic ex auctoritate dicentis efficitur assensus in credente quia etiam in dialecticis aliquod argumentum ab auctoritate sumitur; secundo vero modo fides dicitur argumentum non apparentium in quantum fides fidelium est medium ad probandum non apparentia esse, vel in quantum fides patrum est nobis medium inducens nos ad credendum, vel in quantum fides unius articuli est medium ad fidem alterius, sicut resurrectio Christi ad resurrectionem generalem, ut patet I Cor. XV; tertio vero modo in quantum ipsa fides est quaedam praelibatio brevis cognitionis quam in futuro habebimus; quarto vero modo quantum ad ipsum lumen fidei per quod credibilia cognoscuntur. Dicitur autem fides esse supra rationem, non quod nullus actus rationis sit in fide, sed quia ratio non potest perducere ad videndum ea quae sunt fidei.

---

[69] Cf. *Summa fr. Alexandri* III parte n.678 (p.1077); ALBERTO MAGNO, *Super Sent.* III d.23 a.18; BUENAVENTURA, *Super Sent. III* d.23 a.1 q.5.

[70] Cf. por ejemplo PEDRO HISPANO, *Summulae logicales* tr.5 n.42.

10. Debe responderse que el acto de fe consiste esencialmente en un conocimiento y ahí está su perfección en cuanto a la forma o especie, lo cual es evidente por su objeto, como ya se ha dicho; pero en cuanto al fin se perfecciona por vía afectiva ya que por la caridad obtiene ser merecedora del fin. Además, la incoación de la fe está en lo afectivo por cuanto la voluntad determina al entendimiento para asentir a las cosas de la fe; pero esa voluntad no es acto de la caridad ni de la esperanza sino de un cierto apetito de los bienes prometidos[71]. Y así se entiende que el sujeto de la fe no esté en dos potencias.

11. Con lo dicho queda clara la respuesta a esta objeción.

12. Hemos de decir que el acto de fe no alcanza a la sustancia de lo que esperamos, es sólo la relación al fin; más bien su acto por equiparación al objeto queda afectado por lo de 'argumento de lo que no vemos'.

13. Hay que decir que aquello a lo que el entendimiento asiente no mueve a la inteligencia por su propia fuerza sino por la inclinación de la voluntad; luego el bien que mueve nuestro afecto se halla en el asentimiento de la fe como un primer impulsor, aquello a lo que el entendimiento asiente como impulsor impulsado; y por eso se pone en la definición de la fe su relación al bien afectivo antes que al propio objeto.

14. Hemos de decir que la fe no convence o arguye a nuestra mente por la evidencia del asunto, sino por la inclinación de la voluntad, como ya se ha dicho; por tanto esta razón no sirve.

15. Hay que decir que el conocimiento implica dos cosas, es decir, la visión y el asentimiento, y, en cuanto a la visión, se contrapone a la fe; por lo que san Gregorio[72] dice que las cosas vistas *no requieren fe*

10. Ad decimum dicendum quod actus fidei essentialiter consistit in cognitione et ibi est eius perfectio quantum ad formam vel speciem, quod patet ex obiecto, ut dictum est; sed quantum ad finem perficitur in affectione quia ex caritate habet quod sit meritoria finis. Inchoatio etiam fidei est in affectione in quantum voluntas determinat intellectum ad assentiendum his quae sunt fidei; sed illa voluntas nec est actus caritatis nec spei sed quidam appetitus boni repromissi. Et sic patet quod fides non est in duabus potentiis sicut in subiecto.

11. Unde patet responsio ad undecimum.

12. Ad duodecimum dicendum quod in hoc quod dicit substantia rerum sperandarum non tangitur actus fidei sed solum relatio in finem; actus autem eius tangitur per comparationem ad obiectum in hoc quod dicitur argumentum non apparentium.

13. Ad tertium decimum dicendum quod illud cui assentit intellectus non movet intellectum ex propria virtute sed ex inclinatione voluntatis; unde bonum quod movet affectum se habet in assensu fidei sicut primum movens, id autem cui intellectus assentit sicut movens motum; et ideo primo ponitur in diffinitione fidei comparatio eius ad bonum affectus quam ad proprium obiectum.

14. Ad quartum decimum dicendum quod fides non convincit sive arguit mentem ex rei evidentia sed ex inclinatione voluntatis, ut dictum est; unde ratio non sequitur.

15. Ad quintum decimum dicendum quod cognitio duo potest importare, scilicet visionem et assensum, et quantum ad visionem contra fidem distinguitur; unde Gregorius dicit quod visa «non habent fidem sed agnitionem»; dicuntur autem videri,

---

[71] ¡El comienzo de la fe está en el deseo!

[72] *In Evang. II* hom.26 (ML 76,1202A). Cf. PEDRO LOMBARDO, *Glossa* de Heb 11,1 (ML 192,488B).

sino reconocimiento; más bien son contempladas, según san Agustín en el libro *De videndo Deum*[73], *son aquellas que se hacen presentes al sentido* o al entendimiento, pues al entendimiento se hacen presentes las cosas que no exceden su capacidad. Pero en cuanto a la certeza, el asentimiento de la fe es conocimiento, y por esta razón puede decirse que es ciencia y visión, según aquello de 1 Cor 13,12: *Ahora vemos en un espejo, en enigma.* Lo mismo dice san Agustín en el libro *De videndo Deum*[74]: *Si no es incongruente que digamos saber lo que con toda certeza creemos, por el mismo hecho lo que creemos rectamente, aunque no se haga presente a nuestros sentidos, también diremos que lo vemos mentalmente.*

Artículo 3

¿Es virtud la fe?[75]

El artículo tercero averigua si la fe es una virtud.
Y parece que no por lo siguiente.

Argumentos. 1. La virtud se distingue del conocimiento. La ciencia y la virtud se clasifican como géneros diversos, como vemos en el IV libro de los *Tópicos*[76], pero la fe entra dentro del conocimiento, por lo cual no es una virtud.

2. Pero se dijo que como la ignorancia es un vicio al ser causada por la negligencia de saber, igualmente la fe será una virtud porque consiste en la voluntad del creyente[77]. —Pero en contra de esto está que no puede algo tener razón de culpa solamente porque haya sido causado por una culpa, pues si fuera así, la pena por el mismo motivo tendría razón

secundum Augustinum in libro De videndo Deum, «quae praesto sunt sensui» vel intellectui; intellectui autem praesto esse dicuntur quae eius capacitatem non excedunt. Sed quantum ad certitudinem assensus fides est cognitio, ratione cuius potest dici etiam scientia et visio, secundum illud I Cor. XIII «Videmus nunc per speculum in aenigmate»; et hoc est quod Augustinus dicit in libro De videndo Deum: «Si scire non incongruenter dicimur etiam illud quod certissimum credimus, hinc factum est ut etiam credita recte, etsi non adsint sensibus nostris, videre mente dicamur».

Articulus tertius

Tertio quaeritur utrum fides sit virtus.
Et videtur quod no.

1. Virtus enim contra cognitionem dividitur; unde scientia et virtus ponuntur diversa genera, ut patet in IV Topicorum; sed fides continetur sub cognitione. Ergo non est virtus.

2. Sed dicebat, quod, sicut ignorantia est vitium ex hoc quod causatur ex quadam negligentia sciendi, ita etiam fides est virtus ex hoc quod in voluntate credentis consistit. —Sed contra, ex hoc solo quod ex culpa causatur non potest aliquid rationem culpae habere, alias poena in quantum huiusmodi rationem culpae haberet; ergo nec ignorantia

[73] *Epist.* 147 c.2 (ML 33,599; BAC XI 204).
[74] *Epist.* 147 c.3 (ML 33,600; BAC XI 206).
[75] Lugares paralelos: *Summa* 2-2 q.4 a.5; *In Sent.* 3 d.23 q.2 a.4 qla.1; *In Rom.* c.1 lect.6.
[76] C.2 (121b24).
[77] Agustín, como más adelante en artículo 4, notas 105 y 106.

de culpa. Por tanto, la ignorancia no puede llamarse vicio aunque proceda del vicio de la negligencia; y por la misma razón tampoco la fe puede llamarse virtud por el hecho de que sigue a la voluntad.

3. Se llama así la virtud por ser disposición al bien: la virtud es *lo que hace bueno al que lo tiene y cuya obra produce un bien*, como se dice en el II libro de la *Ética*[78]; pero el objeto de la fe es la verdad y no el bien; por tanto, la fe no es virtud.

4. Pero se dijo que la verdad que es objeto de la fe es la primera verdad, que a la vez es también el sumo bien; y por eso la fe tiene carácter de virtud. —Pero en contra de esto la distinción de los hábitos y de los actos atiende sobre todo a la distinción del objeto formal, no del material[79], pues de otro modo la vista y el oído serían la misma potencia ya que es el mismo ser el que vemos y oímos; pero aunque el mismo ser sea la verdad y el bien, formalmente una es la razón de verdad y otra la razón de bondad; por lo cual el hábito que tiende a la verdad según la razón de verdad se distingue del hábito que tiende al bien según la razón de bien. De este modo, la fe se diferencia de la virtud.

5. En el mismo género están el medio y los extremos, como manifiesta el Filósofo en el X libro de *Metafísica*[80]; pero la fe ocupa el medio entre la ciencia y la opinión. En efecto, dice Hugo de San Víctor[81] que la fe es *una certeza del alma establecida por encima de la opinión y por*

potest dici vitium ex hoc quod ex vitio negligentiae oritur; ergo eadem ratione nec fides, per hoc quod consequitur voluntatem, potest dici virtus.

3. Praeterea, virtus dicitur per comparationem ad bonum; virtus enim est «quae bonum facit habentem et opus eius bonum reddit», ut dicitur in II Ethicorum; sed fidei obiectum est verum non autem bonum; ergo fides non est virtus.

4. Sed dicebat quod verum quod est obiectum fidei est primum verum, quod item etiam est summum bonum; et sic fides habet rationem virtutis. —Sed contra, distinctio habituum et actuum attenditur penes distinctionem obiectorum formalem non autem materialem, alias visus et auditus essent eaedem potentiae quia contingit esse idem audibile et visibile; sed quantumcumque sit idem re id quod est bonum et id quod est verum, alia tamen est ratio veri et alia ratio boni formaliter; ergo habitus qui tendit in verum secundum rationem veri distinguitur ab illo habitu qui tendit in bonum sub ratione boni; et sic fides a virtute distinguetur.

5. Praeterea, in eodem genere sunt medium et extrema, ut patet per Philosophum in X Metaphysicae; sed fides est medium inter scientiam et opinionem: dicit enim Hugo de Sancto Victore quod fides est «certitudo quaedam animi supra opinio-

---

[78] C.5 (1106a15.22), según la traducción Lincolniensis (ms. Vat. lat. 2171, f.33vb).

[79] Tanto en esta objeción como en la siguiente aparecen una serie de términos propios de la lógica y metafísica aristotélicas, que para los medievales eran de uso común, tales como objeto formal, objeto material (en esta objeción), medio y extremos (en la siguiente). Ofrezco estas aclaraciones como ayuda rápida y sencilla para el lector: Objeto material es la cosa conocida, objeto formal es la razón o motivo, el poder por medio del cual se alcanza el objeto material. Medio y extremos se entienden como términos del silogismo. En el silogismo se predica (se afirma) algo (universal) de un sujeto (individual), en virtud de un término medio que une a ambos con un lazo de inherencia. Así por ejemplo: todo hombre es mortal; Juan es hombre; luego Juan es mortal. En este silogismo los extremos son Juan y mortal (que son el sujeto y el predicado), y el término medio es hombre. Se comprende así lo que dice Sto. Tomás en la obj. 5: el medio y los extremos están en el mismo género, o sea, en el mismo nivel o clase (en el silogismo propuesto como ejemplo todos los términos pertenecen al género humano), y así resulta posible argumentar.

[80] *Metaph.* X 9 (1057a18).

[81] *De sacramentis* I p.X c.2 (ML 176,330C).

debajo de la ciencia; pero ni la opinión ni la ciencia son virtudes, luego tampoco lo es la fe.

6. La presencia del objeto no quita el hábito de la virtud; pero el objeto de la fe es la primera verdad[82], la cual cuando se haga presente a nuestra mente para que la veamos ya no será fe sino visión; luego la fe no es virtud.

7. Se dice en el I libro *Caeli et mundi* que *la virtud es lo último de la potencia*[83]; pero la fe no es lo último de la potencia humana porque puede llegar a algo más, es decir a la visión abierta; luego la fe no es virtud.

8. Según san Agustín, en el libro *De bono coniugali*[84], por las virtudes las potencias se encauzan a sus actos propios; pero la fe no encauza al entendimiento, sino más bien lo impide ya que por ella el entendimiento es cautivado[85], como sabemos por 2 Cor 10,5; por tanto la fe no es virtud.

9. La virtud, según el Filósofo[86], se divide en intelectual y moral. Se trata de una división adecuada porque la intelectual está esencialmente en lo racional y la moral está por participación en lo racional[87], y no hay otro modo de racionalidad ni la virtud humana puede estar en lo racional de modo distinto al dicho. Pero la fe no es virtud moral, porque su materia en ese caso serían las acciones y las pasiones[88]; tampoco es intelectual ya que no es ninguna de las cinco que puso el Filósofo en el VI libro de *Ética*[89], pues no es sabiduría ni entendimiento ni ciencia ni arte ni prudencia; por tanto la fe de ningún modo es virtud.

nem et infra scientiam constituta»; sed neque opinio neque scientia est virtus; ergo etiam neque fides.

6. Praeterea, praesentia obiecti non tollit habitum virtutis; sed obiectum fidei est veritas prima quae cum praesto erit menti nostrae ut videamus eam, non erit tunc fides sed visio; ergo fides non est virtus.

7. Praeterea, «virtus est ultimum potentiae», ut dicitur in I Caeli et mundi; sed fides non est ultimum potentiae humanae quia potest in aliquid amplius, scilicet in visionem apertam; ergo fides non est virtus.

8. Praeterea, secundum Augustinum, libro De bono coniugali, per virtutes expediuntur potentiae ad actus suos; sed fides non expedit intellectum sed magis impedit quia per eam intellectus captivatur, ut patet II Cor. X; ergo fides non est virtus.

9. Praeterea, a Philosopho virtus dividitur per intellectualem et moralem, et est divisio per immediata quia intellectualis est quae est in rationali per essentiam, moralis autem quae est in rationali per participationem, nec potest aliter rationale accipi nec virtus humana potest esse nisi in rationali aliquo modo dicto; sed fides non est virtus moralis quia sic eius materia essent actiones et passiones, similiter nec intellectualis cum non sit aliqua illarum quinque quas Philosophus in VI Ethicorum ponit: non enim est sapientia nec intellectus nec scientia nec ars nec prudentia; ergo fides nullo modo est virtus.

---

[82] El objeto de la fe, o sea, el contenido de lo que se cree, es Dios, Verdad Primera y Fin Último del ser humano.

[83] C.11 (281a14) según la traducción arábigo-latina (ed. Averroes V 78L), como refiere TOMÁS DE AQUINO, *In De caelo* I lect.25 n.249.

[84] C.21 (ML 40,390; BAC XII 98).

[85] Por la fe el entendimiento no alcanza su acto propio, que es la visión. Luego parecería que la fe no es virtud.

[86] *Ethic.* I 20 (1103a4), como refiere TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología* 2-2 q.58 a.2 sed c.

[87] Cf. ARISTÓTELES, *Ethic.* I c.10 (1098a3) y c.20 (1103a2).

[88] ARISTÓTELES, *Ethic.* II 3 (1104b13), como indica TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología* 1-2 q.59 a.4 ad 1.

[89] *Ethic.* VI 3 (1139b16).

10. Lo que extrínsecamente conviene a algo, no le pertenece esencialmente sino accidentalmente; a la fe no le corresponde el ser virtud sino por algo ajeno, como se dijo, o sea por la voluntad; por tanto es accidental a la fe que sea virtud, por lo cual no se la puede enumerar como una especie de virtud.

11. En la profecía se da un conocimiento más perfecto que en la fe; pero no se dice que la profecía sea virtud, luego tampoco debe decirse que la fe sea virtud.

POR EL CONTRARIO está que: 1. La virtud es la disposición de lo perfecto a lo óptimo[90], lo cual conviene a la fe; en efecto, dispone al hombre para la bienaventuranza que es lo óptimo; luego la fe es virtud.

2. Todo hábito por el que alguien es reforzado al actuar y fortalecido al padecer es una virtud; pues bien, la fe obra de este modo: *la fe obra por la caridad*[91] (Gál 5,6); ella misma fortalece al fiel para resistir al diablo, como dice la I de Pedro 5,9. Luego sí que es virtud.

3. Hugo de San Víctor[92] dice que son tres 'las virtudes sacramentales por las que nos iniciamos', es decir fe, esperanza y caridad, y así igual que antes.

RESPUESTA. Hay que decir que la fe por todos es considerada una virtud. Para comprender esto hay que advertir que la virtud, por la fuerza de su mismo nombre, significa el complemento de la potencia activa. La potencia activa es doble: una, cuya acción termina en algún acto exterior, como la acción de construir termina con un edificio construido; otra, es aquella cuya acción no termina en el exterior sino que se queda en el mismo agente, como es la visión en el que ve, tal como

10. Praeterea, quod convenit alicui ex extrinseco non inest ei essentialiter sed accidentaliter; fidei autem non convenit esse virtutem nisi ex alio, ut dicebatur, scilicet ex voluntate; ergo hoc accidit fidei quod sit virtus, et ita non potest poni species virtutis.

11. Praeterea, in prophetia est perfectior cognitio quam in fide; prophetia autem non ponitur esse virtus; ergo nec fides debet virtus dici.

SED CONTRA. 1. Virtus est dispositio perfecti ad optimum; sed hoc convenit fidei: disponit enim hominem ad beatitudinem quae est optimum; ergo fides est virtus.

2. Praeterea, omnis habitus quo aliquis roboratur in agendo et fortificatur in patiendo est virtus; fides autem est huiusmodi: «fides enim per dilectionem operatur», Gal. V; ipsa etiam fortificatur fidelis ad resistendum diabolo, ut dicitur I Petri V; ergo ipsa est virtus.

3. Praeterea, Hugo de Sancto Victore dicit quod tres sunt 'virtutes sacramentales quibus initiamur', scilicet fides, spes et caritas, et sic idem quod prius.

RESPONSIO. Dicendum quod fides ab omnibus ponitur esse virtus. Ad cuius evidentiam notandum est quod virtus ex sui impositione nominis significat complementum activae potentiae. Activa autem potentia duplex est: quaedam quidem cuius actio terminatur ad aliquid actum extra, sicut aedificativae actio terminatur ad aedificatum,

---

[90] ARISTÓTELES, como más adelante se indicará, en el artículo 4, nota 104.

[91] Forma usual y clásica en Santo Tomás. Ver más adelante, artículo 4 nota 121 y artículo 5 nota 141; *Suma de Teología* 1-2 q.100 a.1 obi.3; q.108 a.2 obi.1, y en otros lugares. También AGUSTÍN, *In Io. ev. tract.* XXIX n.66 (ML 35,1631), y en otros lugares.

[92] Más correctamente PS.-AUGUSTINUS, *De spir. et anima* c.20 (ML 40,794).

indica el libro IX de *Metafísica* del Filósofo[93]. Así pues, en estas dos potencias el complemento se considera de modo diverso.

Ya que los actos de las potencias primeras, como dice el mismo Filósofo[94], no están en el que actúa sino en lo que hace, por eso el complemento de la potencia se considera aquí en la obra hecha, y la virtud de trasladar cosas pesadas consiste en que soporta un máximo peso, como se ve en el libro I *Caeli et mundi*[95]; igualmente la virtud del arquitecto está en construir una casa óptima. Pero ya que el acto de la otra potencia consiste en el agente y no en algún acto, por eso el complemento de esta potencia se considera según el modo del agente, es decir que actúe bien y convenientemente, por lo que se califique bueno su acto; y así es como en estas potencias se considera virtud *la que produce una buena acción.*

El bien último que considera el filósofo es distinto que el del teólogo[96]. El filósofo considera como bien último lo que es proporcionado a las fuerzas humanas y consiste en un acto del mismo hombre. De ahí que la felicidad sea cierta operación[97]. Y por eso según el filósofo una buena

quaedam vero est cuius actio non terminatur ad extra sed consistit in ipso agente, ut visio in vidente, ut habetur ex Philosopho in IX Metaphysicae; in his autem duabus potentiis diversimode sumitur complementum.

Quia enim actus primarum potentiarum, ut ibidem Philosophus dicit, non sunt in faciente sed in facto, ideo complementum potentiae ibi accipitur penes id quod fit, unde et virtus deferentis pondera dicitur esse in hoc quod maximum pondus defert, ut patet in I Caeli et mundi, et similiter virtus aedificatoris in hoc quod facit domum optimam; sed quia alterius potentiae actus consistit in agente, non in aliquo actu, ideo complementum illius potentiae accipitur secundum modum agendi, ut scilicet bene et convenienter operetur, ex quo habet eius actus quod bonus dicatur; et inde est quod in huiusmodi potentiis virtus dicitur «quae opus bonum reddit».

Aliud autem est bonum ultimum quod considerat philosophus et theologus. Philosophus enim considerat quasi bonum ultimum quod est humanis viribus proportionatum et consistit in actu ipsius hominis, unde felicitatem dicit esse operationem quandam; et ideo secundum philosophum actus bonus, cuius principium virtus dicitur,

---

[93] *Metaph.* IX 8 (1050a23).

[94] Allí mismo: l.c. (1050a30).

[95] *De caelo* I 25 (281a7).

[96] El bien último según la consideración del filósofo difiere del bien último según la consideración del teólogo, puesto que el filósofo considera el bien último que es proporcionado al poder humano, mientras que el teólogo considera como bien último algo que sobrepasa el poder de la naturaleza, a saber, la vida eterna. Esa distinción es importante y tiene repercusiones en la moral (donde es el fundamento de la distinción entre las virtudes naturales y las sobrenaturales) y en la política (donde es el fundamento de la distinción entre los fines de la Iglesia y del Estado). Pero no es una distinción entre dos fines que correspondan a dos órdenes mutuamente excluyentes, uno sobrenatural y otro natural. Es una distinción entre dos órdenes de conocimiento y de actividad en el mismo ser humano concreto. El ser humano fue creado por Dios para un fin sobrenatural, que el hombre no puede alcanzar por sus propias fuerzas naturales. Pero el hombre puede alcanzar una felicidad imperfecta en esta vida. Estos fines no se excluyen mutuamente, puesto que el hombre puede alcanzar la felicidad imperfecta en que consiste su fin natural sin salir por eso del camino hacia su fin sobrenatural. El fin natural, la felicidad imperfecta, es proporcionado a la naturaleza y fuerzas humanas, pero, por cuanto el hombre ha sido creado para un fin sobrenatural, el fin natural no puede satisfacerle del todo, como argumenta Tomás en la *Suma Contra Gentiles* (III q.27ss). El fin natural apunta más allá de sí mismo (cf. F. COPLESTON, *Historia de la Filosofía*, vol.2 [Ariel, Barcelona 1982] p.311).

[97] ARISTÓTELES, *Ethic.* I 19 (1102a5), como dice TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología* 1-2 q.3 a.2 sed c.

acción de la cual sea principio la virtud, lo es en cuanto conviene absolutamente a la potencia, a la que perfecciona. Por lo cual, cuando el filósofo encuentra un hábito que produce tales actos, dice que es una virtud, bien sea de la parte intelectiva como la ciencia y la inteligencia y las virtudes intelectuales cuyos actos son el bien de dicha potencia, es decir considerar la verdad, bien en la parte afectiva, como la templanza y la fortaleza y las demás virtudes morales. En cambio, el teólogo considera como bien último lo que excede la facultad de la naturaleza, es decir la vida eterna, como ya se ha dicho[98]; por lo cual el bien en las acciones humanas no lo considera absolutamente porque no pone ahí el fin, sino en orden a otro bien en el que pone el fin, declarando que sólo es buena aquella acción que próximamente se ordena al bien final, o sea que es meritoria de la vida eterna; y todas esas acciones son actos de virtud, y el hábito que produce propiamente tales acciones es calificado como una virtud.

Pero no se puede llamar acto meritorio a una acción sino en cuanto está en poder del agente porque quien merece conviene que demuestre algo y no puede mostrar sino lo que de algún modo es suyo, o sea de él mismo; una acción está en nuestro poder en cuanto pertenece a la voluntad, bien sea suya porque ella la produce, como amar y querer, bien sea imperado por ella, como andar y hablar; por tanto, respecto a tales acciones se puede poner una virtud que produzca acciones perfectas de ese género de actos. Así pues, el creer, como se dijo antes[99], no obtiene el asentimiento sino por el imperio de la voluntad, por lo cual depende de la voluntad; y de ahí se desprende que el acto de creer puede ser meritorio, y que la fe, que es el hábito que lo produce, es una virtud según el teólogo.

dicitur absolute in quantum est conveniens potentiae ut perficiens ipsam; unde quemcumque habitum invenit philosophus talem actum elicientem dicit eum esse virtutem, sive sit in parte intellectiva, ut scientia et intellectus et huiusmodi virtutes intellectuales quarum actus est bonum ipsius potentiae, scilicet considerare verum, sive in parte affectiva, ut temperantia et fortitudo et aliae virtutes morales. Sed theologus considerat quasi bonum ultimum id quod est naturae facultatem excedens, scilicet vitam aeternam, ut supra dictum est; unde bonum in actibus humanis non considerat absolute quia ibi non ponit finem, sed in ordine ad illud bonum quod ponit finem, asserens illum actum tantummodo esse bonum complete qui de proximo ad bonum finale ordinatur, id est qui est meritorius vitae aeternae; et omnem talem actum dicit esse actum virtutis, et quicumque habitus proprie elicit talem actum ab ipso virtus appellatur.

Aliquis autem actus meritorius dici non potest nisi secundum quod est in potestate operantis constitutus quia qui meretur oportet quod aliquid exhibeat, nec exhibere potest nisi quod aliquo modo suum est, id est ex ipso; actus autem aliquis in potestate nostra consistit secundum quod est voluntatis, sive sit eius ut ab ipsa elicitus, ut diligere et velle, sive ut ab ipsa imperatus, ut ambulare et loqui; unde respectu cuiuslibet talis actus potest poni aliqua virtus eliciens actus perfectos in tali genere actuum. Credere autem, ut supra dictum est, non habet assensum nisi ex imperio voluntatis, unde, secundum id quod est, a voluntate dependet; et inde est quod ipsum credere potest esse meritorium, et fides quae est habitus eliciens ipsum est secundum theologum virtus.

---

[98] En el artículo 2 de esta misma cuestión *Sobre la fe*.
[99] En el artículo 1.

RESPUESTAS A LOS ARGUMENTOS. 1. Hay que decir que el conocimiento y la ciencia no se contraponen a la virtud sin más, sino en concreto a la virtud moral que más comúnmente se llama virtud.

2. Hay que decir que, aunque no baste para la razón de vicio o de virtud el que algo sea causado por un vicio o por una virtud, sin embargo para que un acto sea acto de vicio o de virtud bastará con que pueda ser imperado por un vicio o por una virtud.

3. Hay que decir que ese bien al que la virtud ordena no debe ser tomado como objeto de un acto, sino que ese bien es el acto perfecto mismo que la virtud produce. Aunque la razón de verdad difiera de la de bien, sin embargo el hecho de considerar la verdad es un bien para el entendimiento y el asentir a la primera verdad por ella misma es un bien meritorio. Luego la fe, que se ordena a este acto, decimos que es una virtud.

4. Y con esto queda clara la respuesta al cuarto argumento.

5. En el sentido en que hablamos ahora de la virtud, ni la ciencia ni la opinión pueden llamarse virtud, sino sólo la fe que, en lo que se refiere a la voluntad según queda dicho, entra en el género de la virtud, no es el medio entre la ciencia y la opinión, ya que en la ciencia y en la opinión no existe una inclinación por parte de la voluntad sino por parte de la razón únicamente. Ahora bien, si hablamos de las virtudes en lo que se refiere solamente al conocimiento, en ese caso ni la opinión ni la fe serían virtud ya que no alcanzan un conocimiento completo, sino sólo la ciencia.

6. La primera verdad no es el objeto propio de la fe más que en cuanto es lo que no se ve, como se manifiesta en la definición del Apóstol [100], donde lo que no se ve es el objeto propio de la fe; así pues, cuando la primera verdad se haga presente, perderá la razón de objeto.

1. Ad primum igitur dicendum quod cognitio et scientia non dividitur contra virtutem simpliciter, sed contra virtutem moralem quae communius virtus dicitur.

2. Ad secundum dicendum quod, quamvis non sufficiat ad rationem vitii vel virtutis quod aliquid sit causatum ex vitio vel virtute, sufficit tamen ad hoc quod aliquis actus sit actus vitii vel virtutis quod imperatus a vitio vel virtute possit esse.

3. Ad tertium dicendum quod bonum illud ad quod virtus ordinat non est accipiendum quasi aliquod obiectum alicuius actus, sed illud bonum est ipse actus perfectus quem virtus elicit. Licet autem verum ratione a bono differat, tamen hoc ipsum quod est considerare verum est quoddam bonum intellectus, et hoc ipsum quod est assentire primae veritati propter se ipsam est quoddam bonum meritorium. Unde fides, quae ad hunc actum ordinatur, dicitur esse virtus.

4. Et per hoc patet responsio ad quartum.

5. Ad quintum dicendum quod secundum quod nunc loquimur de virtute, neque scientia neque opinio virtus dici potest sed sola fides quae, quantum ad id quod voluntatis est, prout modo praedicto in genus virtutis cadit, non est media inter scientiam et opinionem quia in scientia vel opinione non est aliqua inclinatio ex voluntate sed ex ratione tantum; si autem loqueremur de eis quantum ad id quod est cognitionis tantum, sic neque opinio neque fides esset virtus cum non habeant completam cognitionem, sed tantummodo scientia.

6. Ad sextum dicendum quod veritas prima non est obiectum proprium fidei nisi sub hac ratione prout est non apparens, quod patet ex diffinitione Apostoli ubi proprium obiectum fidei ponitur non apparens; unde quando veritas prima praesto erit, amittet rationem obiecti.

---

[100] Heb 11,1.

7. Debe responderse que la fe es lo último de la potencia en cuanto completa a la potencia para que produzca actos buenos y meritorios; pero no se requiere para la razón de virtud que por ella se produzca el óptimo acto que pueda producir dicha potencia, ya que ocurre que en la misma potencia puede haber varias virtudes de las cuales una produzca un acto más noble que las demás, como la magnificencia respecto a la liberalidad.

8. Hemos de decir que, cuando tenemos dos elementos ordenados entre sí, la perfección del inferior consiste en subordinarse al superior, como el concupiscible que se subordina a la razón; por eso el hábito de la virtud no impulsa el concupiscible al acto para que corra libremente hacia sus concupiscencias, sino que las sujeta perfectamente a la razón. Del mismo modo, es un bien para el mismo entendimiento que éste se subordine a la voluntad que se une a Dios; por lo cual decimos que la fe impulsa al entendimiento en cuanto lo somete a esta voluntad.

9. Hay que afirmar que la fe no es virtud moral ni intelectual sino que es una virtud teologal; y aunque las virtudes teologales coincidan con las intelectuales o morales en el sujeto, se diferencian de ellas por el objeto, pues el objeto de las virtudes teologales es el mismo fin último, mientras el objeto de las demás consiste en lo que conduce al fin. Por eso los teólogos tratan de algunas virtudes sobre el fin último, lo cual no hacen los filósofos, porque el fin de la vida humana que consideran los filósofos no sobrepasa la capacidad de la naturaleza; de ahí que el ser humano tienda a él (al fin de la vida) por su inclinación natural, y así no hace falta que por medio de otros hábitos sea impulsado a tender a aquel fin, como en cambio sí que conviene que sea elevado para tender al fin que excede la capacidad de la naturaleza, el cual estudian los teólogos.

10. La fe no se encuentra en el entendimiento sino en cuanto lo manda la voluntad, como queda claro por lo dicho [101]; por tanto, aunque

7. Ad septimum dicendum quod fides secundum hoc dicitur esse ultimum potentiae quod complet potentiam ad eliciendum actum bonum et meritorium; non autem requiritur ad rationem virtutis quod per eam eliciatur optimus actus qui potest elici a potentia illa, cum contingat in eadem potentia esse plures virtutes quarum una alia nobiliorem actum elicit, sicut magnificentia liberalitate.

8. Ad octavum dicendum quod in quibuslibet duobus ordinatis ad invicem perfectio inferioris est ut subdatur superiori, sicut concupiscibilis quod subdatur rationi; unde habitus virtutis non dicitur expedire concupiscibilem ad actum ut faciat eam libere effluere in concupiscibilia, sed quia facit eam perfecte subiectam rationi. Similiter etiam bonum ipsius intellectus est ut subdatur voluntati adhaerenti Deo; unde fides dicitur intellectum expedire in quantum sub tali voluntate ipsum captivat.

9. Ad nonum dicendum quod fides neque est virtus moralis neque intellectualis sed est virtus theologica; virtutes autem theologicae, quamvis conveniant subiecto cum intellectualibus vel moralibus, differunt tamen obiecto: obiectum enim virtutum theologicarum est ipse finis ultimus, obiectum vero aliarum ea quae sunt ad finem. Ideo autem a theologis (ponuntur) quaedam virtutes circa finem ipsum, non autem a philosophis, quia finis humanae vitae quem philosophi considerant, non excedit facultatem naturae; unde ex naturali inclinatione homo tendit in illud, et sic non oportet quod per aliquos habitus elevetur ad tendendum in illum finem sicut oportet quod elevetur ad tendendum in finem qui facultatem naturae excedit, quem theologi considerant.

10. Ad decimum dicendum quod fides non est in intellectu nisi secundum quod imperatur a voluntate, ut ex dictis patet; unde, quamvis illud quod est ex parte

[101] En el artículo 1.

lo que pertenece a la voluntad puede entenderse como accidental al entendimiento, es esencial para la fe, del mismo modo que lo que pertenece a la razón es accidental para el concupiscible, pero esencial para la templanza.

11. Hay que indicar que la profecía no depende de la voluntad del que profetiza, como se dice en II de Pedro, 1,21; en cambio, la fe depende en cierto modo de la voluntad del creyente; y por eso la profecía no puede ser llamada virtud pero sí la fe.

Artículo 4

¿Cuál es el sujeto de la fe?[102]

El artículo cuarto examina cuál es el sujeto de la fe.

Y parece que no está en la parte cognoscitiva sino en la afectiva.

Argumentos. 1. Toda virtud parece encontrarse en la parte afectiva ya que la virtud es un cierto *amor ordenado*, como dice san Agustín en el libro *De moribus Ecclesiae*[103]; ahora bien, la fe es una virtud, luego debe encontrarse en la parte afectiva.

2. La virtud supone cierta perfección, pues es *disposición de lo perfecto a lo óptimo*, como se dice en el VII de *Los Físicos*[104]; pero como la fe tiene algo de perfección y algo de imperfección, lo que se refiere a la imperfección corresponde a la parte del conocimiento, mientras que lo que afecta a la perfección pertenece a la voluntad, como que se adhiere firmemente a las cosas que no se ven; luego en cuanto es virtud se encuentra en la parte afectiva.

voluntatis possit dici accidentale intellectui, est tamen fidei essentiale, sicut id quod est rationis est accidentale concupiscibili, essentiale autem temperantiae.

11. Ad undecimum dicendum quod prophetia non dependet ex voluntate prophetantis, ut dicitur II Petri I, fides autem est quodam modo ex voluntate credentis; et ideo prophetia non potest dici virtus sicut fides.

Articulus quartus

Quarto quaeritur in quo sit fides sicut in subiecto.

Et videtur quod non sit in parte cognoscitiva sed affectiva.

1. Virtus enim in parte affectiva esse videtur cum virtus sit quidam «amor ordinatus», ut dicit Augustinus in libro De moribus Ecclesiae; sed fides virtus est; ergo est in parte affectiva.

2. Praeterea, virtus quamdam perfectionem importat: est enim «dispositio perfecti ad optimum», ut dicitur in VII Physicorum; sed cum fides habeat aliquid perfectionis et aliquid imperfectionis, id quod est imperfectionis est ex parte cognitionis, quod autem est perfectionis est ex voluntate, ut scilicet invisibilibus firmiter adhaereat; ergo secundum quod est virtus est in affectiva.

---

[102] Lugares paralelos: *Summa* 2-2 q.4 a.2; *In Sent.* 3 d.23 q.2 a.3 qla.1.

[103] L.c. I 15 (ML 32,1322; BAC IV 292). Lo reproduce literalmente Guill. Altissiod., *Summa aurea* III tr.2 c.2 a.2 (f.129rb). Cf. asimismo, Agustín, *De civitate Dei* XV c.22 (ML 41,467).

[104] C.3 (246b23) según la traducción antigua (ms. Urbin. Lat. 206, f.78r).

3. Dice san Agustín en *Ad Consentium*[105] que *el niño, aunque no tenga la fe que consiste en la voluntad de los creyentes, tiene el sacramento de la fe*, por lo cual expresamente tenemos que la fe está en la voluntad.

4. En el libro *De praedestinatione sanctorum* dice san Agustín[106] que a la fe que consiste en la voluntad de los creyentes corresponde aquello del Apóstol *¿Qué tienes que no hayas recibido?*[107]. Y así es lo mismo que el argumento anterior.

5. Parece que la disposición y la perfección han de estar en el mismo sujeto; pero la fe dispone a la gloria que está en la parte afectiva; luego la fe también se sitúa en la afectiva.

6. El mérito se sitúa en la voluntad porque sólo la voluntad es dueña de su acto; pero el acto de fe es meritorio; luego es acto de la voluntad. Y así se ve que la fe se sitúa en la voluntad.

7. Se respondió que está al mismo tiempo en la parte afectiva y en la cognitiva. —Pero contra esto, un hábito no puede pertenecer a dos potencias; y la fe es un hábito; luego no puede estar en la afectiva y en la cognitiva que son dos potencias.

POR EL CONTRARIO está lo siguiente. 1. El hábito que perfecciona a alguna potencia coincide con ella en el objeto, de otro modo no podría ser uno mismo el acto de la potencia y del hábito; pero la fe no coincide en el objeto con la parte afectiva sino sólo con la cognitiva porque el objeto de las dos es la verdad; luego la fe está en la cognitiva.

3. Praeterea, Augustinus dicit Ad Consentium, quod «parvulus etsi fidem non habeat quae consistit in credentium voluntate, habet tamen fidei sacramentum», ex quo expresse habetur quod fides in voluntate sit.

4. Praeterea, in libro De praedestinatione sanctorum dicit Augustinus quod ad fidem quae in credentium voluntate consistit pertinet illud Apostoli: «Quid habes quod non accepisti?», et sic idem quod prius.

5. Praeterea, eiusdem videtur esse dispositio et perfectio; sed fides disponit ad gloriam quae etiam est in affectiva; ergo et fides in affectiva consistit.

6. Praeterea, meritum in voluntate consistit quia sola voluntas est domina sui actus; sed actus fidei est meritorius; ergo est actus voluntatis, et ita videtur quod in voluntate consistat.

7. Sed dicebat quod est simul in affectiva et cognitiva. —Sed contra, unus habitus non potest esse duarum potentiarum; fides autem est unus habitus; ergo non potest esse in affectiva et cognitiva quae sunt duae potentiae.

SED CONTRA. 1. Habitus perficiens aliquam potentiam cum ea convenit in obiecto, alias non posset esse unus actus potentiae et habitus; sed fides non convenit in obiecto cum affectiva sed cum cognitiva tantum quia obiectum utriusque est verum; ergo fides est in cognitiva.

---

[105] Más correctamente *Epist.* 98 n.10 (ML 33,364; BAC VIII 684). Cf. también PEDRO LOMBARDO, *Lib. Sent.* IV d.4 c.4.

[106] C.5 (ML 44,968).

[107] 1 Cor 4,7.

2. Dice san Agustín en la epístola *Ad Consentium*[108] que *la fe es una iluminación de la mente hacia la primera verdad*; pero ser iluminado pertenece a la parte cognitiva; luego la fe está en la cognitiva.

3. Afirmar que la fe está en la voluntad sólo es posible en el sentido de que creemos porque queremos creer; pero de igual modo hacemos todas las acciones de las virtudes en cuanto conocemos, como consta en *II Ethicorum*[109]; luego por esa razón todas las virtudes estarían en la parte del conocimiento, lo cual evidentemente es falso.

4. Por la gracia que hay en las virtudes se perfecciona la imagen que aparece en las tres potencias, o sea en la memoria[110], inteligencia y voluntad; las tres virtudes que primeramente se refieren a la gracia son fe, esperanza y caridad[111]; luego una de ellas estará en la inteligencia, y nos consta que no es la esperanza ni la caridad; por lo tanto será la fe.

5. Del mismo modo[112] que se enfrenta la potencia afectiva a lo probable[113] y a lo reprobable, se enfrenta la potencia cognitiva a lo probable y a lo improbable; ahora bien, la virtud por la que se aprueba lo reprobable humanamente hablando, o sea la caridad por la que se ama al enemi-

2. Praeterea, Augustinus dicit in epistola Ad Consentium quod 'fides est illuminatio mentis ad primam veritatem'; sed illuminari ad cognitivam pertinet; ergo fides est in parte cognitiva.

3. Praeterea, si fides dicatur esse in voluntate, hoc non erit nisi quia credimus volentes; sed similiter omnia opera virtutum operamur cognoscentes, ut patet II Ethicorum; ergo eadem ratione omnes virtutes essent in parte cognoscitiva; quod patet esse falsum.

4. Praeterea, per gratiam quae est in virtutibus reformatur imago quae in tribus potentiis consistit, scilicet memoria, intelligentia et voluntate; tres autem virtutes quae primo habent respectum ad gratiam sunt fides, spes et caritas; ergo aliqua earum erit in intelligentia; constat autem quod non spes nec caritas; ergo fides.

5. Praeterea, sicut se habet vis affectiva ad probabile et reprobabile, ita se habet vis cognitiva ad probabile et improbabile; sed virtus illa per quam approbatur reprobabile secundum rationem humanam, scilicet caritas qua inimicus diligitur qui videtur

---

[108] *Epist.* 120 c.2 (ML 33,457; BAC VIII 888). Lo dicen literalmente *Summa fr. Alexandri* III pars n.677 (p.1073) y BUENAVENTURA, *Super Sent.* III d.23 dub.1.

[109] *Ethic.* II 4 (1105a31).

[110] Cf. AGUSTÍN, *De Trinitate* X c.11 (ML 42,983; BAC V 604); PEDRO LOMBARDO, *Lib. Sent.* I d.3 c.2, tal como indica TOMÁS DE AQUINO, *De verit.* q.10 a.1 obi.5.

[111] Interesante observación que merece un pequeño comentario. Las tres virtudes teologales fluyen de la gracia, del mismo modo que del espíritu humano brotan las tres potencias humanas (memoria, entendimiento y voluntad). Más aún, como las virtudes tienen como sujeto a las potencias (*Suma de Teología* 1-2 q.56 a.1), la presencia de aquéllas eleva a éstas, «reformando la imagen que aparece en las tres potencias». Así, por la fe se eleva el entendimiento hasta la confesión de Jesús como Señor (allí donde el entendimiento diría que se trata de un hombre bienintencionado); la memoria es elevada hasta la esperanza que recuerda la Resurrección del Crucificado; la voluntad humana es elevada, desde la evidencia del amor a sí mismo, hasta la decisión de dejarse amar por Dios para amar con y en él. En *Contra Gentes* III c.151-153, Sto. Tomás explica la íntima unión de las virtudes teologales con la gracia y entre ellas. Y en la *Suma* (1-2 q.110 a.4 y ad 1) indica explícitamente que estas virtudes fluyen de la gracia.

[112] Al parecer este argumento está tomado de la *Summa fr. Alexandri* III pars n.675 (p.1068).

[113] Cf. HUGUCCIO, *Liber derivationum* s. v. prueba: «probo, as, id est, laudare vel confirmare, certificare, unde... et probabilis, probabile...» (ms. Paris B. N. lat. 7625A, f.133vb).

go el cual parece naturalmente reprobable, está en la potencia afectiva; por lo tanto, la fe por la que se aprueba o afirma lo que parece improbable a la razón estará en la potencia cognoscitiva.

RESPUESTA. Sobre esta cuestión hay múltiples opiniones[114]. Unos[115] dijeron que la fe está en ambas potencias, o sea en la afectiva y en la cognoscitiva; lo cual no puede ser si se entiende que está por igual en las dos: un acto ha de proceder de un solo hábito, y un acto no puede ser por igual de dos potencias. Por lo cual dice alguno[116] de aquéllos que está principalmente en la afectiva. Pero esto no parece ser verdadero, pues el mismo creer supone una cierta cogitación, como indica san Agustín[117]; la cogitación es un acto de la facultad cognitiva; la fe también se llama —en cierto modo— ciencia y visión, como se indicó antes[118], todo lo cual pertenece a la facultad cognitiva.

Otros[119] dicen que la fe está en el entendimiento, pero en el práctico porque llaman entendimiento práctico al que inclina el afecto o al que sigue al afecto o el que inclina a obrar, y estas tres cosas se encuentran en la fe, pues por el afecto uno se inclina a la fe, ya que creemos porque queremos; además el mismo afecto sigue a la fe en cuanto el acto de fe

naturaliter reprobabilis esse, est in affectiva; ergo fides qua probatur sive asseritur id quod videtur rationi improbabile esse erit in cognoscitiva.

RESPONSIO. Dicendum quod circa hanc quaestionem multipliciter aliqui opinati sunt. Quidam enim dixerunt fidem esse in utraque vi, scilicet affectiva et cognitiva; quod nullo modo potest esse si intelligatur quod in utraque sit ex aequo: unius enim habitus oportet esse unum actum, nec potest esse unus actus ex aequo duarum potentiarum: unde dicunt quidam eorum quod est principaliter in affectiva. Sed istud non videtur esse verum cum ipsum credere cogitationem quamdam importet, ut patet per Augustinum; cogitatio autem est actus cognitivae; fides etiam scientia et visio quodammodo dicitur, ut supra dictum est, quae omnia ad cognitivam pertinent.

Alii autem dicunt quod fides est in intellectu, sed practico quia practicum intellectum dicunt esse ad quem inclinat affectio vel quem affectio sequitur vel qui ad opus inclinat; quae tria inveniuntur in fide: nam ex affectione quis inclinatur ad fidem, credimus enim quia volumus; ipsa etiam affectio fidem sequitur secundum quod actus

---

[114] Santo Tomás es el primero en la historia de la teología que indica que el intelecto especulativo es el sujeto de la virtud de la fe. Estamos ante una cuestión discutida en la época (tal como ya hemos indicado en nuestra Introducción). Esto resulta patente ante la cantidad de autores a los que Tomás rebate: «unos dicen... alguno dice... otros dicen» (ver las referencias a estos autores en las notas siguientes). Quizás la pregunta que entonces cabría es: ¿cuál es el papel del amor en el acto de fe, puesto que en él interviene la voluntad, tal como Sto. Tomás afirma repetidamente? El objeto de la fe es la Verdad, y el sujeto de la verdad es el entendimiento, aunque en el caso de la fe esté movido por la voluntad. Se trata de una Verdad que se hace querer, una *veritas affectiva*, apetecible. Al situar el afecto dentro de la fe, Tomás rompe el esquema aristotélico, pero se mantiene en un riguroso intelectualismo.

[115] Cf. FELIPE EL CANCILLER, *Summa de bono* «dicendum est ergo de fide quod in libero arbitrio est et quantum ad partem quae est ratio et quantum ad voluntatem» (ms. Vat. lat. 7669, f.81rb).

[116] Cf. HUGO DE SAN VÍCTOR, *De sacramentis* I p.X c.3 (ML 176,331). Cf. también ALBERTO MAGNO, *Super Sent.* III d.23 a.1.

[117] Al respecto, véase artículo 1 nota 2.

[118] En artículo 2 ad 15.

[119] Por ejemplo, ALBERTO MAGNO, *Super Sent.* III d.23 a.1. Cf. también BUENAVENTURA, *Super Sent.* III d.23 a.1 c.2, donde se aduce similar opinión.

genera de algún modo el acto de caridad[120]; y también ordena a obrar, pues *la fe obra por el amor*[121] (Gál 5,6). Pero ésos parecen no entender qué es el entendimiento práctico[122]. El entendimiento práctico es lo mismo que el entendimiento operativo, de ahí que la mera tendencia a la obra hace que cualquier entendimiento sea práctico[123]; ahora bien, la relación al afecto, sea antecedente sea consecuente, no lo sitúa fuera del género de entendimiento especulativo, pues si uno no se aficionara a la contemplación misma de la verdad, nunca encontraría el deleite en el acto del entendimiento especulativo, lo cual va contra el Filósofo en *X Ethicorum*[124] que dice que el deleite más puro consiste en el acto especulativo. Tampoco cualquier relación a la acción hace que el entendimiento sea práctico, porque una simple especulación puede suponer para alguno una remota ocasión de hacer algo, como el filósofo que discurre que el alma es inmortal y de ahí como de una causa remota encuentra ocasión para actuar; pero al entendimiento práctico le conviene ser regla próxima de actuación puesto que de ahí se considera lo que es realizable y las razones de obrar o la causa de la obra. No obstante, sabemos que el objeto de la fe no es la verdad realizable sino la verdad increada, respecto a la cual sólo puede darse el acto del entendimiento especulativo; luego la fe está en el entendimiento especulativo aunque la fe sea ocasión remota de actuar o hacer algo, y no se le atribuye a ella actuar sino mediante el amor[125].

fidei generat quodam modo caritatis actum; ipsa etiam ad opus dirigit, nam «fides per dilectionem operatur», Gal. V. Sed hi non videntur intelligere quid sit intellectus practicus. Intellectus enim practicus idem est quod intellectus operativus, unde sola extensio ad opus facit aliquem intellectum esse practicum; relatio autem ad affectionem vel antecedentem vel consequentem non trahit ipsum extra genus speculativi intellectus: nisi enim aliquis ad ipsam speculationem veritatis afficeretur, nunquam in actu intellectus speculativi esset delectatio, quod est contra Philosophum in X Ethicorum qui ponit purissimam delectationem esse in actu speculativi. Nec quaelibet relatio ad opus facit intellectum esse practicum quia aliqua simplex speculatio potest esse alicui remota occasio aliquid operandi, sicut philosophus speculatur animam esse immortalem et exinde sicut a causa remota sumit occasionem aliquid operandi; sed intellectum practicum oportet esse proximam regulam operis utpote quo consideretur ipsum operabile et rationes operandi sive causae operis. Constat autem quod obiectum fidei non est verum operabile sed verum increatum in quod non potest esse nisi actus intellectus speculativi; unde fides est in intellectu speculativo quamvis fides sit ut occasio remota aliquid operandi, unde etiam sibi non attribuitur operatio nisi mediante dilectione.

---

[120] *Glossa interlin.*, como se dirá en artículo 5 nota 134.

[121] Cf. más arriba, en artículo 3 nota 91.

[122] Alberto Magno y Buenaventura (ver nota 119) buscan una solución intermedia, de compromiso, al decir que siendo la fe una verdad afectiva habría que situarla en el entendimiento práctico, en el que se combinarían inteligencia y afectividad. Santo Tomás rechaza esta solución y aplica al servicio de la teología una máxima aristotélica: *intellectus speculativus extensione fit practicus*, al afirmar que la mera tendencia a la obra (*sola extensio ad opus*) hace que cualquier entendimiento sea práctico (cf. M. D. Chenu, *La foi dans l'intelligence* [Du Cerf, París 1964] p.110).

[123] Cf. Aristóteles, *Ethic.* VI 10 (1144a31); ibíd. VII 8 (1151a16), según la indicación de Tomás de Aquino, *De verit.* q.2 a.8.

[124] *Ethic.* X 10 (1177a23).

[125] La fe tiene consecuencias prácticas, pero es, ante todo, adhesión a la Verdad revelada.

Hay que saber que está en el entendimiento especulativo no absolutamente sino en cuanto se subordina al imperio de la voluntad, como también la templanza está en el concupiscible en cuanto de algún modo participa de la razón. Ahora bien, si se requiere para la bondad del acto de una potencia que esa potencia se subordine a alguna potencia superior siguiendo su imperio, no se requiere solamente que la potencia superior sea perfecta en cuanto a que impere o dirija rectamente, sino también en que la inferior obedezca con prontitud; de ahí que quien posea una recta razón pero un concupiscible indócil no tendrá la virtud de la templanza porque es atacado por las pasiones aunque no se desvíe, y así no produce el acto de la virtud fácilmente y con placer[126], lo cual se exige para la virtud; pero para que exista la templanza conviene que el mismo concupiscible esté como hábito perfecto de modo que sin ninguna dificultad se subordine a la voluntad, y según esto se dice que el hábito de la templanza está en el concupiscible. Y, del mismo modo, para que el entendimiento se someta con prontitud al imperio de la voluntad, conviene que exista un hábito en el mismo entendimiento especulativo, y éste es el hábito de la fe infuso por Dios.

RESPUESTAS A LOS ARGUMENTOS. 1. En cuanto al primer argumento hay que decir que aquella palabra de san Agustín ha de entenderse respecto a las virtudes morales, de las que allí habla; puede decirse también que trata de las virtudes en cuanto a su forma que es la caridad.

2. Hay que decir que la perfección de la parte cognoscitiva está en que obedezca a la voluntad que se une a Dios.

3. En el tercer argumento san Agustín hablaba del acto de la fe que algunos dicen que está en la voluntad no como en su sujeto sino como en su causa, o sea en cuanto está bajo el imperio de la voluntad.

Sciendum tamen quod non est in intellectu speculativo absolute sed secundum quod subditur imperio voluntatis, sicut etiam et temperantia est in concupiscibili secundum quod participat aliqualiter rationem. Cum enim ad bonitatem actus alicuius potentiae requiratur quod illa potentia subdatur alicui potentiae superiori sequendo eius imperium, non solum requiritur quod potentia superior tantum sit perfecta ad hoc quod recte imperet vel dirigat, sed etiam inferior ad hoc quod prompte oboediat; unde ille qui habet rationem rectam sed concupiscibilem indomitam non habet temperantiae virtutem quia infestatur passionibus quamvis non deducatur, et sic non facit actum virtutis faciliter et delectabiliter, quod exigitur ad virtutem, sed oportet ad hoc quod temperantia insit quod ipsamet concupiscibilis sit per habitum perfecta ut sine aliqua difficultate voluntati subdatur; et secundum hoc habitus temperantiae dicitur esse in concupiscibili; et similiter (oportet), ad hoc quod intellectus prompte sequatur imperium voluntatis, quod sit aliquis habitus in ipso intellectu speculativo, et hic est habitus fidei divinitus infusus.

1. Ad primum ergo dicendum quod verbum illud Augustini intelligitur de virtutibus moralibus, de quibus ibi loquitur; vel potest dici quod loquitur de virtutibus quantum ad formam earum, quae est caritas.

2. Ad secundum dicendum quod in hoc quaedam perfectio cognitivae est ut voluntati obtemperet Deo inhaerenti.

3. Ad tertium dicendum quod Augustinus loquitur de actu fidei qui quidem dicitur esse in voluntate non sicut in subiecto sed sicut in causa, in quantum est a voluntate imperatus.

---

[126] VICTORINUS, *Explan. in Rhetoricam Ciceronis* I c.25 (ed. C. Halm p.218), como refiere TOMÁS DE AQUINO, *In Sent.* 3 d.23 q.1 a.4 qla.2 obi.1. Cf. también *Summa Alberti* I tr.2 q.8 m.1.

4. Lo mismo se responde al cuarto argumento.

5. Que la disposición y el hábito estén en el mismo sujeto no es necesario más que cuando la misma disposición produce el hábito, como se manifiesta en los miembros del cuerpo, en el cual por la disposición de un miembro se proporciona algún efecto en otro miembro; e igualmente en las potencias del alma porque de la buena disposición de la fantasía se sigue la perfección del conocer en el entendimiento.

6. Se llama acto de la voluntad no sólo al que la voluntad produce, sino también al que la voluntad impera, y por eso en ambos puede consistir el mérito, como se observa en lo dicho [127].

7. No puede haber un hábito que esté en dos potencias por igual, pero puede estar en una en cuanto ordenada a la otra; y así ocurre con la fe.

Artículo 5

¿La caridad es la forma de la fe? [128]

El artículo quinto averigua si la forma de la fe es la caridad [129].

Y parece que no por lo siguiente.

Argumentos. 1. De dos cosas que son opuestas no puede una ser forma de la otra; pero la fe y la caridad se distinguen por oposición [130]; luego la caridad no es la forma de la fe.

4. Et similiter dicendum ad quartum.

5. Ad quintum dicendum quod in eodem esse dispositionem et habitum non est necesse nisi quando ipsa dispositio fit habitus, sicut patet in membris corporis in quo ex dispositione unius membri relinquitur aliquis effectus in alio membro; et similiter in viribus animae quia ex bona dispositione phantasiae sequitur perfectio cognitionis in intellectu.

6. Ad sextum dicendum quod actus voluntatis dicitur esse non solum quem voluntas elicit, sed etiam quem voluntas imperat; et ideo in utroque meritum consistere potest, ut ex dictis patet.

7. Ad septimum dicendum quod duarum potentiarum non potest esse unus habitus ex aequo, sed potest esse unius secundum quod habet ordinem ad aliam; et sic est de fide.

Articulus quintus

Quinto quaeritur utrum fidei forma sit caritas.

Et videtur quod non.

1. Eorum enim quae ex opposito dividuntur non potest esse unum forma alterius; sed fides et caritas ex opposito dividuntur; ergo caritas non est forma fidei.

---

[127] Por lo dicho anteriormente en el artículo 3.

[128] Lugares paralelos: *Summa* 2-2 q.4 a.3; *In Sent.* 3 d.23 q.3 a.1 qla.1.

[129] Sobre el sentido del término forma y en general sobre todo el artículo, recuerdo lo dicho en el último apartado de mi Introducción sobre los contenidos de estos artículos.

[130] La fe se dirige a la verdad, la caridad al bien. La verdad es considerada por la fe como «no vista», y esto es esencial a la fe. La caridad considera el bien como poseído, imperfectamente en este mundo y de forma plena y perfecta en el cielo.

2. Pero cabría responder que consideradas en sí mismas se dividen por oposición; no obstante en cuanto se ordenan a un mismo fin el cual merecen con sus actos, así la caridad puede ser forma de la fe. —Por el contrario, entre las causas dos de ellas son extrínsecas, o sea el agente y el fin, y otras dos intrínsecas, o sea la forma y la materia. Dos seres diversos pueden convenir en un principio extrínseco, pero no por eso convienen en un principio intrínseco; luego porque la fe y la caridad se ordenen a un mismo fin no puede decirse que la caridad sea forma de la fe.

3. Pero cabría responder que la caridad no es la forma intrínseca de la fe, sino la extrínseca, como es la causa ejemplar. —Por el contrario, la copia recibe la especie de su modelo ejemplar, por lo que san Hilario[131] dice que *la imagen es una especie no distinta de la cosa imaginada*; pero la fe no recibe la especie de la caridad, luego la caridad no puede ser forma ejemplar de la fe.

4. Toda forma es sustancial o es accidental o es ejemplar; pero la caridad no es forma sustancial de la fe porque pertenecería a su integridad, ni su forma accidental porque así la fe sería más noble que la caridad como el sujeto lo es respecto al accidente, ni tampoco ejemplar porque así la caridad podría darse sin la fe como el ejemplar se da sin su copia; luego la caridad no es la forma de la fe.

5. El premio corresponde al mérito; pero el premio consiste principalmente en tres dones, es decir en la visión[132] la cual sucede a la fe, en la tenencia o posesión que sucede a la esperanza, en la fruición que corresponde a la caridad; ahora bien, se dice que el premio consiste principalmente en la visión, por lo que dice san Agustín[133] que *la visión*

2. Sed dicebat quod secundum se consideratae ex opposito dividuntur; prout autem ordinantur ad unum finem quem suis actibus merentur, sic caritas est forma fidei. —Sed contra, inter causas duae causae sunt extrinsecae, scilicet agens et finis, duae vero intrinsecae, scilicet forma et materia; possunt autem duo ad invicem diversa convenire in uno principio extrinseco, non autem propter hoc conveniunt in uno principio intrinseco; ergo ex hoc quod fides et caritas ordinantur in unum finem, non potest esse quod caritas sit forma fidei.

3. Sed dicebat quod caritas non est forma fidei intrinseca, sed extrinseca, quasi exemplaris. —Sed contra, exemplatum recipit speciem ab exemplari, unde Hilarius dicit quod «imago est rei ad quam imaginatur species indifferens»; sed fides non recipit speciem caritatis; ergo caritas non potest esse forma exemplaris fidei.

4. Praeterea, forma omnis vel est substantialis vel accidentalis vel exemplaris; sed caritas non est forma substantialis fidei quia sic esset de integritate eius, nec iterum forma accidentalis quia sic fides esset nobilior caritate sicut subiectum accidente, nec iterum exemplaris quia sic caritas posset esse sine fide sicut exemplar sine exemplato; ergo caritas non est forma fidei.

5. Praeterea, praemium respondet merito; sed praemium consistit principaliter in tribus dotibus, scilicet in visione quae succedet fidei, tentione quae succedet spei, fruitione quae respondet caritati; sed praemium principaliter dicitur consistere in visione, unde dicit Augustinus quod «visio est tota merces»; ergo et meritum (sicut)

---

[131] *De Synodis* n.13 (ML 10,490B). Repítese literalmente en *Summa fr. Alexandri* I pars n.413 (p.603).

[132] Cf. BUENAVENTURA, *Super Sent. IV* d.49 p.1 q.5; cf. también TOMÁS DE AQUINO, *In Sent.* 1 d.1 q.1 a.1.

[133] *De Trinitate* I c.9 (ML 42,833; BAC V 164), como indica TOMÁS en *De verit.* q.13 a.3 ad 8; q.18 a.1 sed contra 1. Lo repite literalmente GUILLERMO ALTISSIOD., *Summa aurea* II tr.3 c.1 (f.42rb); AGUSTÍN, *Enarr. In Ps.* XC 16 sermón 2 (ML 37,1170).

es toda la merced; luego el mérito como premio debe atribuirse a la fe, y así, en cuanto se ordena a merecer, la fe parece ser la forma de la caridad más que lo contrario.

6. La perfección de un único perfectible es una sola; pero la forma de la fe es la gracia; luego su forma no es la caridad, ya que la caridad no es lo mismo que la gracia.

7. Por otra parte, sobre aquello de Mateo 1,2 *Abrahán engendró a Isaac* ... etc., dice la glosa [134]: la fe engendra a la esperanza y la esperanza a la caridad, lo cual se entiende en cuanto al acto, no en cuanto al hábito, y por eso el acto de la caridad depende del acto de la fe. Pero la forma no depende de aquel del que es forma, sino al contrario; luego la caridad no es la forma de la fe en cuanto se ordena al acto meritorio.

8. Los hábitos se distinguen por sus objetos [135]; pero los objetos de la fe y de la caridad son distintos, es decir la verdad y el bien; luego ambos hábitos se han de distinguir formalmente. Pero todo acto lo es por su forma [136], luego los actos de estos hábitos también son diversos, e, igualmente, en orden al acto tampoco la caridad puede ser forma de la fe.

9. La caridad sería forma de la fe en cuanto diera forma a la fe, pues si la caridad no da forma a la fe a no ser por orden al acto, la caridad no será forma de la fe sino del acto de fe.

10. En la Primera a los Corintios 13,13 dice el Apóstol: *Ahora permanecen la fe, la esperanza, la caridad, estas tres*; aquí la fe, la esperanza y la caridad se dividen por oposición; tengamos en cuenta que parece que se habla de la fe formada, puesto que la fe informe no se considera virtud, como se dirá [137]. Luego la fe formada se contrapone a la caridad, por lo cual no puede ser la caridad forma de la fe.

praemium debent attribui fidei, et ita secundum quod ordinantur ad merendum magis videtur fides esse forma caritatis quam e converso.

6. Praeterea, unius perfectibilis una est perfectio; sed fidei forma est gratia; ergo non est eius forma caritas cum caritas non sit idem quod gratia.

7. Praeterea, Matth. I super illud: «Abraham genuit Isaac» etc., dicit glosa: fides spem et spes caritatem, quod intelligitur quantum ad actus non quantum ad habitus, ergo actus caritatis dependet ex actu fidei; sed forma non dependet ab eo cuius est forma, sed e converso; ergo caritas non est forma fidei secundum quod ordinantur ad actum meritorium.

8. Praeterea, habitus penes obiecta distinguuntur; sed obiecta fidei et caritatis sunt diversa, scilicet bonum et verum; ergo et habitus formaliter distinguuntur; sed omnis actus est a forma; ergo horum habituum diversi sunt actus, et ita etiam in ordine ad actum non potest esse quod caritas sit forma fidei.

9. Praeterea, secundum hoc caritas est forma fidei quod fidem informat; si igitur caritas non informat fidem nisi per ordinem ad actus, non erit caritas forma fidei sed actus fidei.

10. Praeterea, I Cor. XIII dicit Apostolus «Nunc autem manent fides, spes, caritas, tria haec»; ibi fides, spes et caritas ex opposito dividuntur; videtur autem quod loquatur de fide formata quia fides informis non ponitur esse virtus, ut dicetur; ergo fides formata contra caritatem dividitur; non ergo potest esse caritas fidei forma.

---

[134] *Glossa interlin.* allí mismo.

[135] ARISTÓTELES, *De anima* II 6 (415a18), como indica TOMÁS DE AQUINO en *De verit.* q.2 a.2 ad 2; *In Sent.* 1 d.48 a.2 obi.2; 2 d.38 a.4 obi.1.

[136] Cf. BOECIO, *De Trin.* c.2 (ML 64,1250B); ALANO DE INSULIS, *Regulae de sacra theologia* 14 (ML 210,629C), como dice TOMÁS en *De verit.* q.1 a.10 obi.4.

[137] Más adelante, en el artículo 6.

11. Para un acto de virtud se requiere que sea recto y que sea voluntario; pero, del mismo modo que el principio del acto voluntario es la voluntad, así el principio del acto recto es la razón; luego, como para el acto de virtud se requiere lo que depende de la voluntad, del mismo modo también lo que depende de la razón. Y así la caridad, que está en la voluntad, es forma de las virtudes, e igualmente la fe, que está en la razón; y por tanto no debe decirse que una sea forma de la otra.

12. Algo es vivificado y es formado por un mismo elemento; pero la vida espiritual se atribuye a la fe, como se ve en Habacuc, cap. 2, *el justo vive por la fe*[138]; luego la formación de las virtudes se debe atribuir más a la fe que a la caridad.

13. En quien está en gracia, el acto de la fe se considera formado; pero es posible que el acto de fe de tal persona no esté ordenado a la caridad, luego el acto de fe puede no estar formado por la caridad, y por ello no parece que, en orden al acto, la caridad sea forma de la fe.

POR EL CONTRARIO está lo siguiente. 1. La forma de la fe ha de ser aquello sin lo cual la fe quedaría informe[139]. Pero la fe sin la caridad queda informe; luego la caridad es la forma de la fe.

2. San Ambrosio[140] dice que *la caridad es madre de todas las virtudes, que las informa a todas.*

3. Se dice que una virtud está formada en cuanto puede producir actos meritorios; pero ningún acto puede ser meritorio y aceptado por Dios si no procede del amor; luego la caridad es forma de todas las virtudes.

11. Praeterea, ad actum virtutis requiritur quod sit rectus et quod sit voluntarius; sed sicut voluntarii actus principium est voluntas, ita recti actus principium est ratio; ergo, sicut ad actum virtutis requiritur id quod est voluntatis, ita id quod est rationis; et ita sicut caritas quae est in voluntate est forma virtutum, ita et fides quae est in ratione; et ita unum non debet dici forma alterius.

12. Praeterea, ab eodem aliquid vivificatur et formatur; sed vita spiritualis attribuitur fidei, ut patet Hab. II «Iustus autem meus ex fide vivit»; ergo et formatio virtutum magis debet attribui fidei quam caritati.

13. Praeterea, in eo qui habet gratiam, actus fidei formatus est; sed possibile est actum fidei talis hominis nullum habere ad caritatem ordinem; ergo actus fidei potest esse formatus non per caritatem, et ita non videtur quod etiam in ordine ad actum caritas sit forma fidei.

SED CONTRA. 1. Illud est forma fidei sine quo fides est informis; sed fides sine caritate est informis; ergo caritas est forma fidei.

2. Praeterea, Ambrosius dicit, quod «caritas est mater omnium virtutum quae omnes informat».

3. Praeterea, secundum hoc aliqua virtus dicitur esse formata quod actum meritorium elicere potest; sed nullus actus potest esse meritorius et Deo acceptus nisi ex amore procedat; ergo caritas est omnium virtutum forma.

---

[138] Mejor Heb 10,38; cf. Hab 2,4.

[139] Aparece aquí una distinción, fe informe y fe formada, de la que Sto. Tomás tratará en los dos artículos siguientes.

[140] Según dice PEDRO LOMBARDO, *Lib. Sent.* III d.23 q.3; cf. PS.-AMBROSIUS, *Super I Cor* 8,2 (ML 17,239A).

4. Aquello por lo que algo obtiene eficacia de obrar es su forma; pero la fe tiene eficacia de obrar por la caridad, según Gál 5,6, *la fe obra por la caridad*[141]; por lo tanto la caridad es la forma de la fe.

RESPUESTA. Hemos de decir que sobre esta cuestión existen varias opiniones. Algunos[142] dijeron que la gracia misma es la forma de la fe y de las demás virtudes, y no alguna otra virtud, a no ser en cuanto dicen que la gracia es lo mismo que la virtud. Pero esto no puede ser así, bien porque la gracia y la virtud difieren en su esencia, bien solamente por la razón de que la gracia afecta a la esencia del alma y la virtud a la potencia. Aunque la esencia sea la raíz de todas las potencias, sin embargo no todas las potencias fluyen igualmente de la esencia, ya que algunas potencias son naturalmente anteriores y mueven a las demás. De ahí también conviene que los hábitos que se encuentran en facultades inferiores se formen por hábitos que estén en las superiores, y así el formar a las virtudes inferiores debe ser tarea de alguna virtud superior, y no inmediatamente de la gracia. Por tanto comúnmente se dice que la caridad, como principal de las virtudes, es la forma de las demás virtudes, no sólo en cuanto es lo mismo que la gracia[143] o tiene la gracia inseparablemente incorporada, sino también por lo que es en sí misma la caridad[144]. Y por eso decimos que es también forma de la fe.

El modo como la fe es formada por la caridad se ha de entender como ahora veremos. Cuando los principios agentes o motores son dos, ordenados mutuamente, lo que en el efecto procede del agente superior es

4. Praeterea, id a quo res habet efficaciam operandi est forma eius; sed fides habet efficaciam operandi a caritate quia «fides per dilectionem operatur», Gal. V; ergo caritas est forma fidei.

RESPONSIO. Dicendum quod circa hanc quaestionem sunt diversae opiniones. Quidam enim dixerunt quod ipsa gratia est forma fidei et aliarum virtutum, non autem aliqua alia virtus nisi quatenus ponunt gratiam esse idem per essentiam cum virtute; sed hoc esse non potest: sive enim gratia et virtus per essentiam differant sive ratione tantum, gratia ad essentiam animae respicit, virtus autem ad potentiam; quamvis autem essentia sit radix omnium potentiarum, tamen non ex aequo omnes potentiae ab essentia fluunt cum quaedam potentiae sint naturaliter aliis priores, et alias moveant; unde etiam oportet quod habitus qui sunt in inferioribus viribus formentur per habitus qui sunt in superioribus, et sic ab aliqua virtute superiori debet esse inferiorum virtutum formatio, non a gratia immediate. Unde quasi communiter dicitur quod caritas, quasi praecipua virtutum, sit aliarum virtutum forma, non solum in quantum vel est idem quod gratia vel habet gratiam inseparabiliter annexam, sed etiam ex hoc ipso quod est caritas, et sic etiam fidei forma dicitur esse.

Quomodo autem fides per caritatem formetur sic intelligendum est. Quandocumque enim duo sunt duo principia moventia vel agentia ad invicem ordinata, illud quod in effectu est ab agente superiori est sicut formale, quod vero est ab inferiori agente

---

[141] Al respecto, ver la nota 91.

[142] PEDRO LOMBARDO, *Lib. Sent.* II d.27 c.6, como indica TOMÁS en *Suma de Teología* 2-2 q.110 a.3.

[143] PEDRO LOMBARDO, como en la nota anterior; «o tiene la gracia inseparablemente incorporada»: los editores de la edición Leonina de las obras de Sto. Tomás dicen no haber encontrado a quién puede referirse esta afirmación.

[144] Cf. ALBERTO, *Super Sent.* III d.27 a.3, y el mismo TOMÁS, *In Sent.* 3 d.27 q.2 a.4 sol.3.

lo formal, lo que procede del agente inferior es lo material. Y esto se observa tanto en las cosas naturales como en las morales: en el acto de la facultad nutritiva el agente primero es la naturaleza del alma y el agente instrumental el calor, como se dice en el II libro *De anima*[145]; lo que en la carne alimentada por la nutrición se debe al calor, como el crecimiento de los miembros o la robustez corporal, es material respecto a la especie de la carne que depende de la naturaleza del alma. También de forma parecida, cuando la razón ordena a las potencias inferiores, como la irascible y la concupiscible, en el hábito de la concupiscencia lo que procede del deseo, como la inclinación a usar algo placentero, es lo material de la templanza, pero el orden y la rectitud que proceden de la razón es su forma; y así ocurre en las demás virtudes morales, por lo que algunos filósofos llamaban ciencias a todas las virtudes, como aparece en el libro VI *Ethicorum*[146].

Ahora bien, ya que la fe está en el entendimiento en cuanto es movido y regido por la voluntad, lo que se refiere al conocimiento es lo material en la fe, pero lo formal lo recibe de la voluntad. Y, como la caridad es perfección de la voluntad, la fe es formada por la caridad y por la misma razón todas las demás virtudes tal como las considera el teólogo, o sea como principio de actos meritorios. Ningún acto puede ser meritorio si no es voluntario, como ya se dijo[147]; y así queda claro que todas las virtudes que el teólogo considera residen en las facultades del alma en cuanto son movidas por la voluntad.

RESPUESTAS A LOS ARGUMENTOS. 1. No debe entenderse que la caridad es forma de la fe como si formara parte de su esencia —pues no podría distinguirse de la fe—, sino en cuanto cierta perfección de la fe

est sicut materiale: et hoc patet tam in naturalibus quam in moralibus. In actu enim nutritivae potentiae est vis animae sicut agens primum, calor vero igneus sicut agens instrumentale, ut dicitur in II de anima; quod autem in carne quae generatur per nutritionem est ex parte caloris ignei, utpote aggregatio partium vel siccitas aut aliquid huiusmodi, est materiale respectu speciei carnis quae est ex vi animae. Similiter etiam cum ratio inferioribus potentiis imperet, utpote irascibili et concupiscibili, in habitu concupiscibilis id quod est ex parte concupiscibilis, utpote pronitas quaedam ad utendum aliqualiter concupiscibilibus, est quasi materiale in temperantia; ordo vero qui est rationis et rectitudo est quasi forma eius; et sic est etiam in aliis virtutibus moralibus: unde quidam philosophi omnes virtutes scientias appellabant, ut dicitur in VI Ethicorum. Cum igitur fides sit in intellectu secundum quod est motus et imperatus a voluntate, id quod est ex parte cognitionis est quasi materiale in ipsa, sed ex parte voluntatis accipienda est sua formatio. Et ita, cum caritas sit perfectio voluntatis, a caritate fides informatur et eadem ratione omnes aliae virtutes prout a theologo considerantur, prout scilicet sunt principia actus meritorii. Non autem potest aliquis actus esse meritorius nisi sit voluntarius, ut supra dictum est; et sic patet quod omnes virtutes quas theologus considerat sunt in viribus animae prout sunt a voluntate motae.

1. Ad primum igitur dicendum quod non dicitur esse forma fidei caritas per modum quo forma est pars essentiae —sic enim contra fidem dividi non posset—, sed

[145] *De anima* II 8 (416a9ss) y AVERROES allí mismo comm.40 y 41 (VI 1 71).
[146] *Ethic.* VI 11 (1144b29).
[147] En el artículo 3.

se consigue por la caridad. De modo parecido, en el universo los elementos superiores se encuentran como forma de los inferiores, el aire del agua, el agua de la tierra. Así lo dice el IV libro de los *Físicos*[148].

2. Por lo mismo se responde al segundo argumento.

3. El modo por el que decimos que la caridad es forma se aproxima a aquel por el que decimos que el ejemplar es forma, porque lo que en la fe hay de perfección se debe a la caridad, de tal modo que la caridad lo posee esencialmente, pero la fe y las demás virtudes participadamente.

4. El hábito mismo de la caridad, al no ser intrínseco a la fe, no puede considerarse ni forma sustancial ni forma accidental de ella; pero puede de algún modo ser su forma ejemplar. Y no conviene que la caridad pueda darse sin la fe: la caridad no es ejemplar de la fe en lo que resulta esencial de la fe —la fe precede a la caridad en la fase de conocimiento que tiene la fe—, sino únicamente en lo que afecte a su perfección. Y así nada prohíbe que la fe sea, en cierto aspecto, anterior a la caridad, que la caridad no pueda darse sin ella, y, en otro aspecto, sea ejemplar de la fe a la que siempre forma y siempre tiene presente; sin embargo lo que queda en la fe de la caridad es intrínseco a la fe, y más adelante se dirá[149] cómo esto resulta accidental o sustancial a la fe.

5. La voluntad y el entendimiento se preceden mutuamente de manera diversa: el entendimiento precede a la voluntad en la fase de recepción, pues para que algo mueva a la voluntad conviene que sea recibido antes en el entendimiento, como se muestra en el III libro *De anima*[150]; pero en el mover o el obrar, la voluntad es anterior porque toda acción o movimiento ocurre por la intención del bien, y de ahí que se diga[151]

in quantum aliquam perfectionem fides a caritate consequitur; sicut etiam in universo elementa superiora dicuntur esse ut forma inferiorum, ut aer aquae et aqua terrae, u' dicitur in IV Physicorum.

2. Et per hoc patet responsio ad secundum.

3. Ad tertium dicendum quod modus quo caritas dicitur forma appropinquat ad modum illum quo exemplar formam dicimus, quia id quod est perfectionis in fide a caritate deducitur, ita quod caritas habeat illud essentialiter, fides vero et ceterae virtutes participative.

4. Ad quartum dicendum quod ipse habitus caritatis, cum non sit intrinsecus fidei, non potest dici neque forma substantialis neque accidentalis eius; potest autem aliquo modo dici exemplaris forma. Nec tamen oportet quod caritas sine fide esse possit: non enim fides exemplatur a caritate secundum id quod est fides —sic enim fides caritatem praecedit ex parte eius quod cognitionis est in fide—, sed solum secundum hoc quod est perfecta. Et sic nihil prohibet ut fides quantum ad aliquid sit prior caritate, ut sine ea caritas esse non possit, et quantum ad aliud sit exemplar fidei quam semper format utpote semper sibi praesentem; sed id quod ex caritate in fide relinquitur est fidei intrinsecum, et hoc quomodo sit fidei accidentale vel substantiale infra dicetur.

5. Ad quintum dicendum quod voluntas et intellectus diversimode invicem se praecedunt; intellectus enim praecedit voluntatem in via receptionis: ad hoc enim quod aliquid voluntatem moveat oportet quod prius in intellectu recipiatur, ut patet in III De anima; sed in movendo sive agendo voluntas est prior quia omnis actio vel motus

---

[148] *Phys.* IV 8 (212b35).

[149] En el artículo 6.

[150] *De anima* III 15 (433b11).

[151] Ps.-Anselmus (Eadmerus), *De similitudinibus* c.2 (ML 159,605C), como dice Tomás en *De verit.* q.10 a.2 ad 4.

que a todas las facultades inferiores las mueve la voluntad cuyo objeto propio es el bien en razón de bien. Por otro lado, el premio se considera en cuanto a la recepción, mientras que el mérito en cuanto a la acción, y por eso todo el premio se atribuye principalmente al entendimiento, y se dice lo de 'la visión es toda la merced' porque se inicia la merced en el entendimiento y se consuma en el afecto; no obstante el mérito se atribuye a la caridad porque quien primero mueve a realizar obras meritorias es la voluntad a la que perfecciona la caridad.

6. En un mismo orden es imposible que sean varias las perfecciones de un solo ser; así pues, la gracia es la perfección primera de las virtudes, pero la caridad es, por decirlo así, su perfección próxima.

7. El acto de la fe que precede a la caridad es un acto imperfecto que espera la perfección que le confiere la caridad; pues, como ya se dijo, la fe es en cierto aspecto anterior a la caridad y en otro aspecto posterior a ella.

8. La objeción del argumento octavo proviene de considerar el acto de la fe en cuanto tal, y no del acto en cuanto es perfeccionado por la caridad.

9. Cuando una facultad superior es perfecta, algo de su perfección se transmite a la inferior; y de ese modo, como la caridad reside en la voluntad, su perfección redunda de algún modo en el entendimiento, y así la caridad informa no sólo al acto de fe sino también a la misma fe.

10. Se advierte que el Apóstol con esas palabras habla de estos hábitos no refiriéndose a ellos como virtudes, sino más bien en cuanto son dones o perfecciones, pues en el mismo contexto hace mención de la profecía y de otras gracias 'gratis dadas' que no se consideran virtudes. Si se habla de ellas en cuanto son unas virtudes, tampoco sirve el argumento: puede ocurrir que de dos que se contraponen por oposición uno

est ex intentione boni, et inde est quod voluntas omnes inferiores vires movere dicitur cuius obiectum proprium est bonum sub ratione boni. Praemium autem dicitur per modum receptionis, sed meritum per modum actionis; et inde est quod totum praemium principaliter attribuitur intellectui, et dicitur 'visio tota merces' quia inchoatur merces in intellectu et consumatur in affectu; meritum autem attribuitur caritati quia primum quod movet ad operandum opera meritoria est voluntas quam caritas perficit.

6. Ad sextum dicendum quod plures esse perfectiones unius rei eodem ordine est impossibile; gratia autem est sicut perfectio prima virtutum, sed caritas sicut perfectio proxima.

7. Ad septimum dicendum quod actus fidei qui caritatem praecedit est actus imperfectus a caritate perfectionem expectans: fides enim quantum ad aliquid est prior caritate et quantum ad aliquid posterior, ut dictum est.

8. Ad octavum dicendum quod obiectio illa procedit de actu fidei qui est secundum se, non prout est a caritate perfectus.

9. Ad nonum dicendum quod quando superior vis perfecta est, ex eius perfectione relinquitur aliqua perfectio in inferiori; et sic cum caritas est in voluntate, eius perfectio aliquo modo redundat in intellectum, et sic caritas non solum actum fidei sed ipsam etiam fidem format.

10. Ad decimum dicendum quod Apostolus in verbis illis videtur loqui de istis habitibus, non attendens in eis rationem virtutis, sed magis quod sunt quaedam dona et perfectiones; unde in eadem contextione sermonis facit mentionem de prophetia et quibusdam aliis gratiis datis gratis quae virtutes non ponuntur. Si tamen de eis (loquitur) in quantum sunt virtutes quaedam, adhuc ratio non sequitur: contingit enim aliqua ex opposito dividi quorum tamen unum est alterius causa vel perfectio, sicut motus localis

de ellos sea causa y perfección del otro, como el movimiento local se distingue de otros movimientos y es causa de ellos; igualmente la caridad se distingue frente a otras virtudes aunque sea su forma.

11. Caben dos consideraciones de la razón: una en sí misma, otra en cuanto rige a las potencias inferiores. En cuanto rige a las potencias inferiores es perfeccionada por la prudencia, y de ahí resulta que todas las demás virtudes morales que perfeccionan potencias inferiores son formadas por la prudencia como su forma próxima. Pero la fe perfecciona a la razón considerada en sí misma en cuanto es contemplativa de la verdad; luego a ella no le corresponde formar a las virtudes inferiores, sino que la forme la caridad, como forma a otras, e incluso a la prudencia en cuanto la misma prudencia, a causa del fin que es objeto de la caridad, se ordena racionalmente respecto a lo que corresponde a ese fin.

12. Hemos de decir que el que algo común se atribuya a algo específico puede suceder de dos maneras: o porque le conviene perfectamente, como atribuimos el conocer al entendimiento, o porque se encuentra en él inicialmente, como el vivir se atribuye al alma vegetativa, tal como se lee en el I libro *De anima* [152], porque en sus actos aparece la vida inicial. Así pues, la vida espiritual se atribuye a la fe porque comienza en su acto, aunque su complemento esté en la caridad, y por eso ella es la forma de las demás virtudes.

13. Hay que decir que en quien tiene caridad no puede darse un acto de virtud que no sea formado por la caridad: porque, o ese acto está ordenado al fin debido, y eso no puede suceder sin la caridad en quien posee caridad, o no está ordenado al fin debido, y entonces no sería un acto de virtud. Por tanto, no puede ser que el acto de fe esté formado por la gracia y no por la caridad, porque la gracia no está ordenada al acto si no es por la caridad.

dividitur contra alios motus cum tamen sit causa eorum; et sic caritas contra alias virtutes dividitur quamvis sit forma earum.

11. Ad undecimum dicendum quod ratio potest dupliciter considerari: uno modo secundum se, alio modo secundum quod regit inferiores vires. In quantum igitur est inferiorum virium regitiva perficitur per prudentiam, et inde est quod omnes aliae virtutes morales quibus inferiores vires perficiuntur, per prudentiam formantur sicut per proximam formam. Sed fides perficit rationem in se consideratam prout est speculativa veri; unde eius non est formare inferiores virtutes, sed formari a caritate quae etiam alias format, et ipsam prudentiam in quantum ipsa etiam prudentia propter finem qui est caritatis obiectum, circa ea quae sunt ad finem ratiocinatur.

12. Ad duodecimum dicendum quod aliquid commune attribuitur alicui specialiter dupliciter: vel quia sibi perfectissime convenit, sicut si cognoscere attribuamus intellectui, vel quia in eo primo invenitur, sicut vivere attribuitur animae vegetabili, ut patet in I De anima, quia in actibus eius primo apparet vita. Vita ergo spiritualis attribuitur fidei quia in eius actu primo apparet, quamvis eius complementum sit in caritate, et ex hoc ipsa est forma aliarum virtutum.

13. Ad tertium decimum dicendum quod in habente caritatem non potest esse aliquis actus virtutis nisi a caritate formatus: aut enim actus ille erit in finem debitum ordinatus, et hoc non potest esse nisi per caritatem in habente caritatem, aut non est ordinatus in debitum finem, et sic non erit actus virtutis; unde non potest esse quod actus fidei sit formatus a gratia et non a caritate, quia gratia non habet ordinem ad actum nisi mediante caritate.

---

[152] Más correctamente en *De anima* II 7 (415a23), como dice TOMÁS en *De verit.* q.28 a.1 ad 5.

Artículo 6

¿Es virtud la fe informe? [153]

El artículo sexto examina si la fe informe es una virtud.
Parece que sí por lo siguiente.

Argumentos. 1. Aquello que la fe obtiene de la caridad no puede ser esencial a la fe misma, ya que sin ello puede darse la fe; pues bien, no por lo que es accidental le atribuimos a algo su género, luego la fe no pertenece al género de la virtud porque sea formada por la caridad, por lo cual es virtud sin la forma de la caridad.

2. A un vicio se le opone una virtud u otro vicio; ahora bien, a la infidelidad, que es un vicio, se le opone la fe informe no como vicio sino más bien como virtud, y así tenemos la misma conclusión que en el argumento anterior.

3. Podría responderse que la infidelidad se opone únicamente a la fe formada. —Por el contrario, conviene que se opongan los hábitos cuyos actos son opuestos; ahora bien, los actos de la fe informe y los de la infidelidad son opuestos, o sea, asentir y disentir; luego la fe informe se opone a la infidelidad.

4. Se entiende por virtud un hábito que perfecciona a una potencia; ahora bien, el entendimiento se perfecciona por la fe informe; luego ésta es una virtud.

5. Los hábitos infusos son más nobles que los hábitos adquiridos; pero los hábitos adquiridos como son los hábitos políticos, se consideran virtudes aún sin la caridad, según afirman los filósofos [154]; luego mucho más la fe, que siendo hábito no formado es hábito infuso, es una virtud [155].

Articulus sextus

Sexto quaeritur utrum fides informis sit virtus.

Et videtur quod sic.

1. Illud enim quod fides a caritate consequitur non potest esse ipsi fidei essentiale cum sine eo fides esse possit; sed per id quod est alicui accidentale non collocatur aliquid in genere; ergo fides per id quod est formata a caritate non collocatur in genere virtutis, ergo sine forma caritatis est virtus.

2. Praeterea, vitio nihil opponitur nisi virtus vel vitium; sed infidelitas, quae vitium est, opponitur fidei informi non ut vitio, ergo ut virtuti, et sic idem quod prius.

3. Sed dicebat quod infidelitas opponitur solum fidei formatae. —Sed contra, habitus oportet esse oppositos quorum sunt actus oppositi; sed fidei informis et infidelitatis sunt actus oppositi, scilicet assentire et dissentire; ergo fides informis infidelitati opponitur.

4. Praeterea, virtus nihil aliud esse videtur quam habitus alicuius potentiae perfectivus; sed per fidem informem intellectus perficitur; ergo est virtus.

5. Praeterea, habitus infusi sunt nobiliores habitibus acquisitis; sed habitus acquisiti, scilicet politici, dicuntur virtutes etiam sine caritate, sicut a philosophis ponuntur; ergo multo fortius fides quae est habitus informis, cum sit habitus infusus, virtus est.

---

[153] Lugares paralelos: *Summa* 2-2 q.4 a.5; *In Sent.* 3 d.23 a.1 qla.2.

[154] Macrobius (*Comment. in somn. Scipionis* I c.8 5), como dice Tomás, *In Sent.* 3 d.33 q.1 a.4 ad 2.

[155] El sentido del argumento es que la fe informe debería considerarse virtud por ser hábito infuso, que es más noble que el hábito adquirido, que sí es virtud según los filósofos.

6. Dice san Agustín[156] que, excepto la caridad, las demás virtudes pueden existir sin la gracia; luego también la fe informe que existe sin la gracia es una virtud.

POR EL CONTRARIO. 1. Todas las virtudes están conectadas, de modo que quien posee una las tiene todas, como dice san Agustín[157]; sin embargo la fe informe no está conectada con las otras; por lo tanto, no es virtud.

2. Ninguna virtud se encuentra en los demonios; pero la fe informe está en los demonios, pues «los demonios creen» (Sant 2,19); luego la fe informe no es una virtud.

RESPUESTA. Hablando con propiedad de la virtud, hay que decir que la fe informe no es una virtud. La razón es que una virtud es estrictamente un hábito capaz de producir un acto perfecto. Cuando un acto depende de dos potencias, no puede llamarse perfecto si no aparece la perfección en ambas potencias, y esto se ve tanto en las virtudes morales como en las intelectuales.

El conocimiento de las conclusiones exige dos cosas, es decir comprender los principios y deducir razonablemente las conclusiones de esos principios; y, bien porque alguien yerre o dude acerca de los principios, bien porque falle razonando o no comprenda la fuerza de los argumentos, no logrará el perfecto conocimiento de las conclusiones ni la ciencia que es una virtud intelectual. Igualmente el acto concupiscible correcto depende de la razón y del apetito concupiscible; por lo cual, si la razón no está perfeccionada por la prudencia, no se podrá realizar un acto concupiscible perfecto aunque la inclinación impulse al apetito hacia el

6. Praeterea, Augustinus dicit quod ceterae virtutes praeter caritatem, possunt esse sine gratia; ergo etiam fides informis quae est sine gratia virtus est.

SED CONTRA. 1. Omnes virtutes sunt connexae ut qui habet unam omnes habeat, sicut dicit Augustinus; sed fides informis non est aliis connexa; ergo non est virtus.

2. Praeterea, nulla virtus est in daemonibus; fides informis est in daemonibus; nam «daemones credunt», Iac. II; ergo fides informis non est virtus.

RESPONSIO. Dicendum quod loquendo proprie de virtute, fides informis non est virtus; cuius ratio est quia virtus proprie loquendo est habitus potens elicere actum perfectum. Quando autem aliquis actus dependet ex duabus potentiis, non potest dici perfectus nisi in utraque potentia perfectio inveniatur; et hoc patet tam in virtutibus moralibus quam intellectualibus. Cognitio enim conclusionum duo exigit, scilicet principiorum intellectum et rationem deducentem principia in conclusiones; sive ergo aliquis circa principia erret vel dubitet, sive in ratiocinando deficiat aut vim ratiocinationis non comprehendat, non erit in eo perfecta conclusionum cognitio, unde nec scientia quae virtus intellectualis est. Similiter etiam debitus actus concupiscibilis et ex ratione et ex concupiscibili dependet; unde si ratio non sit perfecta per prudentiam, non potest esse actus concupiscibilis perfectus quaecumque pronitas insit concupiscibili

---

[156] Agustín, es decir, PRÓSPERO AQUITANUS, *Sententiae ex August. delibatae* 7 (ML 45,1859; BAC XLI 785; y ML 51,428), como precisa TOMÁS en *Suma de Teología* 2-2 q.65 a.2 obi.1.

[157] *De Trin.* VI c.4 (ML 42,927; BAC V 440). Cf. también AMBROSIUS, *Super Lucam* V n.63 (ML 15,1738), como indica TOMÁS en *Suma de Teología* 2-2 q.65 a.1 sed c.

bien; por lo cual ni la templanza ni cualquier otra virtud moral puede darse sin la prudencia, como se dice en el VI libro *Ethicorum*[158].

Teniendo en cuenta que creer depende del entendimiento y de la voluntad, como se ha dicho anteriormente[159], no puede cumplirse un acto perfecto de fe si la voluntad no es perfeccionada por la caridad ni el entendimiento por la fe; y de ahí se deduce que la fe informe no puede ser virtud.

RESPUESTAS A LOS ARGUMENTOS. 1. Algo puede ser accidental en cuanto a la naturaleza, y ser esencial en cuanto se refiere a la moral, es decir al vicio y a la virtud, como ocurre con el fin recto del comer o con cualquier otra circunstancia debida; de modo semejante, lo que la fe recibe de la caridad es accidental a ella en cuanto a la naturaleza, pero esencial en cuanto a la moralidad, y por eso se cualifica en el género de virtud.

2. El vicio no sólo se opone a la virtud perfecta sino también a lo que es imperfecto en el género de virtud, como la intemperancia (se opone) a la aptitud natural que impulsa el apetito hacia el bien; y de ese modo se opone la infidelidad a la fe informe.

3. Concedemos el tercer argumento.

4. La fe informe no logra llevar al entendimiento a la perfección suficiente de la virtud, como se comprende por lo ya dicho.

5. Los filósofos no consideran las virtudes en cuanto son principio de actos meritorios; por eso según ellos los hábitos no formados por la caridad pueden llamarse virtudes, pero no es así para el teólogo.

6. San Agustín se refiere en sentido amplio a todas las virtudes como hábitos que alcanzan actos elogiables. O bien, puede decirse que

ad bonum; propter quod nec temperantia nec aliqua virtus moralis sine prudentia esse potest, ut dicitur in VI Ethicorum. Cum ergo credere dependeat et ex intellectu et voluntate, ut ex supra dictis patet, non potest esse talis actus perfectus nisi et voluntas sit perfecta per caritatem et intellectus per fidem; et inde est quod fides informis non potest esse virtus.

1. Ad primum igitur dicendum quod aliquid potest esse accidentale alicui prout est in genere naturae, quod est sibi essentiale prout refertur ad genus moris, scilicet ad vitium et virtutem, sicut finis debitus comestioni vel quaelibet alia circumstantia debita; et similiter id quod fides ex caritate recipit est sibi accidentale secundum genus naturae sed essentiale prout refertur ad genus moris, et ideo per hoc ponitur in genere virtutis.

2. Ad secundum dicendum quod vitium non solum opponitur virtuti perfectae sed etiam ei quod imperfectum est in genere virtutis, sicut intemperantia naturali habilitati quae inest concupiscibili ad bonum; et sic infidelitas informi fidei opponitur.

3. Tertium concedimus.

4. Ad quartum dicendum quod per fidem informem intellectus non perducitur in perfectionem sufficientem virtuti, ut ex dictis patet.

5. Ad quintum dicendum quod philosophi non considerant virtutes secundum quod sunt principia actus meritorii; et ideo secundum eos habitus non formati caritate possunt dici virtutes, non autem secundum theologum.

6. Ad sextum dicendum quod Augustinus accipit large virtutes, omnes habitus perficientes ad actus laudabiles. — Vel potest dici quod non intelligit Augustinus quod

---

[158] *Ethic.* VI 11 (1144b32).

[159] En el artículo 4.

san Agustín no indica que los hábitos que existen sin gracia sean virtudes, sino que algunos hábitos, que son virtudes cuando están con la gracia, permanecen sin gracia, y en tal caso no son virtudes.

Artículo 7

¿Es el mismo hábito el de la fe informe y el de la fe formada? [160]

El artículo séptimo examina si la fe informe es el mismo hábito que la fe formada. Parece que no por lo siguiente.

Argumentos. 1. La gracia que se recibe no tiene menos eficacia en el fiel que en el infiel; ahora bien, cuando se convierte se le infunde al infiel al mismo tiempo con la gracia el hábito de la fe; lo mismo al fiel, y por eso el hábito de la fe formada es distinto del hábito de la fe informe.

2. La fe informe es principio del temor servil [161], en cambio la fe formada lo es del temor casto o inicial; ahora bien, cuando llega el temor filial [162] o casto desaparece el temor servil; luego también cuando llega la fe formada expulsa la fe informe, y por eso no son ambas el mismo hábito.

3. Como dice Boecio [163] los accidentes pueden corromperse, pero en absoluto pueden ser alterados. Ahora bien, el hábito de la fe informe es en cierto modo un accidente; luego no puede ser alterado para que él mismo llegue a ser formado.

4. Cuando viene la vida desaparece lo que está muerto; ahora bien, la fe informe que *no tiene obras está muerta*, como se dice en Sant 2,26; luego cuando llega la caridad, la cual es principio de vida, se quita la fe informe, y por tanto no se hace formada.

habitus sine gratia existentes virtutes dicantur, sed quia aliqui habitus, qui sunt virtutes quando sunt cum gratia, remanent sine gratia, non tamen tunc sunt virtutes.

Articulus septimus

Septimo quaeritur utrum sit idem habitus fidei informis et formatae.

Et videtur quod non.

1. Gratia enim adveniens non habet minorem efficaciam in fideli quam in infideli; sed in infideli cum convertitur, cum gratia simul habitus fidei infunditur; ergo et similiter in fideli, et ita habitus fidei formatae est alius ab habitu fidei informis.

2. Praeterea, fides informis est principium timoris servilis; fides autem formata timoris casti vel initialis; sed adveniente timore filiali vel casto timor servilis expellitur; ergo et adveniente fide formata fides informis expellitur et sic non est idem habitus utrique.

3. Praeterea, sicut dicit Boetius, accidentia corrumpi possunt, alterari autem minime; sed habitus fidei informis est quoddam accidens; ergo non potest alterari ut fiat ipsemet formatus.

4. Praeterea, adveniente vita recedit mortuum; fides autem informis quae est «sine operibus mortua est», ut dicitur Iac. II; ergo adveniente caritate, quae est principium vitae, tollitur fides informis, et ita non fit formata.

---

[160] Lugares paralelos: *Summa* 2-2 q.4 a.4; *In Sent.* 3 d.23 q.3 a.1 qla.3; y a.4 qla.1.2.3; *In Rom.* c.1 lect.6.

[161] Cf. Guillermo Altissiod., *Summa aurea* III tr.8 c.3 q.1 (f.183rb y vb).

[162] Cf. Pedro Lombardo, *Lib. Sent.* III d.34 c.4.

[163] *In Categor. Arist.* I c. De substantia (ML 64,199A).

5. De dos accidentes no se hace uno; pero la fe informe en cierto modo es un accidente; luego es imposible que de ella y de la caridad se haga uno, lo cual ocurriría si se formara la fe informe.

6. Todo lo que difiere en el género, difiere también en la especie y el número; pero la fe informe y la formada se diferencian en el género, ya que una es virtud y la otra no; luego se diferencian en la especie y el número.

7. Los hábitos se distinguen por sus actos [164]; pues bien, los actos de la fe formada y los de la informe son distintos, a saber, creer en Dios y creer por Dios o a Dios [165]; luego son hábitos distintos.

8. Los hábitos diferentes desaparecen por vicios diferentes, ya que cada uno se quita por su contrario y cada uno tiene un contrario; ahora bien, la fe formada se quita por el pecado de fornicación, no así la fe informe sino por el pecado de infidelidad; luego la fe formada y la informe son hábitos diferentes.

POR EL CONTRARIO está: 1. En Sant 2,26 se dice que *la fe sin obras está muerta*, y la glosa [166] añade *por las cuales revive*; luego la misma fe informe, que estaba muerta, pasa a ser formada y revive.

5. Praeterea, ex duobus accidentibus non fit unum; sed fides informis est quoddam accidens; ergo non potest esse quod ex ea et caritate fiat unum, quod videretur oportere si ipsamet fides informis formaretur.

6. Praeterea, quaecumque differunt genere, differunt et specie et numero; sed fides informis et formata differunt genere cum una sit virtus, non autem alia; ergo et differunt specie et numero.

7. Praeterea, habitus penes actus distinguuntur; sed fidei formatae et informis sunt diversi actus, scilicet credere in Deum et credere Deo vel Deum; ergo sunt diversi habitus.

8. Praeterea, diversi habitus diversis vitiis tolluntur cum unumquodque tollatur per suum contrarium et unum uni sit contrarium; sed fides formata tollitur per peccatum fornicationis, non autem fides informis sed solum per peccatum infidelitatis; ergo fides informis et formata sunt diversi habitus.

SED CONTRA. 1. Iac. II dicitur «Fides sine operibus mortua est», glosa «quibus reviviscit»; ergo ipsamet fides informis, quae mortua fuit, formatur et reviviscit.

---

[164] Aristóteles, como en el a.5 obi.8 nota 135.

[165] Con esta distinción: «credere in Deum» (creer en Dios), «credere Deo» (creer por Dios) y «credere Deum» (creer a Dios) se indican diversas dimensiones del mismo acto de fe (véase la respuesta a la objeción, y también: *Suma de Teología* 2-2 q.2 a.2 cuerpo del artículo y ad 1; *In Io.* c.6 lect.3 n.7; *In Rom.* c.4 lect.1; *In Sent.* 3 d.23 q.2 a.2 qla.2). Esta fórmula, citada por PEDRO LOMBARDO (*Lib. Sent.* III d.23 q.4), los medievales la atribuyen a San Agustín, aunque así, literalmente, no la utiliza Agustín. El texto más cercano de San Agustín es el del *Sermo de Symbolo* I (ML 40,1190); también *Enarr. In Ps* 77 n.8 (ML 36,988); *In Joan tract.* 29,6 (ML 35,1630); y teniendo como sujeto a Cristo (*credere Christum, Christo, in Christum*), el *Sermo* 144 c.2 (ML 38,788). Con estas formulaciones Sto. Tomás quiere indicar que la fe relaciona inmediatamente al hombre con Dios considerado como la Realidad soberana (el misterio de Dios que hay que creer, objeto material o contenido de la fe: *credere Deum*); como la Razón suprema que lo ilumina (el motivo por el que se cree, objeto formal: *credere Deo*), y como el Bien perfecto que lo atrae (*credere in Deum*). Dios es, por tanto, el objeto, el testigo (la razón o el motivo) y el fin de la fe. Así se comprende la objeción de Sto. Tomás: sólo «credere in Deum», en el que está implicada la voluntad, es un acto de la fe formada, pues así expresamos la orientación de toda la existencia hacia Dios. En cambio, en las fórmulas «credere Deum» o «credere Deo», está implicada la inteligencia, pues se refieren al contenido de la fe y al motivo de la fe, y pueden ser actos de la fe informe.

[166] *Glossa interlin.* en ese lugar.

2. Las cosas no se diferencian por lo que está fuera de su esencia; y la caridad está fuera de la esencia de la fe[167]; luego el hábito de la fe no se diferencia porque exista sin caridad o con caridad.

RESPUESTA. Sobre este asunto hay opiniones distintas[168]. Algunos[169] dicen que el hábito que fue no formado nunca se convierte en formado, sino que con la gracia se infunde un nuevo hábito que es la fe formada, y al llegar éste se desvanece el hábito de la fe informe. Pero eso no es posible, porque nada es expulsado más que por su contrario; pues para que el hábito de la fe formada expulsara al hábito de fe informe, que no se opone a él más que en la falta de forma, sería necesario que esa falta de forma perteneciera a la esencia de la fe informe que sería así por esencia un mal hábito y no podría ser un don de Dios. Además, cuando alguno peca mortalmente, pierde la gracia y la fe formada y sin embargo la fe permanece; ni tampoco es probable lo que dicen[170] que entonces se le infunde el don de fe informe porque en ese caso por pecar se dispondría uno a recibir un don de Dios. Y por esto otros[171] dicen que no se quita el hábito, sino solamente el acto de fe informe al llegar la caridad. Pero eso no puede mantenerse porque de ese modo el hábito permanecería ocioso; y, además, como el acto de fe informe no se contrapone esencialmente al acto de fe formada, no puede ser impedido por éste. Tampoco puede de-

2. Praeterea, res non diversificantur per ea quae sunt extra essentiam rerum; sed caritas est extra essentiam fidei; ergo ex hoc quod est sine caritate vel cum caritate, non diversificatur habitus fidei.

RESPONSIO. Dicendum quod circa hoc sunt diversae opiniones. Quidam enim dicunt quod habitus qui fuit informis nunquam fit formatus, sed cum ipsa gratia infunditur quidam novus habitus qui est fides formata, et eo adveniente habitus fidei informis discedit. Sed hoc non potest esse quia nihil expellitur nisi per suum oppositum; si igitur per habitum fidei formatae expellitur habitus fidei informis, cum non opponatur ei nisi ratione informitatis, oportebit ipsam informitatem esse de essentia fidei informis et sic erit per essentiam suam malus habitus nec poterit esse donum Dei. Et praeterea, quando peccat aliquis mortaliter, tollitur gratia et fides formata et tamen videmus fidem remanere; nec est probabile quod dicunt quod tunc iterum donum fidei informis ei infundatur quia sic ex hoc ipso quod aliquis peccat, disponeretur ad recipiendum aliquod donum a Deo. Et ideo alii dicunt quod non tollitur habitus, sed tantum actus fidei informis adveniente caritate. Sed etiam hoc non potest stare quia sic habitus remaneret otiosus; et praeterea, cum actus fidei informis non habeat essentialem contrarietatem ad actum fidei formatae, non potest per eum impediri. Nec potest iterum

---

[167] Con esta afirmación («la caridad está fuera de la esencia de la fe») y lo que dice en la respuesta sobre si la falta de forma pertenece o no a la esencia de la fe, o el que la fe permanece sin la gracia, Sto. Tomás se refiere a la estructura formal de la fe, que pertenece esencialmente a la inteligencia y no a la voluntad. Ya nos hemos referido a ello en nuestra Introducción. Se trata de la fe como creencia, aunque sólo la formada por la caridad une con Cristo (cf. *Suma de Teología* 1-2 q.62 a.4; 2-2 q.4 a.3; q.17 a.8; q.23 a.6-8).

[168] Para el contexto histórico de este problema, véase M. D. CHENU, *La foi dans l'intelligence* (Du Cerf, París 1964) p.105-108. Las «opiniones distintas» a las que se refiere Sto. Tomás son, por una parte, Guillermo de Auxerre y, por otra, San Buenaventura.

[169] GUILL. ALTISSIOD., *Summa aurea* III tr.15 q.3 (f.209ra).

[170] Cf. BUENAVENTURA, *Super Sent.* III d.23 a.2 q.4, donde se aduce la misma opinión.

[171] Aducen la misma opinión FELIPE CANCILLER, *Summa de bono* (ms. Vat. lat. 7669, f.82va) y *Summa fr. Alexandri* III pars n.656 (p.1041).

cirse que permanecen a la vez los dos actos y hábitos porque todo acto que hace la fe informe puede hacerlo la fe formada; y entonces el mismo acto procedería de dos hábitos, lo cual es incongruente.

Por tanto, hemos de decir con otros autores[172] que la fe informe permanece cuando llega la caridad y queda formada y así sólo se le suprime la falta de forma; lo que se manifiesta por lo siguiente. La diversidad de las potencias o de los hábitos se aprecia por dos cosas, es decir por los objetos y por el distinto modo de obrar: la diversidad de los objetos hace esencialmente distintos a las potencias y a los hábitos, como la vista es distinta del oído y la castidad de la fortaleza; pero en el modo de obrar las potencias y los hábitos no se diferencian esencialmente, sino en considerarlo completo o incompleto: en efecto, que alguien vea más o menos claramente, o que actúe con mayor o con menor prontitud en cuanto a la castidad no hace distinta a la potencia de la visión ni al hábito de la castidad, sino que manifiesta que la potencia y el hábito son más o menos perfectos. Pues bien, la fe formada y la fe informe no se distinguen por el objeto sino solamente por el modo de obrar: la fe formada asiente a la verdad primera con perfecta voluntad, la fe informe con imperfecta voluntad. Luego la fe formada y la informe no se distinguen como dos hábitos diferentes, sino como hábito perfecto e imperfecto; y, además, como un mismo hábito que antes fue imperfecto puede convertirse en perfecto, el mismo hábito de fe informe se hace después formado.

RESPUESTAS A LOS ARGUMENTOS. 1. La gracia no tiene menos eficacia cuando se infunde al fiel que cuando se infunde al infiel, sin embargo resulta accidental el que no cause otro hábito de fe en quien tiene fe porque ya lo encuentra; como ocurre que con la doctrina de algún

dici quod uterque actus et habitus simul sit quia omnem actum quem facit fides informis potest facere fides formata; unde idem actus esset a duobus habitibus, quod non convenit.

Et ideo dicendum est cum aliis quod fides informis manet adveniente caritate et ipsamet formatur, et sic sola informitas tollitur; quod sic potest videri. In potentiis enim vel habitibus ex duobus attenditur diversitas, scilicet ex obiectis et ex diverso modo agendi; diversitas autem obiectorum diversificat potentias et habitus essentialiter, sicut visus differt ab auditu et castitas a fortitudine; sed quantum ad modum agendi non diversificantur potentiae vel habitus per essentiam sed secundum completum et incompletum: quod enim aliquis clarius vel minus clare videat, vel opus castitatis promptius vel minus prompte exerceat, non diversificat potentiam visivam vel habitum castitatis, sed ostendit potentiam et habitum esse perfectiorem et minus perfectum. Fides autem formata et informis non differunt in obiecto sed solum in modo agendi: fides enim formata perfecta voluntate assentit primae veritati, fides autem informis imperfecta voluntate; unde fides formata et informis non distinguuntur sicut duo diversi habitus, sed sicut habitus perfectus et imperfectus; unde cum idem habitus, qui prius fuit imperfectus, possit fieri perfectus, ipse habitus fidei informis postea fit formatus.

1. Ad primum igitur dicendum quod gratia non habet minorem efficaciam cum infunditur fideli quam cum infunditur infideli, sed hoc est per accidens quod in eo qui habet fidem non causat alium habitum fidei quia ipsum invenit; sicut ex doctrina

[172] Por ejemplo, BUENAVENTURA, *Super Sent.* III d.23 a.2 q.5.

maestro se adoctrina al ignorante, mientras que el instruido no adquiere un nuevo hábito sino que se le fortalece en la ciencia que ya poseía.

2. El temor servil cuando llega la caridad no se desplaza en cuanto a la sustancia del don, sino sólo en cuanto a esa cualidad servil; y del mismo modo cuando llega la gracia sólo se quita la ausencia de forma de la fe.

3. Aunque el accidente no puede ser alterado, al sujeto del accidente puede alterarle por segunda vez algún accidente; y así se dice que ese accidente ha variado, como la blancura hace mayor o menor al sujeto alterado por la blancura.

4. Cuando viene la vida no hay que quitar a los muertos sino a la muerte; y de este modo, no se aparta la fe informe sino que por la caridad se suprime la falta de forma.

5. Aunque de dos accidentes no se hace uno, puede un accidente ser perfeccionado por otro, como el color por la luz; de modo parecido la fe es perfeccionada por la caridad.

6. La fe informe y la formada no se consideran diferentes en el género en cuanto que cada una existe en un género distinto, sino como lo perfecto que ha alcanzado la razón de su género y lo imperfecto que aún no la ha alcanzado; luego no es preciso que difiera su número, como tampoco difieren el embrión y el animal.

7. Las expresiones creer por Dios y creer a Dios y creer en Dios no designan a los distintos actos sino a las distintas circunstancias del mismo acto de virtud. En la fe hay algo por parte del conocimiento en lo que la fe tiene de argumento, y ahí, en cuanto al principio de su argumentación, el acto de fe se expresa como creer por Dios —pues el creyente es movido a asentir porque está dicho por Dios[173]—; sin embargo, en

alicuius docentis docetur inscius, sed scius non acquirit novum habitum sed in scientia prius habita fortificatur.

2. Ad secundum dicendum quod timor servilis non excluditur adveniente caritate quantum ad substantiam doni, sed solum quantum ad servilitatem; et sic etiam fides solum quantum ad informitatem tollitur adveniente gratia.

3. Ad tertium dicendum quod, quamvis accidens non possit alterari, subiectum tamen accidentis secundum aliquod accidens alteratur; et sic illud accidens variari dicitur, sicut albedo fit maior vel minor subiecto secundum albedinem alterato.

4. Ad quartum dicendum quod adveniente vita non oportet quod tollatur mortuum, sed mors; et ita non tollitur fides informis sed informitas per caritatem.

5. Ad quintum dicendum quod, quamvis ex duobus accidentibus non fiat unum, tamen unum accidens potest per aliud perfici, sicut color per lucem; et sic fides per caritatem perficitur.

6. Ad sextum dicendum quod fides informis et formata non dicuntur diversa in genere quasi in diversis generibus existentia, sed sicut perfectum quod attingit ad rationem generis et imperfectum quod nondum attingit; unde non oportet quod numero differant, sicut nec embryo et animal.

7. Ad septimum dicendum quod credere Deo et credere Deum et credere in Deum non nominant diversos actus sed diversas circumstantias eiusdem actus virtutis: in fide enim est aliquid ex parte cognitionis prout fides est argumentum, et sic quantum ad huius argumentationis principium actus fidei dicitur credere Deo —ex hoc enim movetur ad assentiendum credens alicui, quia est divinitus dictum—; sed quantum ad

---

[173] *Credere Deo*: Dios es la razón por la que se cree. Uno cree porque está convencido de que eso que se le propone lo ha dicho Dios o se apoya en Dios.

cuanto a la conclusión, el que asiente dice que cree a Dios [174] —la verdad primera es el objeto propio de la fe—; pero, en cuanto a lo que depende de la voluntad, se dice que el acto de fe cree en Dios [175]. Así pues, el acto de virtud no es perfecto si no posee todas esas circunstancias.

8. El que la fornicación y otros pecados, aparte de la infidelidad, puedan privar de la fe formada, no se refiere a la sustancia del hábito, sino sólo a su forma.

Artículo 8

¿El objeto propio de la fe es la verdad primera? [176]

El artículo octavo se propone estudiar si el objeto propio de la fe es la verdad primera [177].

Parece que no por lo siguiente.

Argumentos. 1. En el símbolo se explica la fe; y en el símbolo se ponen muchas cosas que se refieren a las criaturas; luego no sólo la verdad primera es objeto de la fe.

2. Se respondió que lo que se refiere a las criaturas en el símbolo pertenece a la fe accidentalmente y de modo secundario. —Pero por el contrario, la consideración de una ciencia se extiende hacia todo aquello a lo que se extiende la eficacia del medio argumentativo por el que procede; ahora bien, el medio de la fe es el creer porque Dios dice algo,

conclusionem cui assentit, dicitur credere Deum —veritas enim prima est proprium obiectum fidei—; sed quantum ad id quod est voluntatis, dicitur actus fidei credere in Deum. Non est autem actus virtutis perfecte nisi has omnes circumstantias habeat.

8. Ad octavum dicendum quod fides formata tollitur fornicatione et aliis peccatis praeter infidelitatem, non quantum ad substantiam habitus, sed quantum ad formam tantum.

Articulus octavus

Octavo quaeritur utrum obiectum fidei proprium sit veritas prima.

Et videtur quod non.

1. In symbolo enim fides explicatur; sed in symbolo ponuntur multa quae ad creaturas pertinent; ergo non tantum veritas prima est fidei obiectum.

2. Sed dicebat quod ea quae ad creaturas pertinent in symbolo posita se habent ad fidem quasi per accidens et secundario. —Sed contra, consideratio alicuius scientiae ad omnia illa se per se extendit ad quae extenditur efficacia proprii medii ex quo procedit; sed medium fidei est hoc quod credit Deo aliquid dicenti: ex hoc enim

---

[174] *Credere Deum*: el misterio de Dios es el contenido de lo que se cree.

[175] *Credere in Deum*: aquí ya interviene la voluntad. Dios es el fin al que tiende el acto de fe.

[176] Lugares paralelos: *Summa* 2-2 q.1 a.1; *In Sent.* 3 d.24 a.1 qla.1.

[177] La calificación de Dios como Verdad primera es coherente con la convicción de que la fe tiene como sede el entendimiento (en esta misma cuestión artículo 4; *Suma de Teología* 2-2 q.4 a.2) y con el proyecto escolástico de buscar lo específico, lo distintivo de cada virtud.

pues el fiel es movido a asentir lo que considera que por Dios ha sido comunicado a alguien; y Dios ha de ser creído no sólo sobre la verdad primera sino sobre cualquier otra verdad; luego cualquier verdad es por sí materia y objeto de la fe.

3. Los actos se distinguen por sus objetos[178]; pero el acto de fe y la visión de Dios cara a cara son actos diversos; y como el objeto de dicha visión es la misma verdad primera, no puede ser ésta el objeto del acto de fe.

4. La verdad primera es para la fe lo mismo que la luz para la vista; pero la luz no es el objeto propio de la vista sino más bien el color efectivo actual, como dice Ptolomeo[179]; luego la verdad primera tampoco es el objeto propio de la fe.

5. La fe se refiere a realidades de enunciado complejo: y sólo a ellas como verdaderas podemos asentir. Pero la verdad primera es incompleja[180]; luego el objeto de la fe no es la verdad primera.

6. Si el objeto propio de la fe fuera la verdad primera, nada de lo que pertenece a las criaturas pertenecería a la fe; ahora bien, la resurrección de la carne pertenece correctamente a la criatura y sin embargo se incluye en los artículos de la fe; luego no sólo la verdad primera es el objeto propio de la fe.

7. Del mismo modo que lo visible es objeto de la vista, así lo creíble es objeto de la fe; pero muchas cosas son creíbles además de la verdad primera; luego la verdad primera no es el objeto propio de la fe.

8. El conocimiento de los términos relativos es el mismo, porque lo de uno se encierra en la comprensión del otro[181]; ahora bien, Creador y criatura son términos relativos; por tanto el hábito cognoscitivo cuyo

movetur fidelis ad assentiendum quod putat aliquid a Deo esse dictum; Deo autem credendum est non tantum de veritate prima sed de qualibet veritate; ergo quaelibet veritas est per se materia et obiectum fidei.

3. Praeterea, actus penes obiecta distinguuntur; sed actus fidei et visio Dei per speciem sunt actus diversi; cum ergo obiectum visionis praedictae sit ipsa veritas prima, non erit obiectum actus fidei.

4. Praeterea, veritas prima sic se habet ad fidem sicut lumen ad visum; lumen autem non est per se obiectum visus sed magis color in actu, ut Ptolomaeus dicit; ergo nec veritas prima est per se fidei obiectum.

5. Praeterea, fides est complexorum: his enim solis tamquam veris aliquis assentire potest; sed veritas prima est veritas incomplexa; ergo obiectum fidei non est veritas prima.

6. Praeterea, si per se obiectum fidei esset veritas prima, nihil quod pure ad creaturam pertinet pertineret ad fidem; sed resurrectio carnis pure ad creaturam pertinet et tamen inter articulos fidei computatur; ergo non est per se tantum obiectum fidei veritas prima.

7. Praeterea, sicut visibile est obiectum visus, ita credibile est obiectum fidei; sed multa alia sunt credibilia quam veritas prima; ergo veritas prima non est per se fidei obiectum.

8. Praeterea, relativorum est eadem cognitio propter hoc quod unum clauditur in intellectu alterius; sed Creator et creatura relative dicuntur; ergo cuiuscumque habitus

---

[178] Aristóteles, como en el a.5 obi.8 nota 135.

[179] *Optica*, según la traducción de EUGENIUS SICULUS (ed. G. Govi p.8).

[180] Cf. ARISTÓTELES, *Praedic.* c.2 (1a16).

[181] ARISTÓTELES, *Praedic.* c.7 (8a35), como refiere TOMÁS DE AQUINO, *In Sent.* 1 d.35 a.2 sed c. 2; d.38 a.4.

objeto sea el Creador tendrá también como objeto a la criatura, y por eso no puede ser únicamente la verdad primera el objeto de la fe.

9. En un conocimiento el objeto es aquello a donde va a parar la mente, y el medio es aquello por lo que llegamos al objeto; ahora bien, en la fe llegamos a asentir algunas verdades sobre Dios y sobre las criaturas por la verdad primera, en cuanto creemos que Dios es veraz; luego la verdad primera no se encuentra en la fe como objeto de conocimiento sino más bien como medio.

10. La caridad es virtud teologal del mismo modo que lo es la fe; pero la caridad no sólo tiene a Dios como objeto sino también al prójimo, por lo cual del amor a Dios y al prójimo surgen dos preceptos de la caridad; luego la fe tiene como objeto no sólo la verdad primera sino también la verdad creada.

11. San Agustín dice[182] que en la patria [celestial] veremos los seres en sí mismos, aquí en cambio percibimos las imágenes de los seres; pero la visión de la fe pertenece al estado de viador, luego la visión de la fe sucede por imágenes; ahora bien, las imágenes por las que percibe nuestro entendimiento son cosas creadas; luego el objeto de la fe es la verdad creada.

12. La fe es intermedia entre la ciencia y la opinión, como consta por la definición de Hugo de San Víctor[183]; pero la ciencia y la opinión tratan de lo complejo, por lo que también lo hará la fe, y por tanto no puede ser su objeto la verdad primera que es simple.

13. El principio de la fe parece ser la revelación profética por la cual nos son anunciadas las cosas divinas; pero el objeto de la profecía no es la verdad primera, sino más bien las cosas creadas que ocurren en tiempos distintos; luego el objeto de la fe no es la verdad primera.

cognitivi est obiectum Creator eius etiam erit obiectum creatura, et ita non potest esse quod veritas prima solummodo sit fidei obiectum.

9. Praeterea, in qualibet cognitione illud in quod deducimur obiectum est, illud autem per quod in ipsum deducimur medium est; sed in fide deducimur ad assentiendum aliquibus veritatibus et de Deo et de creaturis per veritatem primam in quantum credimus Deum esse veracem; ergo veritas prima non se habet in fide ut cognitionis obiectum sed magis ut medium.

10. Praeterea, sicut caritas est virtus theologica ita et fides; sed caritas non solum habet pro obiecto Deum sed etiam proximum; unde et de dilectione Dei et proximi duo praecepta caritatis dantur; ergo et fides habet pro obiecto non solum veritatem primam sed etiam veritatem creatam.

11. Praeterea, Augustinus dicit quod in patria videbimus res ipsas, hic autem intuemur rerum imagines; sed visio fidei ad statum viae pertinet, ergo visio fidei est per imagines; sed imagines per quas intellectus noster videt sunt res creatae; ergo fidei obiectum est veritas creata.

12. Praeterea, fides est media inter scientiam et opinionem, ut patet per diffinitionem Hugonis de Sancto Victore; sed scientia et opinio est de complexo; ergo et fides, et ita non potest eius obiectum esse veritas prima quae est simplex.

13. Praeterea, principium fidei videtur esse revelatio prophetica per quam nobis divina annuntiata sunt; sed prophetiae obiectum non est veritas prima, immo magis res creatae quae sub certa differentia temporis cadunt; ergo nec fidei obiectum est veritas prima.

---

[182] Agustín dice según PEDRO LOMBARDO, en *Glossa* de 1 Cor 13,12 (ML 191,1662D).
[183] *De sacramentis* I p.X c.2 (ML 176,330C).

14. La verdad contingente no es la verdad primera; pero algunas verdades de fe son verdades contingentes: que Cristo padeciera fue algo contingente ya que dependió de su libre albedrío y también del de los que le mataron, y sin embargo la fe trata de la pasión de Cristo; luego la verdad primera no es el objeto propio de la fe.

15. La fe, hablando con propiedad, se refiere solamente a realidades de enunciado complejo; pero en algunos artículos de la fe la verdad primera resulta como algo incomplejo, como cuando decimos que Dios padece o muere; luego no se toma ahí a la verdad primera como objeto de fe.

16. La verdad primera se relaciona con la fe de dos modos: como quien da testimonio y como aquello de lo que trata la fe. Ahora bien, no puede ponerse quien da testimonio como objeto de fe porque así queda fuera de la esencia de la fe; ni tampoco como aquello de lo que trata la fe, porque así cualesquiera enunciados que se formularan sobre la verdad primera serían creíbles, lo cual evidentemente es falso; luego la verdad primera no es el objeto propio de la fe.

POR EL CONTRARIO está: 1. En el cap. VII de *De divinis nominibus* Dionisio[184] dice que la fe trata sobre *la verdad simple y que siempre permanece idéntica*; y tal verdad no es sino la verdad primera, por tanto etc.

2. En la virtud teologal coinciden el fin y el objeto; ahora bien, el fin de la fe es la verdad primera cuya perfecta visión merece la fe; luego también su objeto es la verdad primera.

3. San Isidoro dice[185] que el artículo es una forma de percibir la verdad divina; ahora bien, la fe está contenida en los artículos; luego la verdad divina es el objeto de la fe.

14. Praeterea, veritas contingens non est veritas prima; sed aliqua veritas fidei est veritas contingens: Christum enim pati contingens fuit cum esset dependens a libero arbitrio suo et etiam occidentium, et tamen de passione Christi est fides; ergo veritas prima non est proprium fidei obiectum.

15. Praeterea fides proprie loquendo non est nisi complexorum; sed in articulis fidei quibusdam veritas prima cadit ut incomplexum ut cum dicimus Deum passum vel mortuum; non ergo tangitur ibi veritas prima ut fidei obiectum.

16. Praeterea, veritas prima comparatur ad fidem dupliciter, scilicet ut testificans et ut id de quo est fides; sed non potest poni ut obiectum fidei in quantum est testificans: sic enim est extra fidei essentiam; nec iterum ut id de quo est fides quia sic quaecumque enuntiabilia formarentur de veritate prima essent credibilia, quod patet esse falsum; ergo veritas prima non est proprium obiectum fidei.

SED CONTRA. 1. Est quod Dionysius dicit VII cap. De divinis nominibus quod fides est circa «simplicem et semper eodem modo se habentem veritatem»; sed talis non est nisi veritas prima; ergo etc..

2. Praeterea, virtus theologica idem habet pro fine et obiecto; sed fidei finis est veritas prima cuius apertam visionem fides meretur; ergo et obiectum eius est veritas prima.

3. Praeterea, Isidorus dicit quod articulus est perceptio divinae veritatis; sed fides in articulis continetur; ergo divina veritas est fidei obiectum.

---

[184] § 4 (MG 3,873A) según la traducción del Sarraceno (Dion. 412).

[185] No lo encontramos. FELIPE CANCILLER, *Summa de bono* (ms. Vat. lat. 7669, f.85ra), alaba la misma definición sin nombrar el autor. Cf. también ALBERTO, *Super Sent.* III d.24 a.4.

4. La fe se orienta a la verdad como la caridad al bien; ahora bien, el objeto propio de la caridad es el sumo bien ya que la caridad ama a Dios y al prójimo por Dios; luego el objeto de la fe es la verdad primera.

RESPUESTA. El objeto de la fe formalmente es la verdad primera; lo cual se explica a continuación. Ningún hábito tiene carácter de virtud sino aquel cuyo acto siempre es bueno, de lo contrario no supondría perfección de la potencia; dado que el acto del entendimiento es bueno por considerar la verdad, conviene que el hábito que hay en el entendimiento no pueda ser virtud si no se vincula infaliblemente a la verdad, y por esto la opinión no es una virtud intelectual pero sí la ciencia y la inteligencia, como se dice en el libro VI *Ethicorum*[186]. Lo que exige esta virtud, no puede poseerlo la fe por evidencia misma de las cosas ya que trata de las cosas que no se ven; por tanto conviene que esto lo consiga porque se adhiere a un testimonio en el que se encuentra infaliblemente la verdad. Pues bien, como todo ser creado es por sí mismo vano y defectible si no es mantenido por el ser increado[187], del mismo modo toda verdad creada es defectible si no es rectificada por la verdad increada; por lo tanto el asentir al testimonio de hombres o ángeles sólo conduce infaliblemente a la verdad cuando se considera en ellos el testimonio de Dios. Así pues, conviene que la fe, a la que llamamos virtud, haga que el entendimiento del hombre preste adhesión a aquella verdad que se funda en el conocimiento divino trascendiendo la verdad del propio entendimiento[188]; y así el fiel *por la verdad simple y que siempre*

4. Praeterea, sicut se habet caritas ad bonum, ita fides ad verum; sed caritatis per se obiectum est summum bonum quia caritas Deum diligit et proximum propter Deum; ergo et obiectum fidei est veritas prima.

RESPONSIO. Dicendum quod per se obiectum fidei veritas prima est; quod hinc accipi potest. Nullus enim habitus rationem virtutis habet nisi ille cuius actus semper est bonus, aliter enim non esset perfectio potentiae; cum igitur actus intellectus sit bonus ex hoc quod verum considerat, oportet quod habitus in intellectu existens virtus esse non possit nisi sit talis quo infallibiliter verum dicatur; ratione cuius opinio non est virtus intellectualis sed scientia et intellectus, ut dicitur in VI Ethicorum. Hoc autem fides non potest habere, quae virtus ponitur, ex ipsa rerum evidentia cum sit non apparentium; oportet igitur quod hoc habeat ex hoc quod adhaeret alicui testimonio in quo infallibiliter veritas invenitur. Sicut autem omne esse creatum, quantum est de se, vanum est et defectibile nisi ab ente increato contineretur, ita etiam omnis creata veritas defectibilis est nisi quatenus per veritatem increatam rectificatur; unde neque hominis neque angeli testimonio assentire infallibiliter in veritatem duceret nisi in quantum in eis loquentis Dei testimonium consideratur. Unde oportet quod fides, quae virtus ponitur, faciat intellectum hominis adhaerere illi veritati quae in divina cognitione consistit transcendendo proprii intellectus veritatem; et sic fidelis «per simplicem et

---

[186] *Ethic.* VI 3 (1139b16).

[187] AGUSTÍN, *De Gen. ad litt.* IV c.12 (ML 34,383; BAC XV 744) y GREGORIO, *Moral.* XVI c.37 (ML 75,1143C), como dice TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología* 1 q.104 a.1.

[188] Ya hemos indicado en la Introducción lo útil que resulta comparar este artículo con su paralelo de la *Suma*, aunque la idea de fondo es la misma: Por la fe nos adherimos a aquella verdad (Dios como objeto material de la fe), que se funda en el conocimiento divino (en Dios, considerado como objeto formal o medio de la fe). Ver lo que dice en el arg. 9: el objeto es aquello a donde va a parar la mente y el medio es aquello por lo que llegamos al objeto. En ambos casos es Dios: Dios que da a conocer a Dios, pues sólo Dios habla bien de Dios.

permanece idéntica es liberado de la inestable variedad del error, como dice Dionisio en el cap. VII de *De divinis nominibus*[189]. La verdad del conocimiento divino consiste en que primero y principalmente contempla al ser increado mismo, y consiguientemente a las criaturas, en cuanto Dios conociéndose a sí mismo conoce todo lo demás; de este modo la fe, que incorpora el hombre al conocimiento divino por el asentimiento, tiene al mismo Dios como objeto principal, y a los demás seres como unidos a él consecuentemente.

RESPUESTAS A LOS ARGUMENTOS. 1. Todo aquello que en el símbolo aparece referente a las criaturas no es materia de fe sino en cuanto todo ello está en dependencia de la verdad primera, pues la pasión misma no entra en la fe más que en cuanto creemos que Dios padece, ni la resurrección más que en cuanto creemos que ella se efectúa por el poder divino.

2. Digamos que, aunque el testimonio divino afecta a todo lo que hay que creer, sin embargo el testimonio divino, como su conocimiento, primera y principalmente trata sobre sí mismo y derivadamente sobre lo demás: *Yo doy testimonio de Mí, y el Padre que me ha enviado da testimonio de Mí*, Jn 8,18; luego la fe trata principalmente de Dios, y derivadamente de lo demás.

3. La verdad primera es objeto de la visión de la patria [celestial] como lo que se ve en su propio ser, pero de la fe como lo que no se ve; luego aunque sea la misma cosa objeto de los dos actos, no lo es por la misma razón, y por eso el objeto formalmente diferente produce diferente especie de acto.

4. La luz es en cierto modo objeto de la vista y en cierto modo no, pues, en cuanto la luz no es vista por nuestros ojos sino cuando termina

semper eodem modo se habentem veritatem liberatur ab instabili erroris varietate», ut dicit Dionysius VII cap. De divinis nomin. Veritas autem divinae cognitionis hoc modo se habet quod primo et principaliter est ipsius rei increatae, creaturarum vero quodammodo consequenter in quantum Deus cognoscendo seipsum alia omnia cognoscit; et ita fides quae hominem divinae cognitioni coniungit per assensum, ipsum Deum habet sicut principale obiectum, alia vero quaecumque sicut consequenter adiuncta.

1. Ad primum igitur dicendum quod omnia illa quae in symbolo ponuntur ad creaturas pertinentia non sunt materia fidei nisi secundum quod eis aliquid veritatis primae adiungitur: ipsa enim passio non cadit sub fide nisi in quantum credimus Deum passum, nec resurrectio nisi in quantum eam credimus divina virtute fieri.

2. Ad secundum dicendum quod quamvis divino testimonio sit de omnibus credendum, tamen divinum testimonium sicut et cognitio primo et principaliter est de seipso et consequenter de aliis, Ioh. VIII «Ego testimonium perhibeo de meipso et testimonium perhibet de me qui misit me, Pater»; unde et fides principaliter (est) de Deo, consequenter vero de aliis.

3. Ad tertium dicendum quod veritas prima est obiectum visionis patriae ut in sua specie apparens, fidei autem ut non apparens; unde etsi idem sit re utriusque actus obiectum, non tamen est idem ratione, et sic formaliter differens obiectum diversam speciem actus facit.

4. Ad quartum dicendum quod lumen quodam modo est obiectum visus et quodam modo non: in quantum enim lux non videtur nostris visibus nisi per hoc quod

[189] § 4 (MG 3,873A), según la traducción del Sarraceno (Dion. 412).

por reflexión en algún cuerpo o se percibe de otro modo, se afirma que la luz no es el objeto propio de la vista sino más bien el color que siempre está delimitado en un cuerpo [190]; en cambio, en cuanto nada puede verse si no es por la luz, decimos que la luz es el primer visible, como afirma el mismo Ptolomeo [191]. De modo parecido la verdad primera es el objeto primero y propio de la fe.

5. Digamos que la realidad conocida es objeto de conocimiento en cuanto está fuera del que la conoce y subsiste en sí misma, aunque tal realidad sólo es conocida por lo que hay de ella en quien la conoce, como el color de una piedra, que es objeto de la vista, se percibe por su imagen en el ojo. Pues bien, la verdad primera, que es simple en sí misma, es objeto de la fe, pero nuestro entendimiento la conoce a su manera por vía de enunciados complejos, y así, por ese enunciado complejo que acepta como verdadero, tiende hacia la verdad primera como a su objeto; de este modo nada prohíbe que el objeto de la fe sea la verdad primera, aunque se presente con enunciados complejos [192].

6. La resurrección de la carne y otras verdades semejantes conciernen también a la verdad primera en cuanto son realizadas por el poder divino.

7. Todas las cosas que son creíbles por haber sido atestiguadas por Dios han de referirse principalmente a la verdad primera y de manera secundaria a las cosas creadas, como consta por lo ya expuesto; por otra parte, las otras cosas creíbles no son objeto de la fe de la que hablamos aquí.

ad aliquod corpus terminatum per reflexionem vel alio modo coniungitur, dicitur non esse per se visus obiectum sed magis color qui semper est in corpore terminato; in quantum autem nihil nisi per lucem videri potest, lux primum visibile esse dicitur, ut idem Ptolomaeus dicit, et sic etiam veritas prima est primo et per se fidei obiectum.

5. Ad quintum dicendum quod res cognita dicitur esse cognitionis obiectum secundum quod est extra cognoscentem in seipsa subsistens, quamvis de re tali non sit cognitio nisi per id quod de ipsa est in cognoscente, sicut color lapidis, qui est visus obiectum, non cognoscitur nisi per speciem eius in oculo; veritas igitur prima quae simplex est in seipsa est fidei obiectum, sed eam intellectus noster accipit modo suo per viam compositionis, et sic, per hoc quod compositioni factae assentit tamquam verae, in veritatem primam tendit ut in obiectum; et sic nihil prohibet fidei obiectum esse veritatem primam, quamvis sit complexorum.

6. Ad sextum dicendum quod resurrectio carnis et alia huiusmodi pertinent etiam ad veritatem primam in quantum divina virtute fiunt.

7. Ad septimum dicendum quod omnia credibilia ex hoc quod a Deo sunt testificata oportet principaliter esse de veritate prima et secundario de rebus creatis, ut ex dictis patet; alia vero credibilia non sunt huius fidei obiectum de qua nunc loquimur.

---

[190] ARISTÓTELES, *De sensu* 6 (439b11).

[191] Ver nota 179.

[192] Nosotros conocemos a nuestra manera. Por eso, en la fe el creyente conoce a Dios por medio de enunciados (dogmáticos, escriturísticos). Pero aquello a lo que tiende la fe, su objeto, es Dios, la realidad a la que estos enunciados se refieren. No podemos prescindir de los enunciados, de las necesarias mediaciones, pero Dios no se confunde con los enunciados, es mayor que toda mediación. El creyente no se detiene en los enunciados, sino que a través de ellos, tiende hacia la realidad de Dios que ellos expresan (cf. *Suma de Teología* 2-2 q.1 a.2 y ad 2; ver también lo que dice inmediatamente en las respuestas 11 y 12; en el artículo 12 este asunto de los enunciados y la realidad de la fe, volverá a aparecer explícitamente).

8. El Creador no es objeto de fe bajo la razón de Creador, sino por ser la verdad primera; luego no conviene que el objeto propio de la fe sea la criatura; en efecto, aunque el conocer del señor sea el mismo conocer que el del siervo en cierto modo, no por eso quien conoce algo del señor conoce algo del siervo.

9. Aunque por la verdad primera somos llevados hacia las criaturas, sin embargo somos llevados por ella principalmente hacia sí misma porque da testimonio principalmente de sí; por lo tanto, la verdad primera se encuentra en la fe como medio y como objeto.

10. La caridad en el prójimo no ama más que a Dios; por lo cual no se sigue que el objeto de la caridad sea algo distinto del sumo bien.

11. Las imágenes por las que la fe percibe algo no son el objeto de la fe, sino aquello por medio de lo cual la fe tiende a su objeto.

12. Aunque la fe trata de lo complejo porque se encuentra en nosotros, no obstante aquello a lo que tendemos por la fe como hacia su objeto es la verdad simple.

13. La profecía, aunque tenga como materia cosas creadas y temporales, tiene como fin al ser increado, pues a él se ordenan todas las revelaciones proféticas, incluso aquellas que se hacen sobre las cosas creadas, para que Dios sea conocido por nosotros; y por eso la profecía lleva a la fe como a su fin. Por otra parte, no conviene que el objeto o materia de fe y de profecía sea el mismo, y si alguna vez fe y profecía tratan de lo mismo no será en el mismo sentido; por ejemplo la pasión de Cristo fue para los antiguos profecía y fe; ahora bien, fue profecía en lo que en ella había de temporal, fue fe en lo que en ella había de eterno.

14. La fe no trata de la pasión sino en cuanto se relaciona con la verdad eterna, de modo que la pasión se considera respecto a Dios; la misma pasión, siendo contingente considerada en sí misma, sin embargo

8. Ad octavum dicendum quod Creator non est obiectum fidei sub ratione Creatoris sed ut est veritas prima; unde non oportet quod fidei per se obiectum sit creatura: non enim quia eadem cognitio est domini et servi in quantum huiusmodi, propter hoc quicumque novit aliquid circa dominum novit aliquid circa servum.

9. Ad nonum dicendum quod quamvis per veritatem primam deducamur in creaturas, principaliter tamen per eam deducimur in se ipsam quia ipsa principaliter de se testificatur; unde veritas prima se habet in fide et ut medium et ut obiectum.

10. Ad decimum dicendum quod caritas in proximo non diligit nisi Deum; unde ex hoc non sequitur quod caritatis obiectum sit aliquid aliud quam summum bonum.

11. Ad undecimum dicendum quod imagines per quas fides aliquid intuetur non sunt fidei obiectum, sed id per quod fides in suum obiectum tendit.

12. Ad duodecimum dicendum quod, quamvis fides sit de complexo quantum ad id quod in nobis est, tamen quantum ad id in quod per fidem ducimur sicut in obiectum est de simplici veritate.

13. Ad tertium decimum dicendum quod, quamvis prophetia pro materia habeat res creatas et temporales, tamen pro fine habet rem increatam: ad hoc enim omnes propheticae revelationes ordinantur, etiam illae quae de rebus creatis fiunt, ut Deus cognoscatur a nobis; et ideo prophetia inducit ad fidem sicut ad finem. Nec oportet quod sit idem prophetiae et fidei obiectum vel materia, sed etsi aliquando sit de eodem fides et prophetia, non tamen secundum idem; sicut de passione Christi fuit prophetia antiquorum et fides, sed prophetia quantum ad id quod erat in ea temporale, fides autem quantum ad id quod erat in ea aeternum.

14. Ad quartum decimum dicendum quod de passione non est fides nisi secundum quod coniungitur veritati aeternae, prout passio circa Deum consideratur; ipsa etiam passio, quamvis in se considerata sit contingens, tamen secundum quod

contiene una verdad inmóvil en cuanto se funda en la presciencia divina, que es como tratan de ella la fe y la profecía.

15. El sujeto se considera como materia de toda una proposición; por eso, aunque en tales enunciados en los que decimos 'Dios ha padecido' sólo el sujeto designe algo increado, decimos que todo el enunciado trata del ser increado como materia suya, y de este modo no se contradice que el objeto de la fe sea la verdad primera.

16. Se dice que la verdad primera es objeto de la fe en el sentido que ella trata la fe. Pero no hay que pensar que cualquier enunciado formado sobre Dios sea algo creíble, sino sólo lo que la verdad divina ha manifestado, como el sujeto de la filosofía natural es el cuerpo móvil, y sin embargo no todo lo que se puede expresar sobre el cuerpo móvil es ciencia, sino sólo lo que se deduce de los principios de la filosofía natural. Pues bien, el mismo testimonio de la verdad primera es para la fe lo mismo que los principios en las ciencias demostrativas.

Artículo 9

¿La fe puede tratar de cosas de la ciencia?[193]

En el artículo noveno se examina si la fe puede tratar de cosas de la ciencia.

Y parece que sí por lo siguiente.

Argumentos. 1. Puede considerarse como ciencia una cosa que puede ser probada con una razón necesaria; ahora bien, según Ricardo de San Víctor[194], no debe faltarle razón a todo lo que es obligado creer,

divinae praescientiae substat, prout est de ea fides et prophetia, immobilem veritatem habet.

15. Ad quintum decimum dicendum quod subiectum se habet ad totam propositionem sicut materia; unde quamvis in talibus propositionibus, cum dicimus 'Deus est passus', solummodo subiectum nominet quid increatum, tota tamen propositio dicitur esse de re increata sicut de materia, et sic non removetur quin fides habeat veritatem primam pro obiecto.

16. Ad sextum decimum dicendum quod pro tanto veritas prima dicitur esse fidei obiectum quia de ea est fides. Nec tamen oportet quod quodlibet enuntiabile de Deo formatum sit credibile sed illud solum de quo veritas divina testificatur, sicut etiam corpus mobile est subiectum naturalis philosophiae, nec tamen omnia enuntiabilia quae de corpore mobili possunt formari sunt scibilia, sed illa solum quae ex principiis naturalis philosophiae manifestantur; ipsum autem testimonium veritatis primae se habet in fide ut principium in scientiis demonstrativis.

Articulus nonus

Nono quaeritur utrum fides possit esse de rebus scitis.

Et videtur quod sic.

1. Unumquodque enim potest esse scitum quod necessaria ratione potest probari; sed secundum Richardum de Sancto Victore ad omnia quae credere oportet non deest

[193] Lugares paralelos: *Summa* 2-2 q.1 a.4 y 5; *In Sent.* 3 d.24 a.2 qla.1 y 2; *In Hebr.* c.11 lect.1.

[194] *De Trin.* I c.4 (ML 196,892C).

no sólo razón probable, sino incluso necesaria; por lo tanto, puede haber ciencia de las cosas que creemos.

2. La luz de la gracia infundida por Dios es más eficaz que la luz de la naturaleza; pues bien, las cosas que nos son manifestadas por la luz de la razón natural son sabidas o conocidas por nosotros, y no sólo creídas; luego las cosas que se nos dan a conocer por la luz de la fe[195] infundida por Dios, también son sabidas por nosotros, y no sólo creídas.

3. El testimonio de Dios es más cierto y eficaz que el del hombre por muy sabio que sea; pero quien aprende a partir de las enseñanzas de un sabio, llega a elaborar una ciencia propia, como ocurre con las ciencias subordinadas que fundan sus principios en las ciencias superiores; luego, con mayor motivo hay ciencia de las cosas que trata la fe, ya que se fundan en el testimonio divino.

4. Cuando el entendimiento se ve necesariamente obligado a asentir, tiene ciencia de las cosas a que asiente, pues el proceder con argumentos necesarios produce ciencia; pero un creyente asiente por necesidad a lo que pertenece a la fe: se dice, en Sant 2,19, que *los demonios creen y se estremecen*, lo cual no es por su voluntad, ya que su voluntad no es encomiable, y por eso queda que asienten por necesidad a lo que pertenece a la fe; luego puede haber ciencia de lo que pertenece a la fe.

ratio 'non solum probabilis sed etiam necessaria'; ergo de rebus creditis scientia haberi potest.

2. Praeterea, lumen gratiae divinitus infusum est efficacius quam lumen naturae; sed ea quae nobis manifestantur per lumen naturale rationis sunt a nobis scita vel intellecta et non solum credita; ergo et ea quae innotescunt nobis per lumen fidei divinitus infusum sunt a nobis scita, non solum credita.

3. Praeterea, certius et efficacius est Dei testimonium quam hominis quantumcumque scientis; sed eum qui procedit ex suppositione dicti alicuius scientis contingit habere scientiam, sicut patet in scientiis subalternatis quae sua principia supponunt a scientiis subalternantibus; ergo multo fortius de his quae sunt fidei habetur scientia cum supponantur ex testimonio divino.

4. Praeterea, quandocumque intellectus necessitate cogitur ad assentiendum habet scientiam de his quibus assentit: processus enim ex necessariis scientiam facit; sed his quae sunt fidei aliquis credens ex necessitate assentit: dicitur enim Iac. II quod «daemones credunt et contremiscunt», quod non potest eorum voluntate fieri cum laudabilis eorum voluntas esse non possit, et sic relinquitur quod ex necessitate his quae sunt fidei consentiant; ergo de his quae sunt fidei potest esse scientia.

---

[195] *Lumen fidei*: término importante. La luz de la fe es como la acción interior de Dios que ilumina la inteligencia del hombre para que asienta a la verdad divina. Como se dirá en la respuesta a esta dificultad, se trata de una participación imperfecta de la luz de Dios, que encontrará su perfección en la patria. Por eso, el *lumen fidei* hace ver (*facit videre: Suma de Teología* 1-2 q.1 a.4 ad 3) la credibilidad divina de los misterios, pero no suprime su oscuridad esencial. Inclina a reconocer que los datos de la revelación provienen de Dios. En la *Suma de Teología* (1-2 q.1 a.4 ad 3; q.1 a.5 ad 1; q.2 a.3 ad 2) encontramos importantes precisiones sobre el término. Y también en *In Boet. De Trin.* I q.1 a.1 ad 4: «Lumen fidei, quod est quasi sigillatio Primae Veritatis in mente, non potes fallere. Hic tamen habitus non movet per viam intellectus (haciendo ver la evidencia del objeto), sed magis per viam voluntatis. Unde non facit videre illa quae creduntur nec cogit assensum, sed facit voluntarie assentiri». Por una parte, el *lumen fidei non facit videre*: la luz divina no muestra la evidencia del misterio. Por otra parte, *facit videre*: por una especie de conocimiento connatural, la luz divina hace que el creyente reconozca el mensaje de la fe como digno de todo asentimiento, puesto que procede de la *veritas prima*.

5. Lo que es naturalmente conocido es ciencia o más cierto que la ciencia; pero *el conocimiento natural de Dios está impreso en todos,* como dice el Damasceno[196], y la fe es para conocer a Dios; luego lo que pertenece a la fe puede ser ciencia.

6. La opinión está más lejos de la ciencia que la fe; pero opinión y ciencia pueden tratar de lo mismo[197], como ocurre si alguien llega a la misma conclusión por un silogismo demostrativo y por un argumento dialéctico[198]; luego también la fe y la ciencia pueden tratar de lo mismo.

7. Que Cristo fue concebido es un artículo de la fe; pero esto la Virgen María[199] lo supo por experiencia; luego algo puede ser a la vez sabido y creído.

8. Que Dios es uno se pone entre lo que hemos de creer; pero esto mismo lo prueban los filósofos por demostración, y así puede ser ciencia; luego ciencia y fe pueden tratar de lo mismo.

9. Que existe Dios es algo creíble; pero creemos esto no porque sea grato a Dios, ya que nadie puede considerar que algo es grato a Dios si antes no considera que existe el Dios que lo recibe, y de este modo, la consideración por la que uno piensa que existe Dios precede a la consideración por la que se piensa que algo es grato a Dios, y además aquélla no puede ser causada por ésta. Ahora bien, para creer las cosas que ignoramos nos hemos de guiar por lo que creemos que es grato a Dios; luego que existe Dios es algo creído y conocido por ciencia.

POR EL CONTRARIO está: 1. La materia u objeto principal de la fe es la verdad primera; pero de la verdad primera, es decir de Dios, no

5. Praeterea, ea quae sunt naturaliter cognita sunt scita vel certius cognita quam scita; sed «cognitio Dei naturaliter est omnibus inserta», ut Damascenus dicit; fides autem est ad cognoscendum Deum; ergo ea quae sunt fidei possunt esse scita.

6. Praeterea, plus distat opinio a scientia quam fides; sed de eodem potest esse scientia et opinio, ut si aliquis unam et eandem conclusionem sciat et per syllogismum demonstrativum et per syllogismum dialecticum; ergo et potest de eodem esse scientia et fides.

7. Praeterea, Christum esse conceptum est articulus fidei; sed hoc Beata Virgo per experimentum scivit; ergo potest idem esse simul scitum et creditum.

8. Praeterea, Deum esse unum ponitur inter credibilia; sed hoc demonstrative probatur a philosophis, et ita potest esse scitum; ergo de eodem potest esse fides et scientia.

9. Praeterea, Deum esse, est quoddam credibile; non autem credimus hoc eo quod sit Deo acceptum quia nullus potest extimare aliquid esse Deo acceptum nisi prius extimet esse Deum qui acceptet, et sic extimatio qua quis extimat Deum esse praecedit extimationem qua quis putat aliquid esse Deo acceptum, nec potest ex ea causari; sed ad credendum ea quae nescimus ducimur per hoc quod hoc credimus esse Deo acceptum; ergo Deum esse est creditum et scitum.

SED CONTRA. 1. Materia vel obiectum fidei principale est veritas prima; sed de prima veritate, id est de Deo, non potest esse homini scientia, ut videtur per

---

[196] *De fide* I c.1 (MG 94,789B; Bt 12).

[197] ARISTÓTELES, *Anal. post.* I 44 (89a25), como refiere TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología* 2-2 q.1 a.5 obi.4.

[198] Cf. PEDRO HISPANO, *Summulae logicales* tr.7 n.1 y ARISTÓTELES, *De soph. elench.* c.2 (165a38).

[199] El mismo ejemplo pone ALBERTO MAGNO, *Super Sent.* III d.24 a.9 obi.6.

puede tratar la ciencia del hombre, como se ve en el cap. 1 de *De divinis nominibus* de Dionisio[200]; luego no puede tratar de lo mismo la fe y la ciencia.

2. La ciencia se produce en la razón; pero la razón suprime la fuerza de la fe: *la fe a la que la razón humana aporta experiencia no tiene mérito*[201]; luego la fe y la ciencia no coinciden.

3. Por otra parte, *cuando lo perfecto venga, desaparecerá lo parcial* (1 Cor 13,10); pero el conocimiento de fe es parcial, o sea imperfecto[202], mientras que el conocimiento de ciencia es perfecto; luego la ciencia suprime la fe.

RESPUESTA. Según san Agustín en el libro *De videndo Deum*[203], *se creen aquellas cosas que no están presentes a nuestros sentidos si el testimonio que las proporciona parece idóneo, en cambio, se ven las que están presentes a los sentidos del alma o del cuerpo.* La diferencia entre ellas es evidente en cuanto a las cosas que se hacen presentes a los sentidos del cuerpo, en las que es manifiesto qué está presente y qué no lo está, pero en cuanto a los sentidos del alma lo que se haga presente resulta más escondido. Se dice que se hacen presentes al entendimiento aquellas cosas que no exceden su capacidad de modo que la consideración del entendimiento se fija en ellas. Y uno asiente a ellas no por testimonio ajeno sino por el testimonio del propio entendimiento; en cambio, aquellas cosas que exceden la facultad del entendimiento decimos que no están presentes a los sentidos del alma, por lo cual el entendimiento no puede fijarse en ellas, ni podemos asentirlas por propio testimonio sino por testimonio de otro; y se llaman propiamente creídas.

Dionysium in I cap. De divinis nominibus; ergo non potest esse de eodem fides et scientia.

2. Praeterea, scientia per rationem perficitur; ratio autem vim fidei evacuat: «fides enim non habet meritum cui humana ratio praebet experimentum»; ergo fides et scientia non concurrunt in idem.

3. Praeterea, I Cor. XIII «Cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est»; sed cognitio fidei est ex parte, id est imperfecta, cognitio autem scientiae est perfecta; ergo scientia fidem evacuat.

RESPONSIO. Dicendum quod secundum Augustinum in libro De videndo Deum, «creduntur illa quae absunt a sensibus nostris si videtur ideoneum testimonium quod eis perhibetur, videntur autem quae praesto sunt vel animi vel corporis sensibus»; quae quidem differentia evidens est in his quae praesto sunt corporis sensibus in quibus manifestum est quid praesto sit sensibus et quid non sit praesto, sed in sensibus animi quid praesto esse dicatur magis latet. Illa tamen praesto esse dicuntur intellectui quae capacitatem eius non excedunt ut intuitus intellectus in eis figatur: talibus enim aliquis assentit non propter testimonium alienum sed propter testimonium proprii intellectus; illa vero quae facultatem intellectus excedunt absentia esse dicuntur a sensibus animi, unde intellectus in eis figi non potest, unde eis non possumus assentire propter proprium testimonium sed propter testimonium alienum; et haec proprie credita esse dicuntur.

---

[200] § 1 (MG 3,588A; Dion. 7).
[201] GREGORIO, como más adelante se verá en a.10 obi.9 nota 216.
[202] PEDRO LOMBARDO, *Glossa* (ML 191,1661D).
[203] *Epist.* 147 c.2 (ML 33,599; BAC XI 204).

De ahí que el objeto de la fe sea propiamente lo que es ajeno al entendimiento —*se creen las cosas lejanas pero se ven las presentes*, como dice san Agustín en el citado libro[204]—, o también las cosas que no aparecen, o sea no vistas, ya que, como se dice en Hebr 11,1, *la fe es argumento de lo que no se ve.* Cuando falla la razón del objeto propio, debe fallar también el acto; por eso tan pronto como algo empieza a aparecer o a hacerse presente, no puede seguir siendo objeto del acto de fe; en cambio, las cosas que se saben por medio de la ciencia, se conocen por resolución a los primeros principios los cuales se hacen presentes por sí mismos al entendimiento, y así toda ciencia se realiza en la consideración de la realidad presente; por lo cual es imposible que la fe y la ciencia traten de lo mismo.

No obstante, se sabe que algo se considera creíble de dos maneras: una absolutamente, es decir, lo que excede la facultad del entendimiento de todos los hombres que existen en estado de viadores, como el que Dios es trino y uno, y otras verdades semejantes; y de ellas es imposible que ningún hombre tenga ciencia, sino que el fiel asiente a ello por el testimonio de Dios para quien estas cosas se hacen presentes y conocidas. Pero de otra manera algo es creíble no absolutamente sino respecto a algunos, algo que no excede la facultad de todos los hombres sino solamente la de algunos, o sea lo que se puede saber de Dios por demostración de la razón, como que existe Dios, o que Dios es uno o incorpóreo, y cosas semejantes; y de éstas nada impide que sean sabidas por algunos que posean su demostración, y creídas por los otros que no percibieron esa demostración. Pero es imposible que sean sabidas y creídas por una misma persona.

RESPUESTAS A LOS ARGUMENTOS. 1. De todo lo que debe creerse si no es por sí mismo conocido, existe una razón no sólo probable sino

Unde fidei obiectum proprie est id quod est absens ab intellectu —«creduntur enim absentia sed videntur praesentia», ut in eodem libro Augustinus dicit—, vel etiam res non apparens, id est res non visa quia, ut dicitur Hebr. XI, «fides est argumentum non apparentum». Quandocumque autem deficit ratio proprii obiecti, oportet quod et actus deficiat; unde quam cito incipit aliquid esse praesens vel apparens, non potest ut obiectum subesse actui fidei; quaecumque autem sciuntur proprie accepta scientia, cognoscuntur per resolutionem in prima principia quae per se praesto sunt intellectui, et sic omnis scientia in visione rei praesentis perficitur; unde impossibile est quod de eodem sit fides et scientia.

Sciendum tamen quod aliquid est credibile dupliciter: uno modo simpliciter, quod scilicet excedit facultatem intellectus omnium hominum in statu viae existentium, sicut Deum esse trinum et unum, et huiusmodi; et de his impossibile est ab aliquo homine scientiam haberi, sed quilibet fidelis assentit huiusmodi propter testimonium Dei cui haec sunt praesto et cognita. Aliquid vero est credibile non simpliciter sed respectu alicuius, quod quidem non excedit facultatem omnium hominum sed aliquorum tantum, sicut illa quae de Deo demonstrative sciri possunt, ut Deum esse, vel Deum esse unum aut incorporeum, et huiusmodi; et de his nihil prohibet quin sint ab aliquibus scita qui horum habent demonstrationes, et ab aliis credita qui horum demonstrationes non perceperunt. Sed impossibile est quod sint ab eodem scita et credita.

1. Ad primum igitur dicendum quod de omni quod oportet credi, si non est per se notum, habetur ratio non solum probabilis sed necessaria, 'quamvis eam nostram

[204] L.c. aquí arriba.

necesaria, *aunque ésta deba quedar oculta a nuestra prudencia*, como el mismo Ricardo de San Víctor añade[205]; de ahí que las razones de las cosas creíbles son desconocidas para nosotros, pero conocidas para Dios y para los bienaventurados quienes tienen de ellas visión y no fe.

2. Aunque la luz infundida por Dios sea más eficaz que la luz natural, sin embargo en el estado actual no es participada por nosotros perfectamente sino imperfectamente; y por su imperfecta participación sucede que aquella luz infusa no nos conduce a la visión de las cosas para cuyo conocimiento se da[206], sino que esto sucederá en el cielo cuando participemos perfectamente de aquella luz cuando 'en la luz de Dios veremos la luz'[207].

3. Aquel que posee una ciencia subordinada no alcanza perfectamente la razón de saber una ciencia, a no ser en cuanto su conocimiento se continúa en cierto modo con el conocimiento de quien posee la ciencia superior; no obstante, de aquel sabio inferior decimos que no posee ciencia de las cosas que recibe como presupuestos, sino de las conclusiones que necesariamente se deducen de los principios supuestos; y también de este modo el fiel puede decir que produce ciencia de las cosas que se deducen de los artículos de la fe.

4. Los demonios no asienten a lo que creen voluntariamente sino impulsados por la evidencia de aquellos signos por los que se convencen de que es verdadero lo que creen los fieles, a pesar de que dichos signos no hagan aparecer lo que se cree de modo que pudiera decirse que poseen la visión de las cosas creídas[208]. Por tanto, el creer se aplica de modo equívoco a los hombres fieles y a los demonios, y en éstos no está la fe por una luz infusa de la gracia, como ocurre en los fieles.

prudentiam contingat latere', ut ibidem Richardus subdit; unde rationes credibilium sunt ignotae nobis, sed notae Deo et beatis qui de his non fidem sed visionem habent.

2. Ad secundum dicendum quod, quamvis lumen divinitus infusum sit efficacius quam lumen naturale, non tamen in statu isto participatur a nobis perfecte sed imperfecte; et ideo ex imperfecta participatione eius contingit quod non ducimur per illud lumen infusum in visionem eorum propter quorum cognitionem datur, sed hoc erit in patria quando perfecte illud lumen participabimus ubi 'in lumine Dei videbimus lumen'.

3. Ad tertium dicendum quod ille qui habet scientiam subalternatam non perfecte attingit ad rationem sciendi nisi in quantum eius cognitio continuatur quodammodo cum cognitione eius qui habet scientiam subalternantem; nihilominus tamen inferior sciens non dicitur de his quae supponit habere scientiam, sed de conclusionibus quae ex principiis suppositis de necessitate concluduntur; et sic etiam fidelis potest dici habere scientiam de his quae concluduntur ex articulis fidei.

4. Ad quartum dicendum quod daemones non voluntate assentiunt his quae credere dicuntur, sed coacti evidentia signorum ex quibus convincitur verum esse quod fideles credunt, quamvis illa signa non faciant apparere id quod creditur ut per hoc possint dici visionem eorum quae creduntur habere; unde et credere quasi aequivoce dicitur de hominibus fidelibus et de daemonibus, nec est in eis fides ex aliquo lumine gratiae infuso, sicut est in fidelibus.

---

[205] Ver nota 194.

[206] La luz de la fe, tal como hemos dicho en nota 195, no nos otorga la visión —la evidencia— de los misterios. Eso sólo sucederá en el cielo.

[207] Salmo 35,10.

[208] Los signos de credibilidad (que son los que forzarían a creer a los demonios) no otorgan la evidencia del objeto (y al no haber evidencia no hay ciencia, con lo que se resuelve la dificultad).

5. La fe no trata de Dios en lo que de Dios hay naturalmente conocido, sino en lo que excede al conocimiento natural.

6. No parece posible que alguien a la vez y de lo mismo tenga ciencia y opinión ya que la opinión se da *con temor de la otra posición*[209], en cambio este temor lo excluye la ciencia; e igualmente no es posible que trate de lo mismo la fe y la ciencia.

7. La bienaventurada Virgen María podía saber que su hijo había sido concebido sin cooperación de varón; ahora bien, no pudo saber con qué fuerza fue realizada aquella concepción, pero creyó al ángel al decirle *el Espíritu Santo vendrá sobre ti*[210], etc.

8. El que, según se ha demostrado, Dios sea uno, no se incluye como artículo de la fe sino entre los presupuestos de los artículos; pues el conocimiento de la fe presupone un conocimiento natural como la gracia a la naturaleza[211]; en cambio, la unidad de la esencia divina tal como se expresa por los fieles, o sea con la omnipotencia y la providencia de todos y otras parecidas, las cuales no pueden probarse, constituyen un artículo de fe.

9. Alguien puede empezar a creer aquello que antes no creía pero que débilmente pensaba; luego es posible que alguien antes de creer que existe Dios, pensara que Dios existe y que le sea grato el que creamos que él existe. Y así alguien puede creer que Dios existe por que resulte grato a Dios, aunque esto no sea un artículo, sino el antecedente de un artículo porque se prueba con demostración.

5. Ad quintum dicendum quod de Deo non est fides quantum ad illud quod de Deo naturaliter est cognitum, sed quantum ad illud quod naturalem cognitionem excedit.

6. Ad sextum dicendum quod non videtur esse possibile quod aliquis de eodem simul habeat scientiam et opinionem quia opinio est «cum formidine alterius partis», quam formidinem scientia excludit; et similiter non est possibile quod sit de eodem fides et scientia.

7. Ad septimum dicendum quod Beata Virgo poterat quidem scire quod filium non ex virili commixtione conceperat; qua autem virtute conceptio illa facta fuerit non potuit scire, sed credidit Angelo dicenti «Spiritus Sanctus superveniet in te» etc.

8. Ad octavum dicendum quod Deum esse unum prout est demonstratum, non ponitur articulus fidei sed praesuppositum ad articulos: cognitio enim fidei praesupponit cognitionem naturalem sicut et gratia naturam; sed unitas divinae essentiae talis qualis ponitur a fidelibus, scilicet cum omnipotentia et omnium providentia et aliis huiusmodi quae probari non possunt, articulum constituit.

9. Ad nonum dicendum quod aliquis potest incipere credere illud quod prius non credebat sed debilius extimabat; unde possibile est quod aliquis antequam credat Deum esse, extimaverit Deum esse et hoc esse ei placitum quod credatur eum esse. Et sic aliquis potest credere Deum esse eo quod sit placitum Deo, quamvis etiam hoc non sit articulus, sed antecedens articulum quia demonstrative probatur.

---

[209] AVICENA, como ya se ha dicho en el artículo 1 nota 23.

[210] Lc 1,35.

[211] Principio tomista de gran alcance. Véase, por ejemplo, *Suma de Teología* 1 q.2 a.2 ad 1; q.1 a.8 ad 2.

Artículo 10

¿Es necesario que el hombre tenga fe?[212]

El artículo décimo se pregunta si para el hombre es necesario tener fe. Parece que no por lo siguiente.

Argumentos. 1. Como se dice en Dt 32,4, *las obras de Dios son perfectas*; pero algo no es perfecto si no se le provee de todo lo que necesita para conseguir su propio fin. Luego cada ser por requisito de su naturaleza está dotado de lo que le conviene para conseguir su último fin; ahora bien, las cuestiones que trata la fe están por encima del conocimiento del hombre en su condición natural; luego la fe por la cual se reciben o se conocen estas cosas no es necesaria al hombre para conseguir su fin.

2. Se respondió que al hombre por su condición natural se le proporciona todo lo que sea necesario para conseguir su fin natural, cual es la felicidad de la vida que ponen los filósofos, pero no para conseguir el fin sobrenatural que es la bienaventuranza eterna. —Pero, por el contrario, el hombre por su propia condición está hecho para ser partícipe de la eterna bienaventuranza, pues Dios hizo la naturaleza racional capaz de él[213], como leemos en la primera distinción del Segundo libro

Articulus decimus

Decimo quaeritur utrum necessarium sit homini habere fidem.

Et videtur quod non.

1. Ut enim dicitur Deut. XXXII «Dei perfecta sunt opera»; sed non est aliquid perfectum nisi provideatur ei de his quae sunt sibi necessaria ad finem proprium consequendum; ergo unicuique rei ex conditione suae naturae provisa sunt illa quae sufficiunt ad ultimum finem consequendum; sed ea quae sunt fidei sunt supra cognitionem homini ex naturali conditione competentem; ergo fides per quam huiusmodi accipiuntur sive cognoscuntur non est homini necessaria ad suum finem consequendum.

2. Sed dicebat quod homini ex sua conditione naturali sunt provisa illa quae sunt necessaria ad finem naturalem consequendum, cuiusmodi est felicitas viae quae ponitur a philosophis, non autem ad consequendum finem supernaturalem qui est beatitudo aeterna. —Sed contra, homo ex natura conditionis suae ad hoc factus est ut sit particeps aeternae beatitudinis: ad hoc enim Deus rationalem naturam capacem sui instituit, ut

---

[212] Lugares paralelos: *Summa* 2-2 q.2 a.3 y 4; *Cont. Gent.* 1 c.4 y 5; *In Sent.* 3 d.24 a.3 qla.1; *In Boet. De Trin.* q.3 a.1; *Collat. in Credo* al principio.

[213] La naturaleza racional Dios la estableció capaz de él. Nos encontramos con una de las formulaciones más osadas y afortunadas de la tradición: el hombre es *capax Dei*. Aparece por primera vez en Rufino, comentando la encarnación: *anima capax Dei* (*Symb.* 13; ML 21,352). San Agustín la usa para describir al hombre que es «imagen de Dios en cuanto es capaz de Dios y puede participar de Dios» (*De Trin.* XIV 8 11). En esta línea Sto. Tomás afirma que «el alma es capaz de Dios porque es su imagen» (*Summa* 3 q.6 a.2; cf. *De Spe* 1 ad 5; *Summa* 1-2 q.113 a.10), «capaz de la bienaventuranza» (*Summa* 3 q.9 a.2 ad 3; 2-2 q.25 a.12 ad 2; cf. *De Spe* 1 ad 8; *De caritate* 7 ad 5; 8), «capaz del sumo bien» (*Summa* 1 q.93 a.2 ad 3). El *Catecismo de la Iglesia Católica* (n.26 y 27) titula el cap. 1 de su comentario al Credo con esta fórmula, para introducir otro tema con el que está relacionada: el hombre como deseo de Dios (sobre esto último ver: Martín Gelabert, «La apertura del hombre a Dios», en *Teología Fundamental. Temas y propuestas para el nuevo milenio* [Desclée, Bilbao 1999], p.83-128, sobre todo 87-92). En la respuesta a este argumento aparece la paradoja del hombre *capax Dei*: el ser humano necesita de la ayuda de Dios para conseguir aquello para lo que está capacitado. La mejor

de las *Sentencias*[214]; luego en la misma naturaleza del hombre debieron ser puestos los principios por los que él pueda conseguir el fin.

3. Del mismo modo que es necesario el conocimiento para conseguir un fin, igualmente se necesita la operación; pero para conseguir el fin sobrenatural no se nos dan los hábitos de virtudes ordenados a otras obras que aquellas hacia las que nos inclina la razón natural, pero sí para hacer esas mismas obras de un modo más perfecto: la castidad infusa y la adquirida tienen el mismo acto, es decir privarse de los placeres venéreos; luego para conseguir el fin sobrenatural no fue preciso infundirnos algún hábito cognoscitivo ordenado a conocer algo distinto de lo que naturalmente podemos conocer, a no ser para conocerlo de un modo más perfecto; y por eso parece que tener fe de lo que no alcanza la razón no fue necesario para la salvación.

4. La potencia no necesita del hábito para algo a lo que está naturalmente determinada, como se ve en las potencias irracionales que sin mediar el hábito realizan sus actos, como la potencia nutritiva y la generativa; pues bien, el entendimiento humano está naturalmente determinado para conocer a Dios; luego no necesita el hábito de la fe para que sea guiado al conocimiento de Dios.

5. El que puede conseguir el fin por sí mismo es más perfecto que el que por sí mismo no puede; pero los otros animales pueden conseguir sus fines por principios naturales; y, siendo el hombre más perfecto que ellos, parece que el conocimiento natural deba bastarle para conseguir su fin, y por eso no necesita de la fe.

6. Lo que se considera como un vicio no debe ser necesario para la salvación; pero que alguien sea crédulo se mira como vicio, pues se dice en Eclo 19,4 *quien ingenuamente cree es frívolo de corazón*; luego creer no es necesario para la salvación.

habetur in 1 dist. II Sententiarum; ergo in ipsa natura hominis debuerunt sibi esse indita principia per quae ipsum finem consequi posset.

3. Praeterea, sicut ad consequendum finem est necessaria cognitio, ita et operatio; sed ad consequendum finem supernaturalem non dantur nobis habitus virtutum ordinantes in alia opera quam in quae ordinamur per naturalem rationem; sed ad eadem opera perfectiori modo facienda: castitas enim infusa et acquisita eundem actum habere videntur, scilicet a delectationibus venereis refrenare; ergo nec propter consequendum finem supernaturalem oportuit nobis aliquem habitum cognitivum infundi ordinatum ad alia cognoscenda quam naturaliter cognoscere possumus, sed ad eadem perfectiori modo; et sic videtur quod habere fidem non apparentium rationi non fuit necessarium ad salutem.

4. Praeterea, potentia non indiget habitu propter id ad quod naturaliter determinatur, sicut patet de potentiis irrationabilibus quae sine habitu medio sua opera perficiunt, ut vis nutritiva et generativa; sed humanus intellectus naturaliter determinatur ad cognoscendum Deum; ergo non indiget habitu fidei ad hoc quod in cognitionem Dei ducatur.

5. Praeterea, perfectius est quod per seipsum potest consequi finem quam quod non potest per seipsum; sed alia animalia ex principiis naturalibus possunt consequi fines suos; cum ergo homo sit eis perfectior, videtur quod cognitio naturalis sit ei sufficiens ad consequendum finem suum, et sic non indiget fide.

6. Praeterea, illud quod reputatur in vitium non videtur esse necessarium ad salutem; sed quod aliquis sit credulus reputatur in vitium, unde dicitur Eccli. XIX «Qui cito credit levis est corde»; ergo credere non est necessarium ad salutem.

---

manifestación de esta capacidad del ser humano está en la Encarnación: si Dios puede hacerse hombre, eso significa que la naturaleza humana es capaz de acoger a Dios.

[214] Cap. 4.

7. Como Dios merece ser creído en sumo grado, debemos creer más aquello donde consta que más ha hablado Dios; pero Dios ha hablado más por el instinto natural de la razón que por algún profeta o apóstol ya que es muy cierto que Dios es el autor de toda la naturaleza; luego debemos adherirnos a lo que dicta la razón más que a lo predicado por apóstoles o profetas, de lo cual trata la fe. Y como parece que esto a veces se diferencia de lo que dicta la razón natural, como cuando dicen que Dios es trino o que la virgen ha concebido, no resulta conveniente tener fe de esta manera.

8. Aquello que se suprime cuando llega otra cosa no parece ser necesario para ésta, ya que no se suprimiría si no hubiera cierta oposición entre ambos; el opuesto no lleva hacia su opuesto sino más bien se aparta de él; ahora bien, la fe se suprime cuando llega la gloria[215], luego no es necesaria para conseguir la gloria.

9. Para conseguir un fin no se necesita aquello que lo destruye; pero la fe destruye la razón, pues como dice Gregorio: *la fe a la que la razón humana aporta pruebas no tiene mérito*[216]; luego la razón no necesita de la fe para conseguir su fin.

10. El hereje no tiene hábito de fe; pero ocurre que el hereje cree alguna cosa verdadera que excede la facultad de la razón, como que el Hijo de Dios se ha encarnado aunque no crea que él haya padecido; luego no es necesario el hábito de la fe para conocer las cosas que están por encima de la razón.

11. Cuando algo es confirmado por varios medios, si uno de éstos no tiene firmeza, toda esa confirmación carece de eficacia, como ocurre en las deducciones de los silogismos en las cuales si una de las varias

7. Praeterea, cum Deo summe sit credendum illi magis debemus credere per quem magis constat Deum esse locutum; sed magis constat Deum loqui per naturalem rationis instinctum quam per aliquem prophetam vel apostolum cum hoc certissimum sit Deum esse auctorem totius naturae; ergo his quae dictat ratio magis debemus adhaerere quam his quae praedicantur per apostolos vel prophetas, de quibus est fides; cum igitur huiusmodi videantur interdum dissonare ab his quae ratio naturalis dictat, sicut cum dicunt Deum trinum et unum vel virginem concepisse et alia huiusmodi; videtur quod non sit conveniens fidem habere de huiusmodi.

8. Praeterea, illud quod evacuatur altero adveniente non videtur esse propter illud necessarium: non enim evacuaretur nisi haberet aliquam oppositionem ad ipsum, oppositum autem non inducit ad suum oppositum sed magis abducit; sed fides evacuatur gloria adveniente; ergo non est necessaria propter gloriam consequendam.

9. Praeterea, nihil indiget ad suum finem consequendum eo per quod destruitur; sed fides destruit rationem: ut enim dicit Gregorius «Fides non habet meritum cui humana ratio praebet experimentum»; ergo ratio fide non indiget ad suum finem consequendum.

10. Praeterea, haereticus non habet habitum fidei; sed contingit quod haereticus aliqua vera credit quae sunt supra facultatem rationis, sicut credit Filium Dei incarnatum quamvis non credat eum passum; ergo non est necessarius habitus fidei ad cognoscendum ea quae sunt supra rationem.

11. Praeterea, quando aliquid confirmatur per plura media, si unum illorum non habet firmitatem tota confirmatio efficacia caret, ut patet in deductionibus syllogismo-

---

[215] Pedro Lombardo, *Glossa* super 1 Cor 13,10 (ML 191,1662D).
[216] *In Evang.* II hom.26 (ML 76,1197C).

proposiciones se encuentra falsa o dudosa la demostración es ineficaz; ahora bien, lo que pertenece a la fe llegó a nosotros por muchos medios, pues de Dios se comunicó a los apóstoles o profetas, de éstos a sus sucesores, y después a otros, y así llegó hasta nosotros por diversos medios; pero no en todos estos medios está con certeza la infalible verdad porque como eran hombres pudieron engañarse o engañar; luego no podemos tener ninguna certeza de lo que pertenece a la fe, y por eso parece insensato asentir a ello.

12. No se considera necesario para conseguir la vida eterna lo que disminuye el mérito de la vida eterna; no obstante, como la dificultad favorece el mérito, el hábito que proporciona facilidad disminuye el mérito; luego el hábito de la fe no es necesario para la salvación.

13. Las potencias racionales son más nobles que las naturales; pero las naturales no necesitan hábitos para sus actos; luego tampoco el entendimiento necesita del hábito de la fe para sus actos.

POR EL CONTRARIO está: 1. Lo que se dice en Heb 11,6: *Sin la fe es imposible agradar a Dios.*

2. Es necesario para la salvación todo aquello por lo que el hombre, si no lo tiene, es condenado; pero así ocurre con la fe. Dice, en efecto, el último cap. de Marcos *quienes no creyeren serán condenados*[217]; luego la fe es necesaria para la salvación.

3. La vida más elevada requiere un conocimiento más alto; pero la vida de la gracia es más elevada que la vida de la naturaleza; luego necesita un conocimiento sobrenatural que es el conocimiento de la fe.

rum in quibus una de multis propositionibus falsa vel dubia existente probatio inefficax est; sed ea quae sunt fidei in nos per multa media devenerunt: a Deo enim dicta sunt apostolis vel prophetis, a quibus in successores eorum, et deinceps in alios, et sic usque ad nos pervenerunt per media diversa; non autem in omnibus istis mediis certum est esse infallibilem veritatem quia cum homines fuerint et decipi et decipere potuerunt; ergo nullam certitudinem habere possumus de his quae sunt fidei, et ita stultum videtur his assentire.

12. Praeterea, illud non videtur necessarium ad vitam aeternam consequendam quod meritum vitae aeternae diminuit; sed cum difficultas operetur ad meritum, habitus qui facilitatem facit meritum diminuit; ergo habitus fidei non est necessarius ad salutem.

13. Praeterea, potentiae rationales sunt nobiliores quam naturales; sed naturales non indigent habitibus ad suos actus; ergo nec intellectus indiget habitu fidei ad suos actus.

SED CONTRA. 1. Est quod dicitur Hebr. XI «Sine fide impossibile est placere Deo».

2. Praeterea, illud est necessarium ad salutem quo non habito homo damnatur; sed fides est huiusmodi: Marci ultimo «Qui vero non crediderit condemnabitur»; ergo fides est necessaria ad salutem.

3. Praeterea, altior vita altiori cognitione indiget; sed vita gratiae altior (est) quam vita naturae; ergo indiget aliqua cognitione supernaturali quae est cognitio fidei.

---

[217] Mc 16,16. Nótese que, en la respuesta, Tomás no va a comentar ni el texto de Mc ni el de Heb aducido en sed contra 1. Va a ofrecer la razón teológica de lo que ellos sostienen.

RESPUESTA. Tener fe en lo que está por encima de la razón es necesario para conseguir la vida eterna; lo que puede entenderse por lo siguiente. Pues no ocurre que algo sea llevado de lo imperfecto a lo perfecto a no ser por obra de uno perfecto; ni el actuar del perfecto es recibido sin dilación perfectamente por el imperfecto, sino que primero es de forma imperfecta y después más perfectamente, y así hasta que llega a la perfección; y esto se manifiesta en todas las cosas naturales que por el paso del tiempo consiguen alguna perfección. Y lo vemos igualmente en las obras humanas y principalmente en las disciplinas: al comienzo, el hombre se ve imperfecto en el conocimiento; para que consiga la perfección de la ciencia necesita de algún instructor que lo lleve a la perfección científica, lo cual no puede hacerse si este mismo no domina perfectamente la ciencia comprendiendo las razones que fundamentan la ciencia. Ahora bien, al comienzo de su enseñanza no le transmite al principiante todos los razonamientos de la ciencia, ya que entonces el discípulo desde el comienzo tendría la ciencia perfecta, sino que le enseña algo cuyas razones, cuando está empezando, el discípulo no comprende, pero las comprenderá después cuando progrese en la ciencia; y por eso se dice que *al discípulo le conviene creer*[218]; y no podría llegar de otro modo a la perfecta ciencia, si no aceptara lo que se le ofrece al comienzo aunque no puede comprenderlo.

La última perfección a la que se orienta el hombre consiste en el perfecto conocimiento de Dios[219], al cual nadie puede llegar sin la obra y la instrucción divina que es su testigo perfecto[220]; ningún hombre al comienzo es capaz de este perfecto conocimiento, por eso conviene que vaya recibiendo por vía de creencia algunas verdades por las cuales sea

RESPONSIO. Dicendum quod habere fidem de his quae sunt supra rationem necessarium est ad vitam aeternam consequendam; quod hinc accipi potest. Non enim contingit aliquid de imperfecto ad perfectum adduci nisi per actionem alicuius perfecti; nec perfecti actio ab imperfecto statim in principio perfecte recipitur, sed primo quidem imperfecte et postmodum perfectius, et sic inde quousque ad perfectionem perveniat; et hoc quidem manifestum est in omnibus rebus naturalibus quae per successionem temporis perfectionem aliquam consequuntur. Et similiter etiam videmus in operibus humanis et praecipue in disciplinis: in principio enim homo imperfectus est in cognitione; ad hoc autem quod perfectionem scientiae consequatur, indiget aliquo instruente qui eum ad perfectionem scientiae ducat, quod facere non posset nisi ipse perfecte scientiam haberet utpote comprehendens rationes eorum quae sub scientia cadunt. Non autem in principio suae doctrinae statim ei qui instruitur tradit rationes scibilium de quibus instruere intendit, quia tunc statim in principio perfecte scientiam haberet qui instruitur, sed tradit ei quaedam quorum rationes tunc, cum primo instruitur, discipulus nescit, sciet autem post profectum in scientia; et ideo dicitur quod «oportet addiscentem credere»; et aliter ad perfectam scientiam pervenire non posset, nisi scilicet supponeret ea quae sibi in principio traduntur, quorum rationes tunc capere non potest. Ultima autem perfectio ad quam homo ordinatur consistit in perfecta Dei cognitione ad quam quidem pervenire non potest nisi operatione et quasi instructione divina, qui est sui perfectus cognitor; huius autem perfectae cognitionis statim homo in sui principio capax non est, unde oportet ut accipiat per viam credendi aliqua per

---

[218] ARISTÓTELES, *De soph. elench.* c.2 (165b3), como dice TOMÁS en *Suma* 2-2 q.2 a.3.

[219] Aunque Sto. Tomás aquí no lo cite, en el trasfondo de esta afirmación está Jn 17,3, texto que sí cita expresamente en el a.2.

[220] Dios es conocedor perfecto de sí mismo (AVICENA, *Metafísica* VIII c.6 (f.100raB). Citado por TOMÁS en *De verit.* q.2 a.2.

conducido hasta llegar al conocimiento perfecto. Algunas de estas verdades son tales que en esta vida no se puede tener conocimiento perfecto de ellas, exceden totalmente la fuerza de la razón humana; y conviene creerlas mientras estamos en estado de viadores, ya las veremos perfectamente en el estado de la patria celestial[221]. En cambio, algunas de estas verdades son las que en esta vida podemos llegar a conocer perfectamente, como las que pueden probarse de Dios por demostración, pero que al comienzo hemos de creer, y esto por las cinco razones que pone Rabbi Moysés[222]. La primera es la profundidad y agudeza de lo que habríamos de conocer que está muy alejado de los sentidos, de ahí que el hombre no sea idóneo para conocerlo perfectamente al comienzo. La segunda causa es la debilidad del entendimiento humano al comienzo. La tercera es la cantidad de argumentos previos a estas demostraciones y que el hombre no alcanza sino a través de muchísimo tiempo. La cuarta es la falta de disposición para la ciencia que hay en algunos por la mezquindad de la naturaleza. La quinta es el estar ocupados en proveer las cosas necesarias para vivir.

Por todo esto es evidente que, si se aceptara sólo por demostración lo que es necesario conocer de Dios, muy pocos podrían llegar a ello y después de largo tiempo; luego queda claro que lo más saludable es la vía de la fe prevista para los hombres por la que es posible a todos el acceso fácil a la salvación en breve tiempo.

quae manuducatur ad perveniendum in perfectam cognitionem. Quorum quaedam talia sunt quod in hac vita perfecta cognitio de eis haberi non potest, quae totaliter vim humanae rationis excedunt; et ista oportet credere quamdiu in statu viae sumus, videbimus autem ea perfecte in statu patriae. Quaedam vero sunt ad quae etiam in hac vita perfecte cognoscenda possumus pervenire, sicut illa quae de Deo demonstrative probari possunt, quae tamen a principio necesse est credere, propter quinque rationes quas Rabbi Moyses ponit: quarum prima est profunditas et subtilitas istorum cognoscibilium quae sunt remotissima a sensibus, unde homo non est idoneus in principio perfecte ea cognoscere; secunda causa est debilitas humani intellectus in sui principio; tertia vero est multitudo eorum quae praeexiguntur ad istorum demonstrationem quae homo non nisi in longissimo tempore addiscere potest; quarta est indispositio ad sciendum quae inest quibusdam propter pravitatem complexionis; quinta est necessitas occupationum ad providendum necessaria vitae.

Ex quibus omnibus apparet quod, si oporteret per demonstrationem solummodo accipere ea quae necessarium est cognoscere de Deo, paucissimi ad hoc pervenire possent et hi etiam nonnisi post longum tempus; unde patet quod salubriter est via fidei hominibus provisa per quam patet omnibus facilis aditus ad salutem secundum quodcumque tempus.

---

[221] La fe es camino para la vida eterna. Camino destinado a ser superado, pero sólo superable si se pasa por él.

[222] Según los editores de la edición Leonina en *Dux neutr.* I c.33. En realidad se trata del c.34 de la obra de Rabbi Mosé ben Maimón (MAIMÓNIDES), *Guía de perplejos*. Hay una edición española preparada por David Gonzalo Maeso, Editora Nacional, Madrid 1984. El c.34 en p.113ss. En dicho capítulo Maimónides se refiere a las cinco causas que impiden el estudio directo de las verdades metafísicas. Santo Tomás se inspira en estos argumentos para, una vez admitido que la fe es estrictamente necesaria para llegar a lo sobrenatural, afirmar que es también necesaria para llegar a aquello que teóricamente también sería alcanzable por la razón, aunque tras muchas dificultades. En los textos paralelos de la *Suma* (1 q.1 a.1; 2-2 q.2 a.4) el santo se refiere a tres de estas razones, pero las desarrolla más, y además no cita al Rabino Moisés. Esta argumentación hará fortuna y será empleada por el Vaticano I, que cita explícitamente a Santo Tomás (cf. *Dei Filius*, c.2; Dz 3005).

RESPUESTAS A LOS ARGUMENTOS. 1. El ser humano está perfectamente provisto en las condiciones de su naturaleza, pues en cuanto a conseguir el fin que está en potestad de la naturaleza se dan los principios suficientes para ser causa de ese fin, pero en cuanto al fin que excede la facultad de la naturaleza se dan principios que no son causa del fin sino que por medio de éstos el hombre es capaz de lo que le hace llegar al fin[223]; como dice san Agustín[224]: *Corresponde a la naturaleza de los hombres el poder tener fe y caridad, pero el tenerlas es gracia de los fieles.*

2. La naturaleza humana por su misma creación está ordenada al fin de la bienaventuranza, no como al fin debido al hombre por su naturaleza sino únicamente por divina liberalidad; y por ello no es oportuno que los principios naturales basten para conseguir ese fin a no ser que fuesen ayudados con dones agregados por la divina generosidad.

3. Quien está alejado del fin puede tener noticia y deseo del fin, pero no actuar sobre el fin, sino sólo sobre las cosas que llevan al fin; y por eso en el estado de viadores para ir hacia el fin sobrenatural necesitamos la fe para que conozcamos ese fin mismo cuyo conocimiento no alcanza la naturaleza. Ahora bien, las cosas que llevan al fin las alcanza la virtud natural, no en cuanto están ordenadas a ese fin; y por eso no necesitamos hábitos infusos para hacer algo distinto de lo que dicta la razón natural sino para hacerlo de un modo más perfecto; y esto no por parte del conocimiento, por la razón antedicha.

4. El entendimiento no está naturalmente determinado a las cosas a las que se refiere la fe como si las conociera naturalmente, sino que en

1. Ad primum igitur dicendum quod homini in conditione suae naturae perfecte providetur: in quantum ad finem illum consequendum qui est in potestate naturae dantur principia sufficientia ut sint causa illius finis, ad finem autem qui facultatem naturae excedit dantur principia non quae sint causae finis sed quibus homo est capax eorum per quae pervenitur ad finem; ut enim dicit Augustinus «posse habere fidem et caritatem natura est hominum, habere autem est gratia fidelium».

2. Ad secundum dicendum quod ab ipsa prima institutione natura humana est ordinata in finem beatitudinis, non quasi in finem debitum homini secundum naturam eius sed ex sola divina liberalitate; et ideo non oportet quod principia naturae sufficiant ad finem illum consequendum nisi fuerint adiuta donis superadditis ex divina liberalitate.

3. Ad tertium dicendum quod ille qui distat a fine potest habere cognitionem finis et affectionem, non autem operari circa finem sed solum circa ea quae sunt ad finem; et ideo ad perveniendum in finem supernaturalem in statu viae indigemus fide qua ipsum finem cognoscamus ad quem cognitio naturalis non attingit. Sed ad ea quae sunt ad finem virtus naturalis attingit, non tamen prout sunt ordinata in finem illum; et ideo non indigemus habitibus infusis ad operandum alia quam dictat ratio naturalis sed ad eadem perfectiori modo facienda; non sic autem est ex parte cognitionis, ratione iam dicta.

4. Ad quartum dicendum quod ad ea quae sunt fidei non naturaliter determinatur intellectus quasi ea naturaliter cognoscat, sed quodam modo naturaliter ordinatur in ipsa

---

[223] Esta respuesta y las tres siguientes parten del supuesto de que la naturaleza está abierta a lo que la sobrepasa. Es capaz de acoger a Dios, pero esta capacidad no es exigencia alguna para que Dios venga. La apertura del ser humano, por sí misma, no consigue lo sobrenatural. Para que se dé el encuentro del hombre con Dios se necesita que el ser humano esté en disposición de recibirle, pero además que Dios tome la iniciativa de darse a conocer, de ir hacia el hombre.

[224] *De praedest. sanct.* c.5 (ML 44,968; BAC VI 494).

cierto modo se ordena naturalmente a conocerlas, como la naturaleza se ordena a la gracia por instauración divina; luego esto no impide que necesitemos el hábito de la fe.

5. El hombre es más perfecto que los demás animales[225], pero a él no le vienen determinadas por la naturaleza, como a los otros animales, las cosas que son necesarias para conseguir su fin, por dos razones: primero, porque el hombre está ordenado a un fin más alto, y, por tanto, aunque necesita de varios auxilios para conseguirlo y no bastan sus principios naturales, no obstante será más perfecto; segundo, porque lo que hay de perfección en el hombre es que puede conseguir su fin por medio de múltiples caminos. Por eso no puede ser determinado por un único medio natural como los otros animales, sino que en lugar de todo lo que la naturaleza otorga a los demás animales al hombre se le da la razón, por la cual puede prepararse lo que necesita para esta vida y disponerse para recibir los auxilios divinos de la vida futura.

6. El ser crédulo se considera vicio porque indica ser superficial al creer, como el ser bebedor indica frivolidad al beber; pero quien cree a Dios no se excede en creer, porque a él no se le puede creer con exceso; luego la razón no vale.

7. Los apóstoles y los profetas nunca dicen por inspiración divina algo que sea contrario a lo que dicta la razón natural; pero sí dicen algo que excede la comprensión de la razón, y por eso parece que repugna a la razón aunque no sea así, como le ocurre al ignorante al que le parece irracional que el sol sea más grande que la tierra y que *el diámetro no sea simétrico al costillar de la nave*[226], cosas que al sabio le parecen razonables.

cognoscenda, sicut natura dicitur ordinari ad gratiam ex divina institutione; unde hoc non removet quin habitu fidei indigeamus.

5. Ad quintum dicendum quod homo perfectior est aliis animalibus, nec tamen determinata sunt sibi ab ipsa natura ea quae sunt necessaria ad finem consequendum sicut aliis animalibus, propter duas rationes: primo, quia homo ad altiorem finem ordinatur, et ideo etiam si pluribus auxiliis indigeat ad ipsum consequendum et sibi naturalia principia non sufficiant, nihilominus perfectior erit; secundo, quia hoc ipsum est in homine perfectionis quod multiplices vias potest habere ad consequendum suum finem. Unde non poterat ei una via naturalis determinari sicut aliis animalibus, sed loco omnium quae natura aliis animalibus providit data est homini ratio per quam et necessaria huius vitae sibi praeparare potest et disponere se ad recipienda divinitus auxilia futurae vitae.

6. Ad sextum dicendum quod esse credulum in vitium sonat quia designat superfluitatem in credendo, sicut esse bibulum superfluitatem in bibendo; ille autem qui credit Deo non excedit modum in credendo quia ei non potest nimis credi; unde ratio non sequitur.

7. Ad septimum dicendum quod per apostolos et prophetas nunquam divinitus dicitur aliquid quod sit contrarium his quae naturalis ratio dictat; dicitur tamen aliquid quod comprehensionem rationis excedit, et pro tanto videtur rationi repugnare, quamvis non repugnet, sicut et rustico videtur repugnans rationi quod sol sit maior terra et quod 'diameter sit asymeter costae', quae tamen sapienti rationabilia apparent.

---

[225] ARISTÓTELES, *De part. animal.* IV c.10 (686a2ss) y AVICENA, *De anima* V c.1 (f.22rb).

[226] Ejemplo tomado de ARISTÓTELES, *Topic.* I c.15 (106a38). Se encuentra también en *De verit.* q.2 a.1.

8. La fe se suprime en la gloria por lo que hay de imperfección en ella, y en este sentido tiene cierta oposición a la perfección de la gloria; pero la fe en lo que se refiere al conocimiento es necesaria para la salvación, pues no es incongruente que algo imperfecto que se ordena a la perfección del fin cese cuando el fin llega, como el movimiento cuando llega el descanso que es su fin.

9. La fe no destruye la razón sino que la excede y la perfecciona, como ya se ha dicho.

10. El hereje no tiene el hábito de la fe aunque lo que no cree sea un solo artículo; pues los hábitos infusos se quitan por un solo acto contrario. El hábito de la fe tiene la eficacia de que por él el entendimiento del fiel es mantenido para no asentir a lo contrario a la fe, como la castidad refrena lo que es contrario a ella. Pero que el hereje crea algo que sobrepasa el conocimiento natural, no es por un hábito infuso, pues este hábito le dirigiría igualmente a todo lo que hay que creer, sino por una cierta estimación humana, como también los paganos creen de Dios alguna cosa sobrenatural.

11. Hay que decir que todos los medios por los que nos llega la fe carecen de sospecha: a los profetas y a los apóstoles les creemos porque Dios les dio testimonio haciendo milagros, como dice el último capítulo de Marcos, *confirmando la palabra con las señales que los acompañaban*[227]; a los sucesores de los apóstoles y de los profetas los creemos en cuanto nos anuncian lo que aquéllos dejaron escrito.

12. Respecto al argumento decimosegundo hay una doble dificultad: una por la misma condición de la obra, y tal dificultad contribuye al mérito; otra ocurre por la indisposición o la lentitud de la voluntad, y ésta más bien disminuye el mérito. El hábito arranca ésta y no la primera.

8. Ad octavum dicendum quod fides evacuatur in gloria propter id quod est imperfectionis in ipsa, et secundum hoc habet aliquam oppositionem ad perfectionem gloriae; sed quantum ad id quod est cognitionis in fide, est necessaria ad salutem: hoc enim non est inconveniens ut aliqua imperfecta quae ordinantur ad perfectionem finis cessent fine veniente, sicut motus veniente quiete quae est eius finis.

9. Ad nonum dicendum quod fides non destruit rationem sed excedit eam et perficit, ut dictum est.

10. Ad decimum dicendum quod haereticus non habet habitum fidei etiamsi unum solum articulum discredat: habitus enim infusi per unum actum contrarium tolluntur; fidei etiam habitus hanc efficaciam habet ut per ipsum intellectus fidelis detineatur ne contrariis fidei assentiat, sicut et castitas refrenat a contrariis castitati. Quod autem haereticus aliqua credat quae sunt supra naturalem cognitionem, non est ex aliquo habitu infuso quia ille habitus dirigeret eum in omnia credibilia aequaliter, sed est ex quadam aestimatione humana, sicut etiam pagani aliqua supra naturam credunt de Deo.

11. Ad undecimum dicendum quod omnia media per quae ad nos fides venit suspicione carent: prophetis enim et apostolis credimus ex hoc quod Deus eis testimonium perhibuit miracula faciendo, ut dicitur Marci ultimo, «sermonem confirmante sequentibus signis»; successoribus autem apostolorum et prophetarum non credimus nisi in quantum nobis ea annuntiant quae illi in scriptis reliquerunt.

12. Ad duodecimum dicendum quod duplex est difficultas: quaedam ex ipsius conditione operis, et talis difficultas operatur ad meritum; alia est ex indispositione vel tarditate voluntatis; et talis potius diminuit meritum; et hanc aufert habitus, et non primam.

---

[227] 16,20.

13. Las potencias naturales[228] están determinadas a una función y no necesitan de un hábito determinante, en cambio las racionales son lo contrario.

Artículo 11

¿Es necesario creer algo explícitamente?[229]

El artículo undécimo pregunta si es necesario creer algo explícitamente. Parece que no por lo siguiente.

Argumentos. 1. No se deben aceptar aquellas cosas de las que una vez puestas se siguen inconvenientes[230]; pero si aceptamos que es necesario para la salvación que algo sea explícitamente creído, se siguen inconvenientes. Es posible, por ejemplo, que alguien crezca en la selva o entre lobos y no pueda conocer explícitamente algo de la fe, y así habría un hombre que necesariamente se condenaría, lo cual es inconveniente; y por eso no parece necesario creer explícitamente en algo.

2. No estamos obligados a aquello que no está en nuestro poder; pero para creer explícitamente en algo necesitamos del oído exterior e interior: ya que *la fe es por el oído*, como se dice en Rom 10,17, y oír no está en el poder de algunos si no hay quien predique; y así no es necesario para la salvación que algo sea creído explícitamente.

3. Lo que resulta muy sutil no hay que dejarlo en manos de la gente sencilla[231]; y no hay nada más sutil y más alto que lo que excede a la razón, como los artículos de la fe; luego estas cosas no hay que dejarlas

13. Ad tertium decimum dicendum quod potentiae naturales sunt determinatae ad unum et non indigent habitu determinante sicut rationabiles, quae sunt ad opposita.

Articulus undecimus

Undecimo quaeritur (utrum) sit necessarium explicite credere.

Et videtur quod non.

1. Illud enim non est ponendum quo posito sequitur inconveniens; sed si ponamus quod sit necessarium ad salutem quod aliquid explicite credatur, sequitur inconveniens: possibile est enim aliquem nutriri in silvis vel etiam inter lupos, et talis non potest explicite aliquid de fide cognoscere, et sic erit aliquis homo qui de necessitate damnabitur, quod est inconveniens; et sic non videtur quod sit necessarium explicite aliquid credere.

2. Praeterea, ad illud quod non est in potestate nostra non tenemur; sed ad hoc quod explicite aliquid credamus indigemus auditu interiori vel exteriori: «fides» enim est «ex auditu», ut dicitur Rom. X, et audire non est in potestate alicuius nisi sit qui loquatur; et sic non est de necessitate salutis quod aliquid explicite credatur.

3. Praeterea, illa quae sunt subtilissima non sunt rudibus tradenda; sed nulla sunt subtiliora et altiora his quae rationem excedunt, qualia sunt articuli fidei; ergo talia

---

[228] Cf. Aristóteles, *Metaph.* IX 2 (1046b5).

[229] Lugares paralelos: *Summa* 2-2 q.2 a.5-8; *In Sent.* 3 d.25 q.2 a.1 y 2; *In Hebr.* c.11 lect.2.

[230] Aristóteles, *Anal. prior.* I c.13 (32a18). Cf. Tomás de Aquino, *In Sent.* 1 d.38 a.5 obj.3; *De verit.* q.2 a.12 obj.2.

[231] Cf. 1 Cor 3,1-2, como dicen Tomás de Aquino, *In Sent.* 3 d.25 q.2 a.1 qla.1 obj.4 y Pedro Lombardo, *Glossa* allí mismo (ML 191,1554A-C).

en manos del pueblo, y de este modo, al menos no todos están obligados a creer en algo explícito.

4. El hombre no está obligado a conocer lo que hasta los ángeles ignoran; ahora bien, los ángeles ignoraban el misterio de la encarnación antes de que se produjera la encarnación, como parece decir san Jerónimo[232]; luego los hombres no están obligados al menos a saber o a creer explícitamente algo sobre el Redentor.

5. Muchos gentiles se salvaron antes de la venida de Cristo, como dice Dionisio en el cap. 9 de *Caelestis hierarchiae*[233]; ahora bien, éstos no pudieron conocer nada explícito del Redentor ya que los profetas no llegaron hasta ellos; luego el creer algunos artículos sobre el Redentor explícitamente no se considera necesario para la salvación.

6. Entre los artículos sobre el Redentor uno trata de su descenso a los infiernos; pero, según san Gregorio[234], Juan dudó de este artículo cuando preguntó *¿Eres tú el que ha de venir?* (Mt 11,3). Teniendo en cuenta que Juan fue de los mayores, porque *nadie mayor que él entre los nacidos de mujer*, como allí mismo se dice[235], parece que ni siquiera los mayores[236] están obligados a conocer los artículos explícitos sobre el Redentor.

POR EL CONTRARIO está: 1. Se considera que creer todo explícitamente es necesario para salvarse, pues todo pertenece a la fe del mismo modo, luego por la misma razón por la que conviene creer explícitamente en algo, hay que creer en todo.

non sunt populo tradenda, et sic non omnes saltem tenentur ad explicite aliquid credendum.

4. Praeterea, homo non tenetur ad cognoscendum illud quod etiam angeli nesciunt; sed angeli ante incarnationem mysterium incarnationis ignoraverunt, ut videtur Ieronymus dicere; ergo homines saltim tunc non tenebantur ad sciendum aliquid vel credendum explicite de Redemptore.

5. Praeterea, multi gentiles ante Christi adventum salvati sunt, ut dicit Dionysius dicit IX cap. Caelestis hierarchiae; ipsi autem non poterant aliquid explicitum de Redemptore cognoscere cum ad eos prophetae non pervenerint; ergo credere explicite articulos de Redemptore non videtur necessarium ad salutem.

6. Praeterea, inter articulos de Redemptore unus est de descensu ad inferos; sed de hoc articulo Ioannes dubitavit, secundum Gregorium, cum quaesivit «Tu es qui venturus es?», Matth. XI; cum igitur ipse fuerit de maioribus quia nullus eo «maior inter natos mulierum», ut ibidem dicitur, videtur quod nec etiam maiores teneantur ad cognoscendum explicite articulos de Redemptore.

SED E CONTRA. 1. Videtur quod sit de necessitate salutis explicite omnia credere: eodem enim modo omnia ad fidem pertinent, ergo qua ratione oportet unum explicite credere eadem ratione oportet et omnia.

---

[232] Según PEDRO LOMBARDO, *Glossa* a Ef 3,10 (ML 192,189B). Cf. SAN JERÓNIMO, *Comment. in Epist. ad Eph.* allí mismo (ML 26,514C-D). Ver TOMÁS DE AQUINO, *De verit.* q.8 a.4 sed contra 1. Sin citar a San Jerónimo, y refiriéndose a Ef 3,10, Sto. Tomás alude a lo mismo en *Summa* 1 q.117 a.2 obi.1.

[233] § 3 (MG 3,261A; Dion. 908).

[234] *In Ez.* I hom.1 (ML 76,788D) y *In Evang.* I hom.6 (ML 76,1095D-1096A). Cf. PEDRO LOMBARDO, *Lib. Sent.* III d.25 c.3.

[235] Mt 11,11.

[236] Cf. PEDRO LOMBARDO, *Lib. Sent.* III d.25 c.2. Sobre el sentido del término «mayores», ver nota 241.

2. Cada uno tiene que evitar todos los errores que se presentan contra la fe; pero esto no puede hacerlo a no ser que conozca explícitamente todos los artículos contra los que se presentan errores; luego todos se deben creer explícitamente.

3. Del mismo modo que los mandamientos se dirigen al obrar para cumplirlos, así los artículos (de la fe) para que sean creídos; pero cualquiera tiene que saber todos los mandamientos del Decálogo, pues no se le excusaría si cometiera alguna falta por ignorarlos; luego también cada uno debe creer explícitamente todos los artículos.

4. Como Dios es objeto de la fe, también lo es de la caridad; pero nada debe ser amado implícitamente en Dios; por lo tanto tampoco debemos creer algo implícito de él.

5. Al hereje, sea como sea, se le examina de todos los artículos de la fe, lo cual no sería preciso si no tuviera que creerlos todos explícitamente; y así se sigue como antes.

6. El hábito de la fe es de la misma especie en todos los fieles; ahora bien, si algunos fieles están obligados a todo lo que explícitamente hay que creer, conviene que todos estén obligados a lo mismo.

7. Creer con fe informe no basta para la salvación; pero creer implícitamente es creer de modo informe ya que frecuentemente los prelados, en cuya fe se apoya la fe de la gente sencilla que cree implícitamente, tienen la fe informe[237]; luego creer implícitamente no basta para salvarse.

RESPUESTA. Se llama implícito[238] aquello en donde muchas cosas se contienen en una y explícito aquello en donde cada una de ellas se con-

2. Praeterea, unusquisque tenetur ad vitandum omnes errores qui sunt contra fidem; sed hoc facere non potest nisi explicite omnes articulos cognoscat contra quos sunt errores; ergo oportet omnes explicite credere.

3. Praeterea, sicut mandata dirigunt in operandis, ita articuli in credendis; sed quilibet tenetur scire omnia mandata Decalogi: non enim excusaretur si per ignorantiam eorum aliquid committeret; ergo et quilibet tenetur omnes articulos explicite credere.

4. Praeterea, sicut Deus est obiectum fidei, ita et caritatis; sed nihil debet implicite diligi in Deo; ergo nec etiam aliquid implicite credi de eo.

5. Praeterea, haereticus, quantumcumque simplex, examinatur de omnibus articulis fidei; quod non esset nisi omnes explicite credere teneretur, et sic idem quod prius.

6. Praeterea, habitus fidei est idem specie in omnibus fidelibus; si igitur aliqui fideles tenentur ad omnia quae sunt fidei explicite credenda, videtur quod etiam ad hoc omnes teneantur.

7. Praeterea, credere informiter non sufficit ad salutem; sed credere implicite est credere informiter quia frequenter praelati, in quorum fide nititur fides simplicium qui implicite credunt, habent fidem informem; ergo credere implicite non sufficit ad salutem.

RESPONSIO. Dicendum quod implicitum proprie dicitur esse illud in quo quasi in uno multa continentur; explicitum autem in quo unumquodque ipsorum in se consideratur.

---

[237] Por ejemplo, si están en pecado mortal. Por eso, esta fe no puede salvar. De ahí la precisión de la respuesta: la gente sencilla no cree con la fe informe de esos prelados, sino en conformidad con los contenidos de la fe, que pueden ser correctos incluso en quien tiene fe informe por la caridad. Sobre la fe informe se ha explicado Santo Tomás en los artículos 5, 6 y 7.

[238] Vocablos de la teología escolástica, de GUILLERMO ALTISSIOD., *Summa aurea* III tr.3 c.1 q.5 (f.133va).

sidera en sí misma. Estos nombres se trasladan de lo corporal a lo espiritual. De ahí que, cuando muchas cosas se contienen virtualmente en una, se dice que están en ella implícitamente, como las conclusiones están en los principios; pero se contiene explícitamente en un sitio lo que formalmente existe en él. Por tanto, quien conoce algunos principios universales tiene el conocimiento implícito de todas las conclusiones particulares, y quien considera formalmente las conclusiones se dice que las conoce explícitamente; por lo cual se dice que algo se cree explícitamente cuando nos adherimos a ello con un acto de pensamiento, en cambio se cree implícitamente cuando nos adherimos a algo en donde se contienen estas nociones como en los principios universales. De este modo, quien cree que la fe de la Iglesia es verdadera, implícitamente en esto cree cada una de las verdades que se contienen bajo la fe de la Iglesia.

Así pues, conviene saber que en la fe hay algo que todos y en todo tiempo deben creer explícitamente; no obstante hay algunas cosas que han de ser creídas en todo tiempo pero no por todos; otras, por todos pero no siempre; y otras, ni por todos ni siempre. El que a cada uno de los fieles nos incumba en todo tiempo creer en algo explícitamente es algo que se manifiesta porque la recepción de la fe en nosotros respecto de la última perfección, es como la primera aceptación por el discípulo de las cosas anteriores que el maestro le enseña para que pueda orientarse; pero no podría orientarse si de hecho no considerara algo, por lo cual conviene que el discípulo acepte de hecho algo que ha de considerar. Y de modo semejante conviene que cada fiel crea algo explícitamente, y ese algo se encuentra en aquellos dos supuestos que expresa el Apóstol en el cap. 11,6 de la Carta a los Hebreos: *Quien se acerca a Dios debe creer que existe y que recompensa a los que le buscan*; luego todos deben creer explícitamente y en todo tiempo que Dios existe y que tiene providencia de los asuntos humanos.

Et transferuntur haec nomina a corporalibus ad spiritualia. Unde quando aliqua multa, virtute continentur in aliquo uno, dicuntur esse in illo implicite, sicut conclusiones in principiis. Explicite autem continetur in aliquo quod in eo actu existit: unde ille qui cognoscit aliqua principia universalia, habet implicitam cognitionem de omnibus conclusionibus particularibus: qui autem conclusiones actu considerat, dicitur eas explicite cognoscere.

Unde et explicite dicimur aliqua credere, quando eis actu cogitatis adhaeremus; implicite vero quando adhaeremus quibusdam, in quibus sicut in universalibus principiis ista continentur: sicut qui credit fidem ecclesiae esse veram, in hoc quasi implicite credit singula quae sub fide ecclesiae continentur.

Sciendum est igitur, quod aliquid est in fide ad quod omnes et omni tempore explicite credendum tenentur; quaedam vero sunt in ea, quae omni tempore sunt explicite credenda, sed non ab omnibus; quaedam vero ab omnibus, sed non omni tempore; quaedam vero nec ab omnibus nec omni tempore.

Quod enim oporteat omni tempore aliquid explicite credi ab quolibet fideli, ex hoc apparet, quia acceptio fidei se habet in nobis respectu ultimae perfectionis, sicut acceptio discipuli de his quae sibi primo a magistro traduntur, per quae in anteriora dirigitur. Non posset autem dirigi, nisi actu aliqua consideraret. Unde oportet quod discipulus aliquid actualiter aliquid considerandum accipiat; et similiter oportet quod fidelis quilibet aliquid explicite credat.

Et haec sunt duo illa quae apostolus dicit Hebr., XI, 6: accedentem ad Deum oportet credere quia est, et inquirentibus se remunerator est. Unde quilibet tenetur explicite credere, et omni tempore, Deum esse, et habere providentiam de rebus humanis.

Es imposible que alguien en estado de viador conozca explícitamente toda aquella ciencia que Dios posee en la cual consiste nuestra bienaventuranza, pero sí que es posible que alguno en estado de viador conozca explícitamente todo aquello que se propone al género humano en este estado como ciertos rudimentos por los cuales se dirija a su fin y se dice que esa persona tiene una fe perfecta en cuanto a la explicación. Pero esta perfección no es para todos, por lo cual se establecen grados en la Iglesia para que algunos sean superiores a otros como instructores de la fe. Por lo tanto, no todos deben creer explícitamente todo lo que se refiere a la fe, sino únicamente aquellos que se instituyen en educadores de fe, como son los prelados y los que tienen cura de almas.

Y tampoco éstos durante todo el tiempo deben creer todo explícitamente. De la misma manera que un hombre se perfecciona en la fe por el paso del tiempo, así también le ocurre a todo el género humano; por lo cual dice san Gregorio[239] que con la sucesión de los tiempos creció el desarrollo del conocimiento divino. La plenitud de los tiempos, como perfección de la edad del género humano, ocurre en el tiempo de la gracia[240]; por eso, en este tiempo, los mayores[241] deben creer explícitamente todo lo que se refiere a la fe; pero en épocas anteriores ni siquiera los mayores estaban obligados a creer todo explícitamente, después de la época de la Ley y los Profetas se creían más cosas que antes. En la época

Non est autem possibile ut aliquis in statu viae explicite cognoscat omnem illam scientiam quam Deus habet, in qua nostra beatitudo consistit; sed possibile est aliquem in statu viae explicite cognoscere omnia illa quae proponuntur humano generi in hoc statu ut rudimenta quaedam quibus se in finem dirigat: et talis dicitur habere perfectam fidem quantum ad explicationem.

Sed haec perfectio non est omnium; unde et gradus in ecclesia constituuntur, ut quidam aliis praeponantur ad erudiendum in fide. Unde non tenentur omnes explicite credere omnia quae sunt fidei; sed solum illi qui eruditores fidei instituuntur: sicut sunt praelati et habentes curam animarum.

Nec tamen isti etiam secundum omne tempus tenentur omnia explicite credere. Sicut enim est profectus unius hominis in fide per successiones temporum, ita etiam et totius humani generis: unde dicit Gregorius: per successiones temporum crevit divinae cognitionis augmentum.

Plenitudo autem temporis, quasi perfectio aetatis humani generis, est in tempore gratiae; unde in hoc tempore maiores, omnia quae sunt fidei, explicite credere tenentur.

Sed temporibus praecedentibus etiam maiores non tenebantur ad credendum omnia explicite; plura autem explicite credebantur post tempus legis et prophetarum quam ante.

---

[239] *In Ez.* II hom.4 (ML 76,980B).

[240] Cf. PEDRO LOMBARDO, *Glossa* de Gál 4,4 (ML 192,135B).

[241] «Mayores»: no son personas de edad o ancianos, como puede significar también la palabra latina. Se trata de los «adultos en la fe»; más concretamente, de aquellos que tienen responsabilidades en la fe de los otros, de los «menores» o gente sencilla, a la que se referirá a continuación (cf. la respuesta 6 al argumento contrario). Mayores en la fe eran en el Antiguo Testamento los patriarcas y los profetas. En el Nuevo, los apóstoles y doctores. En el tiempo de la Iglesia, los prelados, los teólogos, los catequistas. Para situar mejor este planteamiento, piénsese en la falta de instrucción teológica de la mayoría de la gente en tiempos de Sto. Tomás (¿y actualmente?).

anterior al pecado[242] no había que creer explícitamente lo que se refiere al Redentor porque aún no había necesidad de redención; pero implícitamente lo creían en la providencia divina, es decir en cuanto creían que Dios provee a los que le buscan de todo lo necesario para su salvación. Ahora bien, antes del pecado y después en todo tiempo fue necesario para los mayores la fe explícita en la Trinidad, pero no por los menores después del pecado hasta el tiempo de la gracia; antes del pecado quizá no había tal distinción porque unos serían instruidos por otros en la fe. E igualmente, después del pecado hasta el tiempo de la gracia, los mayores debían tener fe explícita en el Redentor, pero implícita los menores, bien en la fe de los patriarcas y los profetas bien en la providencia divina.

En el tiempo de la gracia todos, mayores y menores, deben tener fe explícita sobre la Trinidad y sobre el Redentor; pero no todo lo que hay que creer sobre la Trinidad y el Redentor deben creerlo explícitamente los menores sino sólo los mayores[243]; los menores deben creer explícitamente los artículos generales, como que Dios es trino y uno, que el Hijo de Dios se encarnó, murió y resucitó, y lo demás de lo que la Iglesia celebra fiesta.

RESPUESTAS A LOS ARGUMENTOS. 1. Hay que decir que no se deriva algo inconveniente al proponer que cada uno deba creer explícitamente algo, aunque uno crezca en la selva o entre animales, pues pertenece a

In statu igitur ante peccatum non tenebantur explicite credere ea quae sunt de redemptore, quia adhuc necessitas redemptoris non erat; implicite tamen haec credebant in divina providentia; in quantum scilicet Deum credebant diligentibus se provisurum de omnibus necessariis ad salutem.

Sed ante peccatum et post, omni tempore necessarium fuit a maioribus explicitam fidem de trinitate habere; non autem a minoribus post peccatum usque ad tempus gratiae; ante peccatum enim forte talis distinctio non fuisset, ut quidam per alios erudirentur de fide.

Et similiter etiam post peccatum usque ad tempus gratiae maiores tenebantur habere fidem de redemptore explicite; minores vero implicite, vel in fide patriarcharum et prophetarum, vel in divina providentia.

Tempore vero gratiae omnes, maiores et minores, de trinitate et de redemptore tenentur explicitam fidem habere.

Non tamen omnia credibilia circa trinitatem vel redemptorem minores explicite credere tenentur, sed soli maiores. Minores autem tenentur explicite credere generales articulos, ut Deum esse trinum et unum, filium Dei esse incarnatum, mortuum, et resurrexisse, et alia huiusmodi, de quibus ecclesia festa facit.

1. Ad primum igitur dicendum quod non sequitur inconveniens posito quod quilibet teneatur aliquid explicite credere etiam si in silvis vel inter bruta animalia

---

[242] Aparecen en las líneas siguientes las expresiones «antes del pecado» y «después del pecado». Del pecado original, se entiende. Lo que supone que hubo un tiempo más o menos largo entre la creación y el pecado, en el que el ser humano vivió en el paraíso. Esta lectura historicista del libro del Génesis está hoy en revisión. El «tiempo de la gracia» se refiere a la venida de Cristo.

[243] Todos deben creer explícitamente en los misterios de la Trinidad y la Redención, pero no todos pueden profundizarlo doctrinalmente al mismo nivel. Basta que la Iglesia, como conjunto, lo haga.

la providencia divina que provea a cada uno de lo necesario para la salvación mientras por su parte no lo impida. Pues si alguien, crecido de esa forma, guiado por la razón natural secunda el apetito del bien y la huida del mal, hemos de tener como muy cierto que Dios le revele por una interna inspiración lo que es necesario creer o que le hará llegar algún predicador de la fe, como envió Pedro a Cornelio (Hech 10,20).

2. Aunque no esté en nuestro poder conocer por nosotros mismos lo que se refiere a la fe, si nosotros cumplimos lo que de nosotros depende[244], como seguir el dictado de la razón natural, Dios no nos fallará en lo que nos sea necesario.

3. Lo que se refiere a la fe no se propone a la gente sencilla como algo que se ha de exponer particularmente, sino de un modo general; y así han de creerlo explícitamente, como se ha dicho.

4. Según Dionisio y san Agustín[245], los ángeles conocieron el misterio de la Encarnación de Cristo antes que los hombres, pues los profetas incluso fueron instruidos de él por los ángeles; pero dice san Jerónimo que se enteraron de este misterio por la Iglesia en cuanto que, por la predicación de los apóstoles, se cumplía el misterio de la salvación de los gentiles; y así en determinadas circunstancias conocieron mejor lo que ya veían presente que lo que habían pronosticado futuro.

nutriatur: hoc enim ad divinam providentiam pertinet ut cuilibet provideat de necessariis ad salutem dummodo ex parte eius non impediatur. Si enim aliquis taliter nutritus ductum rationis naturalis sequeretur in appetitu boni et fuga mali, certissime est tenendum quod Deus ei vel per internam inspirationem revelaret ea quae sunt necessaria ad credendum vel aliquem fidei predicatorem ad eum dirigeret, sicut misit Petrum ad Cornelium, Act. X.

2. Ad secundum dicendum quod, quamvis non sit in potestate nostra cognoscere ea quae sunt fidei ex nobis ipsis, tamen si nos fecerimus quod in nobis est, ut scilicet ductum rationis naturalis sequamur, Deus non deficiet nobis ab eo quod est nobis necessarium.

3. Ad tertium dicendum quod ea quae sunt fidei non proponuntur simplicibus ut particulatim exponenda, sed in quadam generalitate; sic enim ea explicite credere tenentur, ut dictum est.

4. Ad quartum dicendum quod angeli, secundum Dionysium et Augustinum, primo sciverunt incarnationis Christi mysterium quam etiam homines, cum de ipso per angelos prophetae etiam sint instructi; sed a Ieronymo dicuntur per ecclesiam hoc mysterium discere in quantum, praedicantibus apostolis, mysterium salutis gentium implebatur; et sic quantum ad aliquas circumstantias plenius sciebant iam praesens videntes quod futurum ante praeviderant.

---

[244] En este texto y en la respuesta anterior, así como en otros lugares (*In Rom.* c.10 lect.3; *In Sent.* 1 d.48 q.1 a.4 ad 4; *In I Cor.* c.1) el santo juega con el principio «facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam». Por el peligro pelagiano que encierra (facienti quod in se est —ex viribus naturae— Deus non denegat gratiam), el santo precisa el sentido exacto en sus obras de madurez: «facienti quod in se est —ex viribus gratiae actualis— Deus non denegat gratiam habitualem» (cf. *Suma de Teología* 1-2 q.112 a.2). El n.° 16 de *Lumen Gentium* del Vaticano II, que se refiere a la posibilidad de que los que no conocen el Evangelio y ni siquiera conocen a Dios puedan conseguir la salvación eterna si se esfuerzan en cumplir con obras la voluntad de Dios, precisa que tal cumplimiento se realiza «bajo el influjo de la gracia», pero añade que esta voluntad es «conocida mediante el juicio de la conciencia».

[245] *De cael. hier.* c.4 § 4 (MG 3,181B; Dion. 814); *De Gen. ad litt.* V c.19 (ML 34,334), como dice TOMÁS en *De verit.* q.8 a.9 ad 2.

5. Los gentiles no son considerados instructores de la fe divina, por lo que aunque fuesen sabios con sabiduría secular han de ser incluidos entre los menores, y por tanto les bastaba tener una fe implícita en el Redentor, o bien la fe en la Ley y los Profetas o en la providencia divina; no obstante es probable que antes de la venida de Cristo fuese revelado por inspiración divina a muchos gentiles el misterio de nuestra redención, como se manifiesta en los vaticinios de las sibilas[246].

6. Juan Bautista, aunque en su tiempo fuera incluido entre los mayores porque fue un heraldo de la verdad establecido por Dios, sin embargo no convenía que explícitamente creyera todo lo que explícitamente creemos después de la pasión y resurrección de Cristo revelado en el tiempo de la gracia, puesto que en su tiempo el conocimiento de la verdad no había llegado a su plenitud, lo que ocurrió principalmente con la venida del Espíritu Santo. Con todo, algunos[247] dicen que Juan lo requirió no en su persona, sino en la persona de sus discípulos que dudaban de Cristo; y otros[248] dicen que no fue cuestión de los que dudaban, sino de los que admiraban piadosamente la humildad de Cristo cuando se dignó descender a los infiernos.

RESPUESTAS A LOS ARGUMENTOS EN CONTRA. 1. Las cosas que pertenecen a la fe no son todas de la misma índole, pues algunas son más oscuras que otras y algunas son más necesarias que otras para que el hombre se dirija al fin[249]; y por eso conviene creer explícitamente unos artículos más que otros.

5. Ad quintum dicendum quod gentiles non ponebantur ut instructores divinae fidei, unde quantumcumque essent sapientes sapientia saeculari inter minores computandi sunt, et ideo sufficiebat eis habere fidem de Redemptore implicite, vel in fide legis et prophetarum vel etiam in ipsa divina providentia; probabile tamen est multis etiam gentilibus ante Christi adventum mysterium redemptionis nostrae fuisse divinitus revelatum, sicut patet ex sibyllinis vaticiniis.

6. Ad sextum dicendum quod Iohannes Baptista, quamvis suo tempore inter maiores fuerit computandus quia praeco veritatis fuit a Deo institutus, non tamen oportebat quod explicite crederet omnia quae post Christi passionem et resurrectionem tempore gratiae revelatae explicite creduntur: nondum enim suo tempore veritatis cognitio ad suum complementum pervenerat, quod praecipue factum est in adventu Spiritus Sancti. Quidam tamen dicunt quod Iohannes hoc quaesivit non ex persona sua, sed ex persona discipulorum qui dubitabant de Christo; quidam etiam dicunt quod non fuit quaestio dubitantis, sed pie admirantis humilitatem Christi si dignaretur ad inferos descendere.

1. Ad primum autem in contrarium dicendum quod non est eadem ratio de omnibus quae ad fidem pertinent: quaedam enim sunt aliis obscuriora et quaedam aliis sunt necessariora ad hoc quod homo dirigatur in finem; et ideo quosdam articulos prae aliis oportet explicite credere.

---

[246] AGUSTÍN, *De civ. Dei* XVIII c.23 (ML 41,579; BAC XVI-XVII 1281), como dice TOMÁS, *Summa* 2-2 q.2 a.7 ad 3.

[247] JUAN CRISÓSTOMO, *In Matth. hom.* 36 n.2 (MG 57,414), como indica TOMÁS, *Summa* 2-2 q.2 a.7 ad 2. Cf. también TOMÁS, *Cat. super Matth.* XI 3.

[248] AMBROSIO, *Super Luc.* V n.98 (ML 15,1748), como indica TOMÁS, *Summa* 2-2 q.2 a.7 ad 2.

[249] El Concilio Vaticano II (*Unitatis redintegratio* 11) habla de la existencia de «un orden o jerarquía en las verdades de la doctrina católica, ya que es diverso el enlace de tales verdades con el fundamento de la fe cristiana». Esta respuesta de Sto. Tomás podría ayudar a entender que la jerarquía no significa que se pueda prescindir de algunas verdades, sino que es necesario para la fe conocer mejor unos artículos que otros.

2. Aquel que no cree explícitamente todos los artículos también puede evitar todos los errores ya que por el hábito de la fe se reprime para no asentir a lo contrario de los artículos, incluso los que sólo implícitamente conoce; de modo que, cuando se le propone algo insólito, capte cierta sospecha y difiere su asentimiento hasta que sea instruido por quien debe determinar las dudas de fe[250].

3. Los mandamientos del Decálogo tratan de lo mismo que dicta la razón natural; y por eso cada uno debe conocerlos explícitamente. Y no vale un discurso similar para los artículos de la fe los cuales están por encima de la razón.

4. En cuanto a amar no se hace distinción por lo de implícito y explícito a no ser en cuanto que el amor sigue a la fe. La razón es que el amar se termina en el ser mismo que está fuera del alma que subsiste en particular, mientras que el conocimiento se termina en lo que aprehende el alma que puede aprehender algo en universal o en particular; y por tanto no es lo mismo hablar de la fe que de la caridad.

5. La gente sencilla que es acusada de herejía, no es examinada de todos los artículos porque deba creerlos todos explícitamente, sino porque no debe asentir tozudamente a lo contrario de alguno de los artículos.

6. Que unos crean explícitamente y a otros les baste creer implícitamente no se debe a diferencias en el hábito de la fe, sino a los diferentes oficios; pues quien está como doctor de la fe debe conocer explí-

2. Ad secundum dicendum quod ille etiam qui non credit explicite omnes articulos potest omnes errores vitare quia ex habitu fidei retardatur ne assentiat contrariis articulorum quos etiam solum implicite novit, ut scilicet cum sibi proponuntur quasi insolita, suspecta habeat et assensum differat quousque instruatur per eum cuius est dubia in fide determinare.

3. Ad tertium dicendum quod mandata Decalogi sunt de his quae naturalis ratio dictat; et ideo quilibet tenetur ea explicite cognoscere; nec est similis ratio de articulis fidei qui sunt supra rationem.

4. Ad quartum dicendum quod diligere non distinguitur per implicite et explicite nisi quatenus dilectio fidem sequitur eo quod dilectio terminatur ad rem ipsam quae est extra animam quae in particulari subsistit, cognitio vero terminatur ad id quod est in apprehensione animae quae potest apprehendere aliquid vel in universali vel in particulari; et ideo non est simile de fide et caritate.

5. Ad quintum dicendum quod aliquis simplex qui accusatur de haeresi, non examinatur de omnibus articulis quia teneatur omnes explicite credere, sed quia tenetur non assentire pertinaciter contrario alicuius articulorum.

6. Ad sextum dicendum quod non est propter differentiam ex habitu fidei explicite credere quae aliis sufficit implicite credere, sed propter officium diversum; nam

---

[250] Este «hábito de la fe» del que habla Tomás se conoce en teología como «sensus fidelium» y de él se habla en *Lumen Gentium* 12. Del mismo modo que el hombre virtuoso sabe por instinto la conveniencia o no de realizar una determinada acción, también el hombre de fe, incluso sin instrucción, tendría esta capacidad de discernimiento. Con todo, la visión que aquí expresa Sto. Tomás parece demasiado optimista: más de una vez los errores de sabios y pastores han inducido a errar a los fieles. De hecho, Sto. Tomás parece darse cuenta de esta dificultad en su tratado *De fide* de la *Suma*, matizando posiciones anteriores heredadas de Guillermo de Auxerre y de Guillermo de Auvernia, admitiendo que los fieles poco instruidos pueden seguir doctrinas falsas propuestas por pastores o predicadores persuasivos. Con todo, en este caso, no se les debe culpar de romper con la fe, a no ser que se adhieran al error *pertinaciter* (palabra que también aparece en el siguiente ad 5) (*Summa* 2-2 q.2 a.6 ad 2 y ad 3).

citamente lo que ha de enseñar, y, en cuanto ocupa un oficio más alto, debe poseer una ciencia más perfecta del contenido de la fe.

7. Los menores no tienen fe implícita en la fe de algunos hombres particulares, sino en la fe de la Iglesia[251] que no puede ser informe. Y además no se dice que uno tenga fe implícita en la fe de algunos en el aspecto de que la fe sea formada o informe, sino por el grado de explicitación de lo creído.

Artículo 12

¿Es la misma fe la de los modernos y la de los antiguos?[252]

El artículo duodécimo pregunta si la fe de los modernos y la de los antiguos es una misma[253].

Parece que no por lo siguiente.

Argumentos. 1. La ciencia universal se diferencia de la ciencia particular; ahora bien, los antiguos conocían el contenido de la fe como creyendo implícitamente en lo universal, pero los modernos creyendo explícitamente en lo particular; luego no es la misma la fe de los modernos y la de los antiguos.

2. La fe se expresa en enunciados[254]; pero no son los mismos los enunciados que nosotros creemos y los que ellos creyeron, como, por ejemplo, que Cristo ha de nacer y que Cristo ha nacido; luego no es la misma nuestra fe y la de los antiguos.

ille qui ponitur ut doctor fidei debet explicite nosse ea quae debet vel tenetur docere, et secundum quod est altior in officio debet etiam perfectiorem scientiam habere de his quae sunt fidei.

7. Ad septimum dicendum quod minores non habent fidem implicitam in fide aliquorum hominum particularium, sed in fide Ecclesiae quae non potest esse informis. Et praeterea unus non dicitur habere fidem implicitam in fide alterius propter hoc quod conveniat in modo credendi formate vel informiter, sed propter convenientiam in credito.

Articulus duodecimus

Duodecimo quaeritur utrum una sit fides modernorum et antiquorum.

Et videtur quod non.

1. Scientia enim universalis differt a scientia particulari; sed antiqui cognoscebant ea quae sunt fidei quasi in universali implicite credentes, moderni autem in particulari credentes explicite; ergo non est eadem fides modernorum et antiquorum.

2. Praeterea, fides est de enuntiabili; sed non sunt eadem enuntiabilia quae nos credimus et illi crediderunt, ut Christum nasciturum et Christum natum; ergo non est eadem fides nostra et antiquorum.

---

[251] Cf. Guillermo Altissiod., *Summa aurea* III tr.3 c.1 q.5 (f.133va).

[252] Lugares paralelos: *Summa* 2-2 q.1 a.2; *In Sent.* 1 d.41 expos. text.; 3 d.24 a.1 qla.2.

[253] Sobre el trasfondo histórico de esta cuestión y la importancia de las reflexiones de Sto. Tomás, véase M. D. Chenu, *La foi dans l'intelligence* (Du Cerf, París 1964) 31-58.

[254] Cf. Guillermo Altissiod., *Summa aurea* III tr.2 c.2 q.2 (f.134vb). Alberto Magno, *Super Sent.* III d.24 a.5. Buenaventura, *Super Sent.* III d.24 a.1 q.3 y el mismo Tomás, *In Sent.* 3 d.24 q.1 a.1 sol. 2.

3. Algunas determinaciones temporales del contenido de la fe son necesarias para creer; así alguien es considerado infiel porque cree que Cristo aún no ha venido y está por venir; pero entre nuestra fe y la de los antiguos existen variaciones temporales, ya que nosotros creemos cosas del pasado que ellos las creían futuras; luego no es la misma nuestra fe y la de los antiguos.

POR EL CONTRARIO está Efesios 4,5, que dice: *Un Señor, una fe.*

RESPUESTA. Hay que mantener con firmeza que es una misma la fe de los antiguos y la de los modernos[255]; de otro modo no sería una la Iglesia.

Para mantener esto algunos[256] dijeron que es el mismo enunciado el de pretérito que creemos nosotros y el de futuro que los antiguos creyeron; pero no parece aceptable que, variando las partes esenciales de una composición, esta composición permanezca la misma; pues vemos que varían las composiciones por algunos accidentes del verbo o del nombre. Por eso otros[257] dijeron que los enunciados que nosotros creemos son distintos de los que ellos creyeron; pero la fe no consiste en los enunciados sino en la realidad[258]; y la realidad es la misma aunque varíen los enunciados: y así dicen que lo que corresponde a la fe es que se crea la resurrección de Cristo, pero que se crea que ésta es o que ya ha sido resulta indiferente. Pero también esto se ve falso, porque creer, cuando se da asentimiento, no puede darse sino en una composición en la que se plantee que sea verdadera o falsa; por eso cuando digo 'creo en la resurrección', conviene que se entienda una composición y que incluya

3. Praeterea, determinatum tempus in his quae sunt fidei est de necessariis ad credendum: aliquis enim infidelis reputatur ex hoc quod credit Christum nondum venisse sed esse venturum; sed in fide nostra et antiquorum sunt tempora variata: nos enim credimus de praeterito quod ipsi credebant de futuro; ergo non est eadem fides nostra et antiquorum.

SED CONTRA, Eph IV «Unus Dominus, una fides».

RESPONSIO. Dicendum quod hoc pro firmo est tenendum, unam esse fidem antiquorum et modernorum; alias non esset una Ecclesia.

Ad hoc autem sustinendum quidam dixerunt esse idem enuntiabile de praeterito quod nos credimus et de futuro quod antiqui crediderunt; sed hoc non videtur esse conveniens ut variatis essentialibus compositionis partibus eadem compositio maneat; videmus etiam compositiones per alia accidentia verbi et nominis variari. Unde alii dixerunt quod enuntiabilia sunt diversa quae nos credimus et illi crediderunt, sed fides non est de enuntiabili sed de re; res autem est eadem quamvis enuntiabilia sint diversa: dicunt enim quod hoc per se convenit fidei ut credat resurrectionem Christi, sed hoc est quasi accidentale ut credat eam esse vel fuisse. Sed hoc etiam falsum apparet quia credere, cum dicat assensum, non potest esse nisi de compositione in qua verum et falsum invenitur; unde, cum dico 'credo resurrectionem', oportet intelligi aliquam

---

[255] *Glossa ordin.* super Matth. 21,9 (más correctamente Mc 11,10), como refiere TOMÁS en *Suma de Teología* 1-2 q.107 a.1 obi.1 (en la nota de la edición Leonina hay un error, pues en vez de I-II pone II-II). Cf. asimismo, PEDRO LOMBARDO, *Glossa* de 2 Cor 4,13 (ML 192,33D) y GUILLERMO ALTISSIOD., *Summa aurea* III tr.2 c.2 q.2 (f.134va).

[256] Sentencia de los antiguos nominalistas, como indica TOMÁS en *Summa* 1 q.14 a.15 ad 3; cf. asimismo *De verit.* q.1 a.6 obi.6.

[257] FELIPE CANCILLER, *Summa de bono* (ms. Vat. lat. 7669, f.84vb).

[258] Luminoso principio. Ver *Summa* 1-2 q.1 a.2 ad 2.

un tiempo que el alma añade dividiendo y componiendo, como se dice en el III libro *De anima*[259], es decir que el sentido sea: 'creo en la resurrección', esto es: creo que existe la resurrección o que ha sucedido o que sucederá.

Por eso hay que decir que el objeto de la fe puede considerarse de dos maneras: bien en sí mismo en cuanto existe fuera del alma, y así tiene propiamente razón de objeto y de él, el hábito recibe multitud o unidad; o bien en cuanto es participado en quien lo conoce. Por consiguiente, si se toma lo que es objeto de la fe, esto es, la cosa creída en cuanto existe fuera del alma, así es una realidad que se refiere igualmente a nosotros y a los antiguos, y por eso de su unidad recibe unidad la fe; y, si se considera en cuanto está en nuestro conocimiento, entonces se pluraliza por los distintos enunciados, pero por esta diversidad la fe no se multiplica[260]. Luego queda claro que la fe en todos los casos es una misma.

RESPUESTAS A LOS ARGUMENTOS. 1. El conocimiento de lo universal y de lo particular no hacen diversa a la ciencia, sino sólo son un modo distinto de conocer. No hay diversidad en cuanto a la cosa conocida, de la que el hábito recibe su diversidad.

2. La respuesta es patente por lo ya dicho.

3. Hay que precisar que el tiempo no varía en cuanto afecta a la realidad, sino a la distinta relación que guarda con nosotros. En efecto, el tiempo en el que Cristo padeció es único, pero será para unos pretérito y para otros futuro, según se trate de los posteriores o de los precedentes.

compositionem et hoc secundum aliquod tempus quod anima semper adiungit in dividendo et componendo, ut dicitur in III De anima, ut scilicet sensus (sit) 'credo resurrectionem', id est credo resurrectionem esse vel fuisse vel futuram esse.

Et ideo dicendum est quod obiectum fidei dupliciter potest considerari: vel secundum se, prout est extra animam, et sic proprie habet rationem obiecti et ab eo accipit habitus multitudinem vel unitatem; vel secundum quod est participatum in cognoscente. Dicendum est igitur quod, si accipiatur id quod est obiectum fidei, scilicet res credita, prout est extra animam, sic est una quae refertur ad nos et antiquos, et ideo ex eius unitate fides unitatem recipit; si autem consideretur secundum quod est in acceptione nostra, sic plurificatur per diversa enuntiabilia, sed ab hac diversitate non diversificatur fides. Unde patet quod fides omnibus modis est una.

1. Ad primum ergo dicendum quod scire in universali et in particulari non diversificat scientiam nisi quantum ad modum sciendi, non autem quantum ad rem scitam a qua habitus habet unitatem.

2. Ad secundum patet responsio ex dictis.

3. Ad tertium dicendum quod tempus non variatur secundum quod est in re, sed secundum diversum ordinem ad nos vel ad illos: unum enim est tempus in quo Christus passus fuit, sed secundum diversos respectus ad aliquos dicitur praeteritum vel futurum, respectu praecedentium vel sequentium.

---

[259] *De anima* III 11 (430a31).

[260] El dogma, bajo la luz de una misma realidad, se enuncia y se desarrolla en fórmulas variadas según épocas y culturas, del mismo modo que se enuncia en proposiciones complejas. Complejidad y «pluralidad» son notas esenciales del conocimiento de fe porque son notas esenciales del conocimiento humano. De modo que el dogma tiene una historia, porque está sometido al progreso (homogéneo e infalible por la asistencia del Espíritu Santo) del enunciado humano.

CUESTIÓN SOBRE LA ESPERANZA

INTRODUCCIÓN Y NOTAS DOCTRINALES DE

MARTÍN GELABERT BALLESTER

TRADUCCIÓN Y NOTAS TÉCNICAS DE

PEDRO ARENILLAS SANGRADOR

INTRODUCCIÓN

Importancia de la esperanza en la vida cristiana

Decir que el Dios de la Promesa suscita el pueblo de la esperanza me parece una buena síntesis de lo que es la revelación bíblica. En efecto, la historia de Israel aparece como una encarnación de la esperanza. Israel nace de una llamada y, antes de que se constituya como pueblo, se le asigna una finalidad. No justifica su existencia en razón de una tradición pasada. Es el único pueblo cuya razón de ser reside en el porvenir. Él es el pueblo de la promesa (Gén 12,2; 15,5). Por su parte, el Nuevo Testamento, define el Evangelio como «plenitud» (Gál 4,4) y «cumplimiento» (Mc 1,15) de las promesas de las que Israel era depositario (Rom 9,4), en contraste con la situación de los paganos, «extraños a las alianzas de la promesa, sin esperanza y sin Dios en el mundo» (Ef 2,12; cf. Col 1,21). La teología de los Hechos, que quiere mostrar la continuidad y la superación del judaísmo, insiste en que Pablo «sólo por la esperanza de Israel lleva estas cadenas» (Hch 28,20), «la esperanza en las promesas hechas por Dios a nuestros padres, cuyo cumplimiento nuestras doce tribus esperan alcanzar» (Hch 26,6-7; cf. 23,6; 24,15). De ahí que haya podido escribirse que «la palabra de revelación es a la vez *evangelion* (buena noticia realizada) y *epangelía* (promesa)»[1]. Sin embargo, en el Nuevo Testamento es nueva la justificación de la confianza en las promesas de Dios: el cumplimiento de la promesa es posible porque Dios ha manifestado en la resurrección de Jesús que tiene el poder de resucitar a los muertos y de llamar al ser a lo que no existe (cf. Rom 4,16-25). De ahí que el Nuevo Testamento presenta el mismo modelo de esperanza que el Antiguo, pero llevándolo a la plena perfección y confiriéndole el máximo dinamismo.

La promesa y la esperanza como correlato que la acoge es, pues, lo característico de la manifestación de Dios. Heb 11, que sintetiza toda la historia de la salvación alrededor de la fe-esperanza, subraya fuertemente este carácter de inacabamiento de las promesas en que vivían los antiguos, y la realización que caracteriza al régimen evangélico de la esperanza (cf. Heb 10,23-12,4). Los creyentes del Nuevo Testamento tienen una «esperanza mejor» (Heb 7,19). La excelencia de la esperanza encuentra su verdadera razón en «Cristo Jesús nuestra esperanza» (1 Tim 1,1). Él es el «sí de todas las promesas de Dios» (2 Cor 1,20). Y por eso es posible «mantener firme la confesión de la esperanza» (Heb 10,23).

Se comprende así que toda la vida del cristiano es una vida en esperanza (cf. Heb 13,14: «no tenemos aquí ciudad permanente, sino que buscamos la futura»). Ella es su razón de ser. El gran resorte de todos sus afanes y actividades. La esperanza es la fuente, el motor y

---

[1] J. MOLTMANN, *Teología de la esperanza* (Sígueme, Salamanca 1969) 182.

el dinamismo de toda la vida cristiana. Sin ella la fe se transforma en fe muerta y el amor se ve expuesto al fracaso. Si la fe en Cristo nos muestra la senda de la verdadera vida, la esperanza nos mantiene en esta senda. Si el amor a Dios nos impulsa al gozo del encuentro pleno, la esperanza nos garantiza la posibilidad de tal encuentro. De ahí que «si solamente para esta vida tenemos puesta nuestra esperanza en Cristo, ¡somos los hombres más dignos de compasión!» (1 Cor 15,19).

Importancia de la esperanza como cuestión teológica

Puede parecer sorprendente (a la vista de lo anteriormente dicho) que para la teología anterior al Concilio Vaticano II la esperanza fuera una cuestión menor. Poéticamente lo expresó Peguy al calificarla de «pequeña esperanza que tiene un aire de casi nada», «la pequeña esperanza que avanza entre sus dos hermanas mayores y nadie se preocupa de ella... El pueblo cristiano sólo ve a las dos hermanas mayores». Y, sin embargo, con acento profético, el mismo poeta anunciaba que la esperanza era la que arrastraba a las otras dos, la más difícil, la que Dios más amaba y admiraba[2]. En efecto, en la teología contemporánea las cuestiones relacionadas con la esperanza han adquirido un relieve fundamental. La teología actual parece haber redescubierto la importancia de la esperanza, no sólo como virtud teologal, sino como un aspecto global que ilumina toda la existencia cristiana, como fuente de dinamismo y de sentido, como clave hermenéutica de toda la teología y la vida cristiana: *spes quaerens intellectum.*

Posiblemente una de las causas que hizo entrar en crisis la teología de la esperanza fue el haberla identificado con una esperanza para el «más allá», dejando en el olvido que la esperanza cristiana aviva «la preocupación de perfeccionar esta tierra»[3]. No cabe duda de que la teología de la esperanza debe construirse hoy en franco diálogo con las aspiraciones actuales, con las ideologías, utopías, proyectos de futuro y de planificación. Otra posible causa de la crisis teológica de la esperanza pudo haber sido el olvido de su dimensión moral de virtud teologal, cosa que permitía entenderla como una dimensión permanente de la vida cristiana e incluso de la vida sin más, para reducirla a una cuestión marginal o un apéndice de la teología dogmática.

Bajo ambos aspectos la teología de Tomás de Aquino hubiera podido servir de orientación así como prolongarse y actualizarse. En efecto, en tanto que teologal, la esperanza se dirige a Dios. Pero Dios extiende su señorío y su radio de acción sobre todas las cosas. Hablando del reino de Dios, nuestro autor afirma que todos los actos exteriores, mundanos o materiales, que se oponen a la justicia o a la paz repugnan al reino de Dios y, por tanto, hay que combatirlos[4]. En positivo, y refiriéndonos expresamente a la esperanza teologal, podemos esperar legítimamente bienes temporales, en la medida en que nos conduzcan a la bienaven-

---

[2] CHARLES PEGUY, *Le porche du mystère de la deuxième vertu*, ed. la «Bibliothèque de la Pléiade» (París 1957).

[3] *Gaudium et spes* 39.

[4] *Suma de Teología* 1-2 q.108 a.1 ad 1.

turanza, como amigos santos, buena salud, equilibrio psicológico, etc. «Todas las cosas que se esperan materialmente se ordenan al solo fin esperado, que es el gozar de Dios. En orden a esta fruición esperamos ser ayudados por Dios no sólo en los beneficios espirituales sino también en los corporales»[5]. Este modo de tratar el asunto permite superar las aparentes contradicciones entre la escatología futura y la realizada; y superar la dicotomía entre lo material y lo espiritual.

Por otra parte, también Sto. Tomás hubiera podido servir de inspiración para la construcción de una teología en la que la esperanza fuera una dimensión fundamental y una clave iluminadora. Tomás intentó un proyecto así, que desgraciadamente quedó inacabado. Estamos pensando en su *Compendio de teología* o *Brevis summa de fide*, también conocida como *Brevis compilatio theologiae*. Quizás sea una obra menor, pero altamente significativa, pues en ella se trataba de compendiar «toda la doctrina cristiana» alrededor de las tres virtudes teologales. La esperanza, por tanto, ocuparía un espacio relevante y ella iluminaría una serie importante de cuestiones que clásicamente no se tenían en cuenta a la hora de un estudio propiamente tal de la esperanza, como por ejemplo, la oración y todo lo que pedimos en el padrenuestro. Desgraciadamente este tratado quedó sin terminar, precisamente cuando el santo había desarrollado ya los primeros capítulos de la segunda parte, la correspondiente a la esperanza.

La esperanza en la obra teológica de Tomás de Aquino

Como no podía ser de otra forma, dado el contexto histórico de Sto. Tomás, el tratamiento de la segunda virtud teologal ocupa un espacio breve en comparación con el que reciben las otras dos.

Nuestro autor se ocupó de la esperanza en varios de sus escritos. De forma breve en sus diversos comentarios a los libros de la Sagrada Escritura, cada vez que el texto daba ocasión para ello. Y de forma más sistemática en las cuatro ocasiones a las que a continuación nos referimos.

En la *Suma de teología*, el de la esperanza (2-2, cuestiones 17 a la 22) es quizás el más breve de todos los tratados. Este texto está escrito hacia 1271-1272. Está situado, dada su naturaleza y siguiendo toda la tradición teológica, entre los tratados dedicados a la fe y a la caridad. Las dos primeras cuestiones (la primera con 8 artículos y la segunda con 4) tratan propiamente de la esperanza: de la esperanza como virtud, de su objeto que es la bienaventuranza, de su relación con las otras virtudes, de su sujeto, etc. Las otras cuestiones tratan del don de temor (cuestión 19, con 12 artículos), de los vicios opuestos a la esperanza, a saber, la desesperación y la presunción (cuestiones 20 y 21, con 4 artículos cada una), y de los preceptos de la esperanza (cuestión 22, con 2 artículos). Hay que añadir que antes de ocuparse de la esperanza como virtud, en el tratado de las pasiones de la *Suma*, Sto. Tomás ya se había ocupado de la esperanza (1-2 q.40, con 8 artículos) y del temor (1-2 q.41-44). Dicha fenomenología pasional ya es supuesta y utilizada en el análisis de la virtud de la esperanza.

---

[5] *De Spe* 1; cf. *Suma* 2-2 q.17 a.2 ad 2.

El precedente más inmediato de Sto. Tomás es Pedro Lombardo, que trata de la esperanza en una breve distinción (la 26) de su tercer libro de las *Sentencias*. Allí se plantea y resuelve cinco preguntas: qué es la esperanza, acerca de qué versa, en qué difiere de la fe, si Cristo la tuvo y si los condenados la tuvieron. Es importante conocer estas preguntas, para comprender el tratamiento que hace Sto. Tomás en 1256 en su comentario a esta distinción del libro de las Sentencias, que fue su primer comentario teológico, y por tanto su primer escrito sobre la esperanza. Sto. Tomás se plantea dos cuestiones: 1. De la esperanza en cuanto pasión, con 5 artículos; 2. De la esperanza en cuanto virtud, con otros 5 artículos, que siguen lo tratado por el Maestro de las Sentencias: si la esperanza es virtud, si es virtud teologal, su relación con las otras virtudes, su certeza y quiénes tienen esperanza (Cristo, los ángeles, los bienaventurados, los que estén en el limbo, los demonios y los condenados). También en su comentario al tercer libro de las Sentencias, pero en la distinción 34, siguiendo el orden de Pedro Lombardo, Sto. Tomás trata de los dones del Espíritu Santo y en concreto del don de temor. Esta temática dispersa recibe, como ya hemos visto, un tratamiento unificado en la *Suma*.

Al final de su carrera intelectual, hacia 1273, volvió a tratar Sto. Tomás de la esperanza en su *Compendio de teología*[6], del que ya hemos hablado. Los últimos diez capítulos de esta obra inacabada están dedicados a la esperanza. En ellos la esperanza se relaciona con la oración, que podría considerarse sin duda como una de las mejores mediaciones y expresiones de la esperanza.

Hacia 1270 Sto. Tomás escribe la cuestión disputada sobre la esperanza, a la que vamos a referirnos inmediatamente. Pero antes, como conclusión a este apartado e introducción al siguiente, es importante notar el inventario de lo poco que hay antes de Sto. Tomás sobre la esperanza y que, de algún modo, ha podido influir en sus escritos. Por supuesto, ya lo hemos indicado, la fuente más inmediata de inspiración de Sto. Tomás son las *Sentencias* de Pedro Lombardo. Está también un escrito de San Agustín, *Enchiridion de fide, spe et caritate*; de los 122 capítulos que comprende la obra, sólo dos (los capítulos 114 y 115) están dedicados a la esperanza. Dentro de la escolástica encontramos otra réplica de la obra de San Agustín anterior a las *Sentencias* de Pedro Lombardo en el opúsculo similar de Pascasio Radberto, *De fide, spe et caritate*, escrita hacia 843, y que en el problema de la esperanza, a pesar de su contenido tan sucinto, da cabida a temas nuevos como el de la desesperación y el temor. Finalmente, hay otro tratado muy breve, o más bien un sermón, de San Zenón de Verona, muerto hacia 380, *De fide, spe et caritate*. Aparte de lo indicado, se pueden encontrar esporádicas

[6] No todos los estudiosos están de acuerdo en la datación de este escrito. M. D. Chenu lo sitúa entre 1265 y 1267. R. Guindon, entre 1259 y 1264, como G. Lafont, A. Gauthier y J. Perrier. Alguno de los 82 manuscritos de la obra atribuía su interrupción a la muerte del autor, como Jean de Pouilly (1310). Mandonnet y Grabmann aceptan como tiempo de redacción los años 1272-1273, mientras O. Lottin y P. Glorieux prefieren 1270. P. Marc y J. Biffi precisan como fecha la de 1273. Y H. Weber se inclina como mínimo a pensar que es posterior a 1270. F. J. Fortuny piensa que un análisis interno de la obra refleja posiciones adquiridas por Tomás en su polémica con Siger de Brabante, en 1270. Por tanto la obra debe ser posterior a esta fecha.

afirmaciones acerca de la virtud de la esperanza en Casiodoro, Casiano o San Bernardo. Todo esto y la brevedad del tratamiento del Maestro de las Sentencias acerca de la esperanza, explican también la brevedad de las exposiciones de nuestro autor. De hecho, la cuestión disputada sobre la esperanza sólo tiene cuatro artículos. Vamos con ella.

La cuestión disputada sobre la esperanza

Esta breve cuestión disputada examina cuatro de los temas fundamentales que, en un contexto un poco más amplio, se tratan en la *Suma de Teología*. En la cuestión disputada se sistematiza y resume la doctrina propiamente teológica de la virtud teologal de la esperanza y no se trata, como sí se hace en la *Suma*, el tema de la esperanza como pasión, aunque en ocasiones se aluda a ella (por ejemplo en a.1 obj.5 y ad 5). Tampoco aquí se trata del don de temor, como sí se hace en la *Suma* y en el *Comentario a las Sentencias*. También es diferente el tratamiento de esta cuestión con la doctrina sobre la esperanza del *Compendio de teología*. En ella hay tan sólo una brevísima alusión a la oración en la objeción 6 del art. 4.

El primero de los cuatro artículos es el fundamental. Está muy logrado y acabado. Denota una teología madura. Aúna diferentes aspectos que en la *Suma* reciben un tratamiento separado: las condiciones antropológicas para que pueda hablarse de esperanza, a saber, que sea un bien, futuro, arduo y posible (y de eso trata en 1-2 q.40 a.1) y, supuesta esta base, ya resulta posible preguntar en qué sentido la esperanza es una virtud (y de eso trata en 2-2 q.17 a.1), y virtud teologal (y de eso trata en 2-2 q.17 a.5). Este último aspecto recibe en nuestra cuestión disputada un tratamiento original que no se encuentra en la *Suma*, al explicar el carácter teologal de la esperanza en paralelo con el de la fe.

La esperanza es virtud teologal porque tiene como objeto a Dios[7]. Y eso en un doble sentido: Dios como bienaventuranza eterna, que es el bien que uno espera; y Dios como auxilio divino para conseguir el bien esperado. Precisamente porque contamos ya con este auxilio en el presente de nuestras vidas, es por lo que el bien esperado no es un puro deseo, sino algo bien garantizado. De modo que si la esperanza tiene que ver con el «más allá», su fundamento está en el «más acá», en la experiencia de un Dios que nos acompaña en la realidad presente y garantiza el cumplimiento de nuestros más profundos deseos[8]. Así se comprende esta magnífica precisión de Sto. Tomás: la esperanza, en cuanto se refiere a lo esperado, es imperfecta, porque todavía no se tiene lo que se espera; pero en cuanto se refiere al fundamento de lo esperado, «a saber, el auxilio divino, es disposición para lo perfecto, pues la perfección del hombre consiste en unirse a Dios»[9]. Dios es, pues, el objeto

---

[7] Cf. *Suma de Teología* 1-1 q.62 a.1; 2-2 q.17 a.5.

[8] Según EDWARD SCHILLEBEECKX, buen actualizador en esto y en otras cosas de Sto. Tomás, es la densidad religiosa del presente, o sea, el vivir hoy en comunión con Dios, lo que da todo su sentido a la esperanza cristiana (*Cristo y los cristianos*, Cristiandad, Madrid 1983, 784).

[9] *De Spe* 1 ad 4.

material (lo esperado) y el objeto formal (el motivo por el que esperamos) de la esperanza, como es también el objeto material y el objeto formal de la fe[10].

El artículo segundo pregunta por el sujeto de la esperanza. Sto. Tomás deja aquí de lado si puede darse esperanza en los animales, cosa que sí se plantea en la *Suma* (1-2 q.40 a.3), respondiendo afirmativamente. De lo que se trata aquí es de la esperanza humana, de la esperanza de este ser finito que no se conforma con su finitud y anhela un bien mejor; y, en concreto, de lo siguiente: ¿qué es lo que realmente ejercita en el hombre la acción de esperar? Dentro del hombre, ¿qué es lo que espera? Puesto que la esperanza anhela un bien futuro, en la estructura psicofísica del ser humano esperarán aquellas «facultades» cuya actividad consista en apetecer lo futuro: el apetito sensible y la voluntad. Tomás nota que el sujeto de la esperanza teologal no puede ser el apetito sensitivo, que se dirige a bienes concretos y no va más allá de los bienes corporales o materiales, sino la voluntad (facultad apetitiva de la razón) que se dirige al bien en cuanto bien. Ella es el «sujeto» propio de la esperanza teologal.

Una respuesta como ésta merece el calificativo de «simplista» por parte de un autor tan respetable como Pedro Laín[11], pues nada deja de esperar en la realidad humana. Espera el hombre con su apetito sensible, con su voluntad, pero también con su inteligencia, su cuerpo, su acción, su memoria. Sin duda tiene razón. Y Tomás de Aquino no creo que le contradijera. Pues para Tomás la esperanza presupone la fe y, por tanto, la acción de la inteligencia. Pero en su deseo de precisar, y de situar cada una de las virtudes teologales anclada en las distintas potencias o facultades del ser humano, Tomás coloca la fe en la inteligencia, ya que su objeto es la verdad; y la esperanza en la voluntad, ya que su objeto es el bien. Y al bien se dirige la voluntad, aunque no sin la inteligencia (necesaria para conocerlo). De la misma manera que Sto. Tomás no se cansa de repetir que la fe es un acto de la inteligencia movida por la voluntad, cabría decir también que la esperanza es un acto de la voluntad movida por lo que la inteligencia le da a conocer: «el movimiento de la facultad apetitiva es dirigido por la facultad cognoscitiva»[12]. Pero «el deseo del hombre no descansa o reposa en el conocimiento que da la fe... Cuando se tiene fe, aún reside en el alma un movimiento hacia alguna cosa, a saber, para ver perfectamente las cosas que se creen, y alcanzar los medios de llegar a esta verdad... Ésta es la razón por la que después de la fe es necesaria la esperanza para la perfección de la vida cristiana»[13].

Quizás al lector moderno le cueste captar el interés de la pregunta a la que responde el artículo tercero: ¿la esperanza es anterior a la caridad? Lo que subyace a esta cuestión viene ya suscitado en la Sagrada Escritura, pero en relación a la fe: ¿qué queremos decir cuando hablamos de fe? También los demonios creen, dice Sant 2,19. Ya dijimos en la Introduc-

---

[10] Para lo referente a la fe, cf. *Suma de Teología* 2-2 q.1 a.1. Y también la Introducción de MARTÍN GELABERT, en TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología* III (BAC, Madrid 1990) 38.

[11] PEDRO LAÍN ENTRALGO, *Antropología de la esperanza* (Guadarrama, Barcelona 1978) 176.

[12] TOMÁS DE AQUINO, *De Spe* 2 ad 4.

[13] TOMÁS DE AQUINO, *Compendio de Teología* II 1.

ción a la cuestión 14 *De Veritate* (en este mismo volumen) que la fe puede entenderse como una pura adhesión intelectual (y entonces es una fe no formada) o bien como una entrega de toda la persona a Dios (y esto sólo ocurre cuando esta fe está formada por la caridad). De la misma manera, la esperanza puede ser no formada o formada por la caridad. En las respuestas (ad 2, 7, 8 y 10) de este artículo aparece más que en otros lugares paralelos (en donde es prácticamente inexistente) la expresión «esperanza informe» y su contraria «esperanza formada». Una esperanza no formada sería, en cierto modo, una esperanza egoísta, en la que uno sólo desearía aprovecharse de la bondad de Dios para sí[14]. De esta esperanza se dice que es anterior a la caridad, pues sólo informada o movida por la caridad alcanza la esperanza su nivel de perfección y autenticidad.

Ahora bien, si hablamos de la fe y de la esperanza formadas por la caridad y, por tanto, de la fe y la esperanza como auténticas virtudes teologales, entonces son perfectamente intercambiables con la caridad. Se fecundan unas a otras. Son inseparables y están mutuamente relacionadas[15]. Forman, como dice Sto. Tomás de forma original en este artículo, un sagrado circuito (ad 1). Su relación sería comparable a la que se da entre las Tres Personas de la Trinidad. Hay entre ellas una «perijoresis», término griego con el que se quiere indicar que cada una de las personas divinas no se entienden como personas aisladas, sino en íntima compenetración. Cada una es para las otras, con las otras y en las otras. Igualmente, en sus mutuas relaciones, la caridad, la fe y la esperanza (formadas, claro) se interpenetran mutuamente. Cada una es el fin y el comienzo siempre nuevo de la otra[16].

Teniendo como trasfondo Rom 8,24 («una esperanza que se ve, no es esperanza, pues ¿cómo es posible esperar una cosa que se ve?»), texto al que Sto. Tomás siempre recurre cuando se trata de saber si la esperanza

---

[14] Véase el ad 4 de este artículo. Y también: «La esperanza y la fe (informes, se entiende) hacen que el hombre se una a Dios como principio del que le vienen otros bienes» (*Suma* 2-2 q.17 a.6) y no tanto a Dios por sí mismo (como sí ocurre con el amor de caridad).

[15] Cf. *De Spe* a.3 obi.8 y ad 8: La fe, la esperanza y la caridad coexisten y son igualmente poseídas por el hombre. También *De verit.* q.14 a.2 obi.3: «Como hábito, la fe no es anterior a las demás, pues no debe darse esta definición de la fe hasta que no esté formada».

[16] Así se expresa a este respecto un autor del siglo XII, GUILLERMO DE SAINT-THIERRY: «Estas tres virtudes son conexas e inseparables en donde se encuentren, a semejanza de la Santísima Trinidad. Cada una está en todas y todas en cada una. El objeto, la medida y la cualidad de la fe son igualmente el objeto, la medida y la cualidad de la esperanza y del amor... A semejanza de la Santísima Trinidad, la fe engendra la esperanza y la caridad es engendrada por ambas, es decir, tiene su origen en la fe y en la esperanza; puesto que no se puede no amar lo que se cree y se espera. Las tres Personas de la Santísima Trinidad son eternas y consustanciales; algo así ocurre con la fe, la esperanza y la caridad; ninguna es primera o última en el tiempo y las tres, por la sustancia de la virtud, son consustanciales; pero manifiestan diferentes afectos al modo de diferencias personales» (*Espejo y enigma de la fe*, coedición del Monasterio trapense de Nuestra Señora de los Ángeles, Azul, República Argentina, y Editorial Claretiana, Buenos Aires 1981, 21-22). Y así se expresa un autor del siglo XX, BRUNO FORTE: «Sin las obras silenciosas de la caridad, la fe está muerta y la esperanza es vana (cf. Sant 2,26); sin el abandono creyente en la Palabra, el amor está privado de raíces y la esperanza teologal carece de fundamento (cf. 1 Jn 4,19); sin el encuentro con la eternidad de Dios, futuro del mundo, experimentado en la esperanza, la fe es prisionera de la muerte y la caridad se ve expuesta a cualquier fracaso (cf. Col 3,3). La fe, la caridad y la esperanza son cada una el fin y el comienzo siempre nuevo de la otra» (*Teología de la historia*, Sígueme, Salamanca 1995, 208).

es propia de la situación terrena o continúa también en la patria celestial[17], el artículo 4 se pregunta si hay algún tipo de esperanza en los no viadores. De entre las tres situaciones en las que pueden encontrarse los no viadores (condenación, purificación, bienaventuranza o, dicho en términos más clásicos, infierno, purgatorio, cielo), el artículo se limita a examinar la posible esperanza de los bienaventurados y no trata, como sí hace en la *Suma* (2-2 q.18 a.3), de la esperanza de los condenados (para ellos no hay ninguna) o de los que están en el purgatorio (para los que sí hay esperanza). A la luz de Rom 8,24 y de la razón teológica, la respuesta parece obvia: los bienaventurados poseen y están seguros de seguir poseyendo; por tanto, ya no esperan. La única virtud teologal que permanece en la patria celestial es la caridad «que por su propia naturaleza lleva consigo la unión, y por tal motivo se consuma en el cielo»[18]; la fe y la esperanza desaparecen, porque el dinamismo propio que las caracteriza en esta tierra alcanza en el cielo su perfecto cumplimiento: ver a Dios (cf. 1 Cor 13,8-13).

Se encuentra también en este artículo un problema que modernamente ha adquirido nuevo interés: la dimensión social o comunitaria de la esperanza[19]. En el acto de esperar no está el hombre solo consigo mismo. Y esto en un doble sentido. Primero, porque lo esperado, el bien que constituye el objeto de la esperanza, es un bien compartido. Y segundo, porque la existencia de quien espera es en todo momento coexistencia. Con relación a esto último, o sea al sujeto comunitario de la esperanza, Sto. Tomás distingue dos situaciones: la de los viadores y la de los bienaventurados. Los viadores sí esperan para los demás porque son una misma cosa con ellos y esperan el mismo bien. Los bienaventurados también esperan para aquellos que todavía están en camino, pero esta esperanza no puede calificarse en sentido estricto de teologal, porque la virtud teologal es personal y el bienaventurado no posee ya la esperanza, al haber alcanzado la gloria, como antes hemos indicado[20]. En todo caso, los bienaventurados saben y sienten que el Cuerpo de Cristo no está completo mientras la Iglesia siga peregrinando aquí en la tierra[21].

Capítulo aparte merece el tema de la esperanza de Jesús, que aparece en este artículo 4 (en obi.16 y ad 16) y también en el artículo 1 (obi.12 y ad 12). El tema aparece incidentalmente, pero dada su importancia le dedicaremos en su momento sendas notas doctrinales. Ahora nos limitamos a observar lo siguiente: puesto que pudiera parecer que incluso en su situación terrena Cristo habría vivido en una situación de bienaventuranza al ser perfecto comprehensor, de ser cierta esta hipótesis la situación de Jesús podría servir de analogado supremo para entender la posible esperanza de los bienaventurados[22]. A mi entender, por las razones que indicaré en las notas del artículo primero correspondientes a obi.12 y al ad 12, tal analogía no sirve.

---

[17] Además del primer sed contra de *De Spe* 4, ver también los sed contra de *Suma* 1-2 q.67 a.4; 2-2 q.18 a.2.

[18] *De Spe* 4 ad 13; cf. ad 7, ad 14; también *Suma de Teología* 2-2 q.23 a.6.

[19] Cf. *Lumen Gentium* 9.48-50.

[20] *De Spe* 4 y ad 4.5.

[21] Cf. *Lumen Gentium* 49 al final.

[22] *De Spe* 4 obi.16.

Así acaba nuestra presentación. Estamos ante una cuestión breve pero sustanciosa. Lo fundamental de la esperanza teologal se encuentra en ella. Algunos temas son de envergadura y hoy han adquirido una importancia nueva. Deseamos que así lo sepa apreciar el lector y que nuestra introducción le sirva de invitación para acudir al texto de Tomás.

Nuestra edición

Esta cuestión ha sido editada siempre en las obras completas de Santo Tomás en un grupo de cuestiones denominado *De virtutibus*. Tal agrupación obedecía a una doble razón: son cuestiones disputadas sobre temas tratados en la Segunda Parte de la Suma de Teología, pues todas ellas tienen un paralelo en la Suma y, además, su redacción es contemporánea a la parte moral de la Suma, es decir, durante la segunda docencia en la universidad de París. La presente cuestión de la esperanza es la primera vez que se publica en traducción española y creemos que tampoco tiene traducción a lenguas modernas. Esto puede ser un indicio significativo de lo poco conocida que es de los lectores y de los estudiosos, quienes siempre se han satisfecho con las cuestiones homónimas de la Suma. Nuestra traducción está en la misma línea de las demás de estos volúmenes, respetando siempre todos los matices del lenguaje escolástico, que es muy denso y formalista, aunque a veces haya que hacerlo a costa de la belleza literaria, de la que no se cuidaba apenas nada el lenguaje académico.

El texto original usado es el de la Edición Marietti, que hoy es el más difundido y el más reciente mientras estas obras no aparezcan en la edición Leonina. Es un texto correcto, si bien es mera repetición de las ediciones anteriores, sobre todo la de Parma. Para facilitar la lectura se ha resaltado en letra cursiva los párrafos numerados y palabras que reclaman una atención especial. Esto no se hace en el texto latino que se transcribe sin esas llamadas de atención, pues es un uso original de la edición Marietti que no estaba en ediciones anteriores. Las citas explícitas las hemos confrontado todas y, con frecuencia, corregido. Y hemos añadido las referencias a la Patrología de Migne, que no tiene la edición Marietti, y a la edición bilingüe de San Agustín en la Biblioteca de Autores Cristianos. Para las citas de Aristóteles nos referimos a la edición de Bekker, aun reconociendo que con frecuencia el texto citado guarda sólo un cierto parecido con el texto griego.

CUESTIÓN SOBRE LA ESPERANZA

Se trata de averiguar:
Primero, si la esperanza es virtud.
Segundo, si la esperanza reside en la voluntad como sujeto.
Tercero, si la esperanza es anterior a la caridad.
Cuarto, si la esperanza se da sólo en los viadores.

ARTÍCULO 1

¿La esperanza es virtud?[1]

ARGUMENTOS por los que parece que no.

1. La virtud no se relaciona con el bien y el mal, sino sólo con el bien; por lo cual dice Agustín en *De libero arbitrio*[2] que nadie usa mal de la virtud. Pero la esperanza se relaciona con el bien y el mal, puesto que unos tienen una esperanza buena, y otros una esperanza mala[3]. Luego la esperanza no es virtud.

QUAESTIO DE SPE

Prooemium. **Quaestio est de spe.**
1. Et primo quaeritur utrum spes sit virtus.
2. Secundo utrum spes sit in voluntate sicut in subiecto.
3. Tertio utrum spes sit prior caritate.
4. Quarto utrum spes sit solum in viatoribus.

ARTICULUS PRIMUS

Et primo quaeritur utrum spes sit virtus.

Et videtur quod non.

1. Virtus enim non se habet ad bonum et malum, sed ad bonum tantum; unde Augustinus dicit in libro De libero arbit. quod virtute nullus male utitur. Sed spes se habet ad bonum et malum: quidam enim habent bonam, quidam malam spem. Ergo spes non est virtus.

---

[1] Lugares paralelos: *Summa* 2-2 q.17 a.1; *In Sent.* 3 d.26 q.2 a.1.

[2] L.2 c.18 n.47.48.50; c.19 n.50.52: ML 32,1266s; *Obras completas de San Agustín*, Biblioteca de Autores Cristianos t.III p.388.390.392.396 [En adelante se citará: BAC tomo y página].

[3] En esta primera objeción aparece ya la amplitud de sentidos que puede tener el término esperanza. Teológicamente y en sentido propio, la esperanza sólo se refiere a Dios y a todo lo bueno que Dios nos prepara. En este sentido la esperanza sólo se relaciona con el bien. Ante el mal aparece el temor. Aquí (como se ve claro en la solución) la relación de la esperanza con el mal no es tanto un esperar lo malo cuanto un mal esperar, un esperar no apoyándose en el único con el que podemos conseguir lo esperado. Este mal esperar es, por tanto, presunción. La polisemia del concepto vuelve a aparecer en las dificultades siguientes: esperanza como acto y esperanza como hábito (obi.3); aquello que se espera y el motivo de esperar (obi.4 y sobre todo ad 4); esperanza como pasión o como virtud (obi.5 y 6).

2. Dios causa en nosotros la virtud sin nosotros[4], como antes se ha dicho; y de esta manera es claro que ninguna virtud proviene de los méritos sino que precede a los méritos. Pero la esperanza proviene de los méritos, porque la esperanza es una expectación segura de la bienaventuranza futura, proveniente de la gracia y de los méritos, como dice el Maestro[5]. Luego la esperanza no es virtud.

3. *Pero hay que decir* que la esperanza presupone los méritos no en acto sino en hábito. —*Mas en contra está que* el hábito que es el principio del mérito, es la caridad. Ahora bien; la esperanza no presupone la caridad sino que la precede, pues a propósito de Mt 1 se dice en la *Glossa* que la esperanza engendra a la caridad. Luego la esperanza no presupone los méritos en hábito.

4. La virtud es disposición para lo perfecto, según el Filósofo en *VI Phys.*[6]; por lo que también en *IV Ethic.*[7] prueba que la vergüenza no es virtud porque pertenece a lo imperfecto. Pero la esperanza es disposición para lo imperfecto, porque es propia de quien dista del bien. Luego la esperanza no es virtud.

5. Ninguna pasión es virtud, porque por las pasiones ni somos alabados ni somos vituperados, como se dice en *II Ethic.*[8]. Pero la esperanza es una de las cuatro principales pasiones. Luego la esperanza no es virtud.

6. *Pero hay que decir* que la esperanza, que es pasión, no es virtud, sino algo que pertenece a la mente. —*Mas en contra está* que todas las pasiones del apetito sensitivo tienen algo semejante en la mente. Así como la esperanza y el amor pertenecen al apetito sensitivo y al intelec-

2. Praeterea, virtutem Deus operatur in nobis sine nobis, ut supra dictum est; et sic patet quod nulla virtus est ex meritis, sed praecedit merita. Sed spes est ex meritis: est enim spes certa expectatio futurae beatitudinis ex gratia et meritis proveniens, ut Magister dicit 26 dist. lib. III Sent. Ergo spes non est virtus.

3. Sed dicendum, quod spes praesupponit merita non in actu, sed in habitu. —Sed contra, habitus qui est principium merendi, est caritas. Sed spes non praesupponit caritatem, sed praecedit eam: dicitur enim Matth. I, in Glossa, quod spes generat caritatem. Ergo spes non praesupponit merita in habitu.

4. Praeterea, virtus est dispositio perfecti, secundum Philosophum in VI Physic.; unde et in IV Ethicor. probat, quod verecundia non est virtus, quia est imperfecti. Sed spes est dispositio imperfecti, quia est distantis a bono. Ergo spes non est virtus.

5. Praeterea, nulla passio est virtus: quia passionibus nec laudamur nec vituperamur, ut dicitur in II Ethicor. Sed spes est una de quatuor principalibus passionibus. Ergo spes non est virtus.

6. Sed dicendum, quod spes quae est passio, non est virtus, sed aliquid ad mentem pertinens. —Sed contra, omnes passiones appetitus sensitivi habent aliquid simile in mente: sicut enim est spes et amor appetitus sensitivi et intellectivi, ita etiam et

---

[4] Santo Tomás ha tomado esta afirmación de PEDRO LOMBARDO (*Sent.* II d.27 c.5), que a su vez lo ha tomado de SAN AGUSTÍN (*De libero arbitrio* II c.19: ML 32,1268; también *Enarr. in Psalm.* salm.118 serm.26). Como él mismo dice, en otros lugares se refiere a esta característica de la virtud. Por ejemplo en *Suma de Teología* 1-2 q.55 a.4 obi.1 y sed contra; q.63 a.2 al final de la solución.

[5] *In Sent.* 3 d.26.

[6] Mejor ARISTÓTELES, *Phys.* VII c.3 n.4 (Bk 246a13). Cf. S. TOMÁS, *In Physic.* 7 lect.5 n.1853.

[7] C.5 (Bk 1126a2).

[8] C.5 (Bk 1106a7).

tivo, así también el deseo, el deleite y otras cosas por el estilo. Pero en las demás pasiones, fuera del amor, no se emplean los nombres de virtudes. Luego tampoco virtud alguna debe llamarse esperanza.

7. Hay *tres* géneros de virtudes: Unas son virtudes morales, otras intelectuales, otras teologales. Pero la esperanza no es virtud *moral*, porque no se reduce a ninguna de las virtudes cardinales. No es tampoco virtud *intelectual*, porque no pertenece a la facultad cognoscitiva sino a la apetitiva. Ni es tampoco virtud *teologal*, porque lo propio de la virtud teologal no consiste en estar en el medio sino en el extremo, según el pasaje de Dt 6,5: *Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón*. En cambio, la esperanza ocupa el lugar intermedio entre la presunción y la desesperación.

8. Toda virtud, máxime la teologal, es un don sobrenatural infundido divinamente en nosotros. Pero, para esperar la bienaventuranza eterna no necesitamos de ningún don sobrenatural porque, moviendo el bien naturalmente al apetito, el sumo bien, que es la bienaventuranza, moverá naturalmente al apetito en grado sumo. Luego la esperanza no es virtud.

9. El acto de caridad es más perfecto que el acto de esperanza. Pero la naturaleza creada es capaz del acto de caridad sin el don de la gracia, según la opinión de los que dicen que el hombre y el ángel creados en estado de naturaleza, amaron a Dios por encima de sí mismos y por encima de todas las cosas[9]; lo cual parece ser un acto de caridad. Luego mucho más capaz se es de un acto de esperanza sin el don de la gracia. Por consiguiente la esperanza no es virtud.

desiderium, et delectatio, et alia huiusmodi. Sed in aliis passionibus praeter amorem non sumuntur nomina virtutum. Ergo neque aliqua virtus debet dici spes.

7. Praeterea, tria sunt genera virtutum: sunt enim quaedam virtutes morales, quaedam intellectuales, quaedam theologicae. Sed spes non est virtus moralis, quia non reducitur ad aliquam cardinalium virtutum; nec etiam virtus intellectualis, quia non pertinet ad vim cognitivam, sed appetitivam; nec etiam est virtus theologica, quia theologicae virtutis non est esse in medio, sed in extremo, secundum illud Deut., VI: Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo. Spes autem medium tenet inter praesumptionem et desperationem.

8. Praeterea, virtus, maxime theologica, est quoddam donum supernaturale divinitus nobis infusum. Sed ad sperandum beatitudinem aeternam non indigemus aliquo dono supernaturali: quia, cum bonum naturaliter moveat appetitum, summum bonum, quod est beatitudo, maxime naturaliter appetitum movebit. Ergo spes non est virtus.

9. Praeterea, actus caritatis est perfectior quam actus spei. Sed ad actum caritatis potest natura creata absque dono gratiae, secundum illorum opinionem qui dicunt, quod homo et Angelus in naturalibus creati Deum supra se et supra omnia dilexerunt; quod videtur esse actus caritatis. Ergo multo magis potest aliquis in actum spei sine dono gratiae. Ergo spes non est virtus.

---

[9] Esta idea responde a la concepción teológica medieval de los dones preternaturales, hoy en revisión. Véase la matizada respuesta de Sto. Tomás a esta objeción. Para mayor información sobre la situación del hombre en el paraíso según Sto. Tomás, acudir a: *Suma de Teología* 1 q.94 a.1; 2-2 q.5 a.1. Santo Tomás se manifiesta expresamente en desacuerdo con aquellos (como Guillermo Altisiodoro, Buenaventura o Prepositino) que dicen que pudo existir un primer hombre creado en estado de naturaleza sin la gracia (*Suma* 1 q.95 a.1).

10. La virtud, según el Filósofo en *I Ethic.*[10], es más cierta que cualquier arte. Pero esto no compete a la esperanza, porque ésta es causada por la gracia y los méritos, que son inciertos, según Ecl 9,1: *Ni de amor ni de odio saben los hombres nada.* Luego la esperanza no es virtud.

11. Toda virtud puede hallarse en la caridad. Pero la esperanza lleva consigo distancia, mientras que la caridad supone unión, según lo que dice Dionisio en *De divinis nominibus*[11] que el amor es una fuerza que une. Luego la esperanza no es virtud.

12. En Cristo existió la plenitud de las gracias y de las virtudes, según Jn 1,14: *Y le hemos contemplado... lleno de gracia y de verdad.* Pero en Cristo no existió la esperanza, pues el que ve no espera[12], como se dice en Rom 8,24. Luego la esperanza no es virtud.

13. La virtud produce deleite en el acto. Pero la esperanza, por el contrario, causa aflicción, según Prov 13,12: *Espera prolongada enferma el corazón.* Luego la esperanza no es virtud.

14. La virtud, por su propia naturaleza, incluye el deleite, como se dice en *I Ethic.*[13]. Pero la esperanza y la memoria no son deleitables, según se dice en *II Metaphys.*[14]. Luego la esperanza no es virtud.

10. Praeterea, virtus, secundum Philosophum in I Ethic., est omni arte certior. Sed hoc non competit spei: causatur enim ex gratia et meritis, quae sunt incerta, secundum illud Eccle., IX: Nemo scit utrum sit dignus odio, vel amore. Ergo spes non est virtus.

11. Praeterea, omnis virtus potest esse in caritate. Spes autem importat distantiam, caritas autem unionem, secundum illud quod Dionysius dicit in IV cap. De divinis nominibus, quod amor est vis unitiva. Ergo spes non est virtus.

12. Praeterea, omnis plenitudo gratiarum et virtutum fuit in Christo, secundum illud Ioan., cap I: Vidimus eum (...) plenum gratiae et veritatis. Sed spes non fuit in Christo: qui enim videt, non sperat, ut habetur Rom., cap. VIII. Ergo spes non est virtus.

13. Praeterea, virtus causat delectationem in actu. Sed spes e contrario causat afflictionem, secundum illud Proverb., XIII: Spes quae differtur, affligit animam. Ergo spes non est virtus.

14. Praeterea, virtus per se habet delectationem, ut dicitur in I Ethicorum. Spes autem et memoria non sunt delectabilia secundum se, ut dicitur in II Metaph. Ergo spes non est virtus.

---

[10] C.10 (Bk 1100b13).

[11] Cf. en c.4 § 15 (MG 3,713B).

[12] Sto. Tomás, como toda la teología medieval, atribuye al Jesús terreno la visión beatífica. En este presupuesto está la fuerza del argumento (ver: *Suma de Teología* 3 q.7 a.3.4 y 9 ad 1; y en esta misma cuestión el a.4 obi.16). Esta doctrina se encuentra en el Magisterio ordinario. En un decreto del Santo Oficio se afirma que «no puede enseñarse con seguridad» que el alma de Cristo no tuvo la visión beatífica (DH 3645). Y Pío XII en la *Mystici corporis* dice que Cristo gozó la visión beatífica «apenas acogido en el seno de la Madre divina» (DH 3812). En el primer caso se trata de una medida prudencial y disciplinar. En el segundo, se recoge una teología que tiene una larga tradición. No me parece que con esto quede cerrado el debate, aunque estos textos son una invitación a tratar esta cuestión teológica con toda la seriedad que requiere su objeto trascendente (cf. Ch. Duquoc, *Christologie I. L'homme Jésus*, Du Cerf, París 1972, 158-161). A este respecto, resulta de sumo interés lo que reconoce el P. Santiago Ramírez: «No hay explícitamente definición alguna dogmática de que Cristo en cuanto hombre fuera comprehensor o gozase de la visión beatífica antes de su resurrección» (*La esencia de la esperanza cristiana*, ediciones Punta Europa, Madrid 1960, 113). La petición de Jesús: «Padre, glorifícame junto a ti» (Jn 15,5) y lo que dice Jn 7,39: «Jesús no había sido glorificado», implican claramente que Jesús no tiene esa gloria que pide. Ver, además, lo que decimos más abajo en nota 28.

[13] C.8 (Bk 1099a21).

[14] No es verificable esa cita.

15. Ninguna virtud produce un acto malo. Pero la esperanza engendra un acto malo, porque su acto es difícil. Luego la esperanza no es virtud.

16. La esperanza es una espera, como se ha dicho. Pero la esperanza lleva consigo la distancia. Por consiguiente, la máxima esperanza incluye la máxima distancia del bien esperado, que es la bienaventuranza. Ahora bien, la máxima virtud no encierra la máxima distancia de la bienaventuranza; antes bien, causa la máxima proximidad a la misma. Luego la esperanza no es virtud.

17. Como existe una esperanza de lo futuro, hay una memoria de lo pasado. Pero la memoria de lo pasado no es virtud. Luego tampoco la esperanza de lo futuro.

EN CONTRA está que: 1. Por medio de las virtudes somos introducidos en la bienaventuranza, pues la felicidad es el premio de la virtud, como se dice en *I Ethic.* [15]. Pero la esperanza introduce en la bienaventuranza, pues en Heb 6,18-19 se escribe que tenemos una esperanza que nos hace caminar y que nos hace penetrar hasta más allá del velo, es decir, en la bienaventuranza celestial, como expone la *Glossa* [16] sobre ese pasaje. Luego la esperanza es virtud.

2. En 1 Cor 13,13 se dice: *Ahora subsisten la fe, la esperanza y la caridad, estas tres.* Pero la fe y la caridad son virtudes. Luego también la esperanza.

3. Gregorio, en *I Moral.* [17], dice que las tres hijas de Job significan estas tres virtudes: La fe, la esperanza y la caridad. Luego es virtud.

4. Los preceptos de la ley se dan acerca de los actos de las virtudes. Pero muchos preceptos recaen sobre los actos de la esperanza, pues en el Sal 36,3 se dice: *Ten confianza en Dios y obra el bien.* Luego la esperanza es virtud.

15. Praeterea, nulla virtus facit actum malum. Sed spes facit actum malum, quia facit actum difficilem. Ergo spes non est virtus.

16. Praeterea, spes est expectatio quaedam, ut dictum est. Expectatio autem importat distantiam. Ergo maxima spes importat maximam distantiam a bono sperato, quod est beatitudo. Sed maxima virtus non habet maximam distantiam a beatitudine, immo facit maximam propinquitatem ad ipsam. Ergo spes non est virtus.

17. Praeterea, sicut est spes futurorum, ita est memoria praeteritorum. Sed memoria praeteritorum non est virtus. Ergo nec spes futurorum.

SED CONTRA. Per virtutes in beatitudinem introducimur: nam felicitas virtutis est praemium, ut dicitur in I Ethic. Sed spes introducit in beatitudinem: dicitur enim ad Hebr., VI, quod habemus spem incedentem, et incedere facientem ad interiora velaminis, id est ad beatitudinem caelestem, ut Glossa ibidem exponit. Ergo spes est virtus.

2. Praeterea, I ad Cor., XIII: Nunc autem manent fides, spes, caritas, tria haec. Sed fides et caritas sunt virtutes. Ergo et spes.

3. Praeterea, Gregorius in I Mor. dicit, quod per tres filias Iob significantur hae tres virtutes: fides, spes et caritas. Ergo est virtus.

4. Praeterea, praecepta legis dantur de actibus virtutum. Sed multa praecepta dantur de actu spei; dicitur enim in Psal. XXXVI: Spera in Deo, et fac bonitatem. Ergo spes est virtus.

---

[15] C.9 (BK 1099b16).
[16] *Glossa interlin.*
[17] C.27: ML 75,544.

SOLUCIÓN. Hay que decir: Por conocerse los hábitos por los actos, y los actos por los objetos [18], para percatarse de si la esperanza es virtud, es necesario considerar la naturaleza de su acto.

Es claro que esperar incluye un movimiento de la virtud apetitiva que tiende al bien, no por cierto como ya poseído, como el gozo y el deleite, sino como algo a conseguir, lo mismo que también el deseo y la apetencia. Pero la esperanza se distingue del deseo en *dos cosas: Primero*, porque el deseo se produce generalmente respecto de cualquier bien, y por eso se atribuye al concupiscible; en cambio, la esperanza tiene lugar respecto del bien arduo, que es difícil de conseguir, y por eso se atribuye al irascible [19]. *Segundo*, porque el deseo lo es respecto de cualquier bien en absoluto, sin consideración de su posibilidad o imposibilidad. En cambio, la esperanza tiende a un bien como algo qué es posible alcanzar, pues en su naturaleza incluye cierta seguridad de conseguirlo.

Por consiguiente, en el objeto de la esperanza se tienen en cuenta *cuatro motivos: Primero*, que se trate de un bien, por lo cual se diferencia del temor. *Segundo*, que se trate de un bien futuro, por lo cual se distingue del gozo o del deleite. *Tercero*, que se trate de un bien arduo, por lo que se diferencia del deseo. *Cuarto*, que se trate de un bien posible, con lo que se aparta de la desesperación.

Sin embargo, es posible lograr alguna cosa de alguien de *dos modos: Uno,* por el propio poder; *otro,* mediante la ayuda ajena, pues las cosas que son posibles por medio de los amigos, las llamamos posibles de alguna manera, como es manifiesto por el Filósofo en *III Ethic.* [20]. Así pues, el hombre espera conseguir algo, unas veces por el propio poder,

RESPONDEO. Dicendum, quod quia habitus cognoscuntur per actus, et actus per obiecta, ad cognoscendum an spes sit virtus, oportet considerare de ratione actus eius. Manifestum autem est quod sperare importat motum quemdam appetitivae virtutis tendentem in bonum, non quidem ut iam habitum, sicut gaudium et delectatio, sed tamquam assequendum, sicut etiam desiderium et cupiditas. Differt tamen spes a desiderio in duobus. Primo quidem, quia desiderium est communiter cuiuscumque boni, et ideo attribuitur concupiscibili: spes autem est boni ardui, quod difficile est assequi, et ideo attribuitur irascibili. Secundo, quia desiderium est alicuius boni absolute, absque consideratione possibilitatis et impossibilitatis illius; sed spes tendit in aliquod bonum, sicut in id quod est possibile adipisci: importat enim in sui ratione quamdam securitatem adipiscendi.

Ergo sic in obiecto spei quatuor considerantur. Primo quidem, quod sit bonum; per quod differt a timore. Secundo, quod sit boni futuri; per quod differt a gaudio vel delectatione. Tertio, quod sit boni ardui; per quod differt a desiderio. Quarto, quod sit boni possibilis; per quod differt a desperatione. Est autem possibile aliquod haberi ab aliquo dupliciter: uno modo per propriam potestatem; alio modo per auxilium alterius: nam quae per amicos sunt possibilia, aliqualiter possibilia dicimus, ut patet per Philosophum in III Ethic. Sic igitur quandoque sperat homo aliquid adipisci per

---

[18] Argumento que se encuentra también en el tratamiento de la fe como virtud (en *Suma de Teología* 2-2 q.4 a.1). Para conocer los lugares de Aristóteles en los que se apoya, cf. mis notas 33 a *Cuestión sobre la fe* a.1 ad 4; y nota 135 a ibíd. a.5 obi.8 en este volumen.

[19] Aunque la esperanza incluye y presupone el deseo (ver *Suma de Teología* 1-2 q.40 a.1; q.40 a.4 ad 3; también 1-2 q.25 a.1), se distingue de él como los sentimientos irascibles o de contienda se distinguen de los concupiscibles o de impulso. Si en la esperanza no hubiera una dificultad a remontar para conseguir su bien, los sentimientos concupiscibles serían suficientes para garantizar el bien al que la persona aspira.

[20] Así lo interpreta STO. TOMÁS, *In Ethic.* 3 lect.8 (Leonina 1.93ss).

otras en cambio con la ayuda ajena; y tal esperanza incluye una expectación[21], en cuanto que el hombre se fija en la ayuda de otro. Y, en ese caso, es necesario que el movimiento de la esperanza se dirija hacia dos objetos, a saber, el bien a conseguir, y aquel en cuya ayuda se apoya. Pero el sumo bien, que es la bienaventuranza eterna, no puede ser conseguido por el hombre más que con el auxilio divino, de acuerdo con Rom 6,23: *El don gratuito de Dios es la vida eterna.* Y por este motivo la esperanza de alcanzar la vida eterna tiene dos objetos, a saber, la propia vida eterna, que uno espera, y el auxilio divino, del que se espera[22]. Como también la fe tiene dos objetos, a saber, la realidad que se cree, y la verdad primera a la que corresponde.

Pero la fe no tiene razón de virtud, a no ser en cuanto se adhiere al testimonio de la verdad primera para creer lo que ella manifiesta, según las palabras de Gén 15,6: *Creyó Abrahán en Dios, el cual se lo reputó por justicia.* Por lo cual también la esperanza tiene razón de virtud por el hecho de que el hombre se adhiere al auxilio del poder divino para conseguir la vida eterna. Mas si alguien se apoyase en el auxilio humano, ya propio ya ajeno, para conseguir el bien perfecto sin el auxilio divino, eso sería vicioso, según palabras de Jer 17,5: *Maldito sea aquel que fía en el hombre, y hace de la carne su apoyo.*

propriam potestatem, quandoque vero per auxilium alienum; et talis spes expectationem habet, in quantum homo respicit in auxilium alterius. Et tunc necesse est quod motus spei feratur in duo obiecta: scilicet in bonum adipiscendum, et in eum cuius auxilio innititur. Summum autem bonum, quod est beatitudo aeterna, homo adipisci non potest nisi per auxilium divinum, secundum illud Rom., VI: Gratia Dei vita aeterna. Et ideo spes adipiscendi vitam aeternam habet duo obiecta, scilicet ipsam vitam aeternam, quam quis sperat, et auxilium divinum, a quo sperat; sicut etiam fides habet duo obiecta: scilicet rem quam credit, et veritatem primam, cui correspondet.

Fides autem non habet rationem virtutis, nisi in quantum inhaeret testimonio veritatis primae, ut ei credat quod ab ea manifestatur, secundum illud Genes., XV: Credidit Abraham Deo, et reputatum est ei ad iustitiam; unde et spes habet rationem virtutis ex hoc ipso quod homo inhaeret auxilio divinae potestatis ad consequendum vitam aeternam. Si enim aliquis inniteretur humano auxilio, vel suo vel alterius, ad consequendum perfectum bonum absque auxilio divino, esset hoc vitiosum, secundum illud Ierem., cap. XVII: Maledictus homo qui confidit in homine, et ponit carnem brachium suum.

---

[21] Tanto aquí como más adelante (en ad 2; y antes en obi.2) aparece la palabra «expectación». Según el Diccionario de la Real Academia de la Lengua española (vigésima primera edición) su primer significado es el de «espera tensa de un acontecimiento que interesa o importa». Sto. Tomás añade una precisión que, en este caso, es decisiva: esta espera es posible gracias a «la ayuda ajena», a «la ayuda de otro». Aclaración que se encuentra en la *Suma* (1-2 q.40 a.2 ad 1) y que es importante para comprender la esperanza teologal: «lo que uno espera conseguir por su propio poder no se dice aguardarlo expectante, sino esperarlo solamente. Pero, propiamente hablando, se dice esperar con expectación (*expectare*) lo que se espera por el auxilio ajeno». Y también en *In Phil.* 1,20 lect.3 (ed. Marietti 1929 vol.2 p.87): «Spes est motus appetitus in bonum arduum. Et hoc dupliciter. Quia quando quis sperat adipisci per se, sic spes est sine expectatione; quando autem per alium, tunc est spes cum expectatione, et sic nos expectamus spem habentes aliquid consequi per alium», es decir, la vida eterna con la ayuda de Dios.

[22] Aquí y en el ad 4 aparece el doble objeto de la esperanza, en paralelo con el doble objeto de la fe: el objeto material o bienaventuranza eterna; y el objeto formal o ayuda divina para conseguir la bienaventuranza. Lo que da propiamente el perfecto carácter de teologal a la esperanza, como enseguida dirá Sto. Tomás, y precisará en ad 4, es el objeto formal, pues el objeto material (tanto en la fe como en la esperanza) es en este mundo imperfecto, ya que no lo poseemos todavía plenamente y, por eso, lo aguardamos. Sobre todo eso, véase lo que sobre este art. 1 hemos dicho en la «Introducción» a la cuestión.

Así pues, como el objeto formal de la fe es la verdad primera, por la cual como por un medio asiente a las cosas que cree, que constituyen el objeto material de la fe; así también el objeto formal de la esperanza es el auxilio del poder y de la piedad divinas[23], por lo que el movimiento de la esperanza tiende a los bienes esperados, que son el objeto material de la esperanza. Por consiguiente, así como las cosas que son creídas materialmente todas se refieren a Dios, aunque algunas de ellas sean creadas, por ejemplo cuando creemos que todas las criaturas proceden de Dios, y que el cuerpo de Cristo fue asumido por el Hijo de Dios en la unidad de persona; así también todas las cosas que se esperan materialmente se ordenan a un solo final esperado, que es la fruición de Dios. En orden a esta fruición esperamos ser ayudados por Dios no sólo en los beneficios espirituales sino también en los corporales.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. La esperanza, en cuanto se fundamenta en el auxilio divino, no puede dirigirse hacia el mal, pues nadie puede esperar de Dios más de lo que es menester. Pero el que alguien espere mal, sucede porque no se apoya en Dios sino en su capacidad o en una opinión falsa; por ejemplo, cuando uno presume de que se salvará incluso perseverando en el pecado.

2. Cuando se dice que la esperanza es la expectación de la futura bienaventuranza, proveniente de la gracia y de los méritos, puede entenderse de *dos modos: Uno,* en cuanto que la expectación se entiende que proviene de parte del expectante, es a saber, de manera que tal ex-

Sic igitur, sicut formale obiectum fidei est veritas prima, per quam sicut per quoddam medium assentit his quae creduntur, quae sunt materiale obiectum fidei; ita etiam formale obiectum spei est auxilium divinae potestatis et pietatis, propter quod tendit motus spei in bona sperata, quae sunt materiale obiectum spei. Sicut ergo ea quae creduntur materialiter, omnia referuntur ad Deum, quamvis aliqua eorum sint creata: sicut quod credimus omnes creaturas esse a Deo, et corpus Christi esse a filio Dei assumptum in unitate personae; ita etiam omnia quae materialiter sperantur, ordinantur in unum finale speratum, quod est fruitio Dei. In ordine enim ad hanc fruitionem speramus adiuvari a Deo non solum spiritualibus, sed etiam corporalibus beneficiis.

1. Ad primum ergo dicendum, quod spes secundum quod inhaeret divino auxilio, non potest se ad malum habere; nullus enim potest nimis de Deo sperare. Sed quod aliquis male speret, hoc contingit quia non inhaeret Deo, sed suae virtuti, vel falsae opinioni; puta cum praesumit se salvandum etiam in peccatis perseverans.

2. Ad secundum dicendum, quod cum dicitur spes esse expectatio futurae beatitudinis, ex gratia et meritis proveniens, dupliciter potest intelligi. Uno modo ut expectatio intelligatur ex meritis provenire ex parte expectantis; ut scilicet, expectatio

[23] En esta fórmula tan concisa, a saber, el objeto formal de la esperanza es el *auxilium divinae potestatis et pietatis*, se encuentran los dos motivos fundamentales de la esperanza: el poder y la misericordia divinas (cf. *Suma de Teología* 2-2 q.18 a.4 ad 2 y ad 3; q.21 a.1 y 4; también *In Psal.* 9: «Ex duobus enim spes consurgit: quod sit *potens*; et hoc patet, quia Dominus nomen illi; et quod sit *volens*, quia summe bonus; unde Luc 18,19, nemo bonus nisi solus Deus»). El tema está ya presente en San Agustín (para el poder: *Enarr. in Psalm.* 148; 26, sermo II; para la misericordia: *Confesiones*, X, 29, 40; X, 32, 48). En esta misma perspectiva se sitúan San Alberto: «innititur enim super omnia spes bonitati et largitati increatae» (*In III Sent.* d.26 a.1 ad 8), y San Buenaventura: la esperanza se apoya en la largueza inmensa e inagotable de Dios que nos ha prometido la gloria, y que no quiere ni puede faltar a sus promesas, por ser la suma bondad y omnipotencia (*In III Sent.* d.26 a.1 qla.1).

pectación es causada en el hombre en virtud de los méritos precedentes. Y en este sentido está formulada la objeción, pero ese sentido es falso. *Otro,* en cuanto puede entenderse que la expectación procede de los méritos por parte de la cosa esperada. Y este sentido es verdadero. Esperamos efectivamente que por la gracia de Dios y los méritos buenos obtendremos la bienaventuranza.

3. Según este sentido, los méritos no preceden necesariamente a la esperanza ni en acto ni en hábito. Pero preceden a la cosa esperada, es a saber, a la bienaventuranza; por lo cual puede suceder que quien espera no tenga méritos ni en acto ni en hábito sino sólo en el propósito.

4. La esperanza en cuanto se refiere al objeto material, es disposición para lo imperfecto, porque lo que se espera, todavía no se tiene. Pero en cuanto mira al objeto formal, a saber, al auxilio divino, es disposición para lo perfecto, pues la perfección del hombre consiste en unirse a Dios. Y algo parecido sucede con la fe, que incluye imperfección en cuanto que todavía no ve lo que cree; pero resulta perfecta porque se adhiere al testimonio de la verdad primera, y por esto es virtud.

5. La esperanza es pasión en cuanto movimiento del apetito sensitivo, cuyo objeto no puede ser Dios; y debido a eso, tal esperanza no se llama virtud sino aquella que es un movimiento del alma, que es capaz de Dios[24].

6. Ninguna virtud puede denominarse propiamente por una pasión a no ser la teologal. Porque las virtudes intelectuales pertenecen a la potencia cognoscitiva; en cambio, las pasiones del alma radican en la potencia apetitiva. Las virtudes morales ocupan el medio en las pasiones. Por lo cual la virtud moral no se denomina en absoluto por una pasión

talis causetur in homine ex praecedentibus meritis. Et in hoc sensu procedit obiectio, qui falsus est. Alio modo potest intelligi expectatio esse ex meritis ex parte rei expectatae; et hic est sensus verus: expectamus enim quod per gratiam Dei et bona merita beatitudinem consequamur.

3. Ad tertium dicendum, quod secundum hunc sensum, merita non praecedunt ex necessitate spem nec actu nec habitu; sed praecedunt rem speratam scilicet beatitudinem: unde potest esse quod sperans non habeat merita nec actu nec habitu, sed solum in proposito.

4. Ad quartum dicendum, quod spes secundum quod refertur ad materiale obiectum, est dispositio imperfecti, quia quod speratur, nondum habetur; sed secundum quod respicit obiectum formale, scilicet auxilium divinum sic est dispositio perfecti; in hoc enim consistit perfectio hominis ut Deo inhaereat. Et simile etiam est de fide, quae habet imperfectionem, eo quod nondum videt ea quae credit; habet autem perfectionem ex eo quod inhaeret testimonio primae veritatis, et ex hoc est virtus.

5. Ad quintum dicendum, quod spes est passio, secundum quod est motus appetitus sensitivi, cuius obiectum Deus esse non potest; et ideo talis spes virtus non dicitur, sed illa quae est motus mentis, quae est capax Dei.

6. Ad sextum dicendum, quod nulla virtus potest denominari proprie ab aliqua passione, nisi theologica. Nam virtutes intellectuales pertinent ad vim cognitivam; passiones autem animae sunt in vi appetitiva. Virtutes autem morales consistunt medium in passionibus; unde virtus moralis non nominatur ab aliqua passione absolute,

---

[24] Sobre el alma «capaz de Dios», véase en este mismo volumen nuestra nota 213 a *Cuestión sobre la fe* a.10 obj.2. Más abajo, en ad 8, afirma el santo que, por gracia de Dios, «la bienaventuranza eterna es un bien proporcionado a nosotros».

sino por la moderación de las pasiones, como sucede con la templanza, la fortaleza y semejantes. Pero el movimiento del alma humana de cualquier modo que alcance a Dios, pertenece a la virtud; y por ese motivo los nombres de los movimientos naturales, o de las pasiones, se adaptan a las virtudes teologales.

Y por ser Dios el objeto de las virtudes teologales, que es el sumo bien, es evidente que las pasiones cuyo objeto es malo, no pueden dar nombre a las virtudes teologales. También, de manera semejante, por pertenecer la virtud teologal al estado de vía, sólo antes del juicio, las pasiones cuyo objeto es el bien presente, como el deleite y el gozo, no son nombres de algunas virtudes, sino que pertenecen más a la bienaventuranza; por lo cual el deleite se consigna como una de las dotes de la bienaventuranza. El deseo lleva consigo ciertamente un movimiento hacia lo futuro, pero sin ninguna inherencia o contacto espiritual con el propio Dios; por lo que tampoco el deseo da nombre a virtud alguna.

De donde se deduce que sólo la esperanza y el amor dan nombre a virtudes teologales.

7. Las virtudes morales consisten en el medio, porque a la virtud moral pertenece alcanzar la regla de la razón acerca del objeto propio y de suyo, a saber, acerca de las pasiones y de las obras humanas. Pues todo lo regulado, en cuanto tal, tiene razón de medio; en cambio, lo que se aparta de la regla, o es superfluo o es menguado.

También se dice que la virtud intelectual consiste en alcanzar lo verdadero, que constituye el bien del entendimiento. Y la verdad del entendimiento humano se regula y se mide por la esencia del objeto. De que el objeto exista o no exista, depende que la opinión resultante sea verdadera o falsa. Y por ese motivo, también la virtud intelectual acerca del propio objeto, consiste en el medio, es a saber, de modo que el hombre perciba del objeto lo que es; ni más ni menos.

sed a moderatione passionum, sicut temperantia, fortitudo, et similia. Sed motus humanae mentis qualitercumque Deum attingeret, ad virtutem pertinet; et ideo nomina simplicium motuum, sive passionum, adaptantur virtutibus theologicis. Et quia virtutum theologicarum obiectum est Deus, quod est summum bonum, manifestum est quod passiones quarum obiectum est malum, non possunt nominare virtutes theologicas. Similiter etiam, cum virtus theologica pertineat ad statum viae ante iudicium tantum, passiones quarum obiectum est bonum praesens, ut delectatio et gaudium, non sunt nomina aliquarum virtutum, sed magis pertinent ad beatitudinem; unde delectatio ponitur una de dotibus beatitudinis. Desiderium autem importat quidem motum in futurum, sed sine aliqua praesenti inhaesione vel spirituali contactu ipsius Dei; unde nec desiderium nominat virtutem aliquam. Unde relinquitur quod solum spes et amor nominant theologicas virtutes.

7. Ad septimum dicendum, quod ideo virtutes morales consistunt in medio, quia ad virtutem moralem pertinet attingere regulam rationis circa proprium et per se obiectum, scilicet circa passiones et operationes humanas. Omne autem regulatum, in quantum est huiusmodi, habet rationem medii; quod autem a regula discedit, aut superfluum aut diminutum est. Dicitur etiam, quod virtus intellectualis consistit in hoc quod attingat verum, quod est bonum intellectus. Veritas autem intellectus humani regulatur et mensuratur ab essentia rei; ex eo enim quod res est vel non est, opinio vera est vel falsa. Et ideo etiam virtus intellectualis circa proprium obiectum, in medio consistit, ut scilicet hoc apprehendat homo de re quod est, non plus nec minus. Sed virtus theologica habet pro obiecto ipsam primam regulam non regulatam. Et ideo

Pero la virtud teologal tiene por objeto la misma regla primera no reglada. Y por eso es suficiente alcanzar de cualquier modo la regla para la razón de virtud; por lo cual la virtud teologal no consiste en el medio según la operación respecto del objeto propio y formal. Pero, por parte del objeto material puede consistir en el medio y esto le acaece, como la fe católica en las realidades divinas camina entre la herejía de Sabelio, que confunde las personas, y la herejía de Arrio, que divide la substancia. Y, de la misma manera, por parte de lo que es su materia, el objeto de la esperanza consiste en el medio, a saber, en cuanto que uno espera alcanzar la bienaventuranza así o de otro modo. Pero por parte del objeto formal, que es el auxilio divino[25], no consiste en el medio, pues nadie puede apoyarse excesivamente en el auxilio divino.

8. El bien proporcionado mueve el apetito, pues no se apetecen naturalmente las cosas que no son proporcionadas. El que la bienaventuranza eterna sea un bien proporcionado a nosotros proviene de la gracia de Dios. Y, por este motivo, la esperanza que tiende a ese bien como proporcionado al hombre para poseerlo, es un don divinamente infundido.

9. Amar a Dios por encima de todas las cosas puede entenderse de *dos modos:*

Uno, en cuanto que el bien divino es principio y fin de todo ser natural. Y de esta manera aman a Dios sobre todas las cosas no sólo los seres racionales, sino también los brutos animales y los seres inanimados en cuanto pueden amar, porque para cada una de las partes es más digno de ser amado el bien del todo que el bien propio; por lo cual la mano se expone naturalmente al golpe por la salud de todo el cuerpo. Pero este amor natural de Dios es pervertido por los hombres mediante el pecado; por lo que, en el estado de naturaleza íntegra, el hombre podía amar a Dios por encima de todas las cosas según el modo antedicho.

sufficit qualitercumque attingere regulam ad rationem virtutis; propter quod secundum operationem ad proprium et formale obiectum virtus theologica in medio non consistit. Sed ex parte materialis obiecti potest consistere in medio, et hoc accidit ei, sicut fides Catholica in divinis procedit inter haeresim Sabellii confundentis personas, et haeresim Arii substantiam separantis. Et eodem modo ex parte eius quod est materiale, obiectum spei consistit in medio, in quantum scilicet aliquis sperat se adipisci beatitudinem sic vel aliter: sed ex parte formalis obiecti, quod est auxilium divinum, non consistit in medio; nullus enim potest nimis divino auxilio inniti.

8. Ad octavum dicendum, quod bonum proportionatum movet appetitum; non enim naturaliter appetuntur ea quae non sunt proportionata. Quod autem beatitudo aeterna sit bonum proportionatum nobis, hoc est ex gratia Dei; et ideo spes, quae tendit in hoc bonum sicut proportionatum homini ad habendum, est donum divinitus infusum.

9. Ad nonum dicendum, quod diligere Deum super omnia, potest intelligi dupliciter. Uno modo secundum quod bonum divinum est principium et finis totius esse naturalis; et sic amant Deum super omnia non solum rationalia, sed et bruta animalia et inanimata in quantum amare possunt, quia unicuique parti amabilius est bonum totius quam proprium bonum; unde naturaliter manus se exponit ictui pro salute totius corporis. Sed iste naturalis amor Dei pervertitur ab hominibus per peccatum; unde in statu naturae integrae poterat homo Deum diligere super omnia secundum modum

[25] En la obra de Sto. Tomás pueden encontrarse diversas fórmulas para referirse al objeto formal de la esperanza, pero todas se reducen al «auxilio divino». Ver antes nota 23.

Otro: El hombre puede amar a Dios sobre todas las cosas en cuanto que Dios es el objeto de la bienaventuranza, y en cuanto se establece una especie de sociedad entre el alma racional y Dios por cierta unidad espiritual. Y tal amor es un acto de caridad, al que ninguna criatura es capaz de llegar sin la gracia[26].

10. La virtud inclina al propio acto mediante la moderación, como dice Tulio[27]. Y por eso la certeza de la esperanza y de las demás virtudes no debe referirse al conocimiento del objeto o de los propios principios, sino a la inclinación infalible en acto.

11. La caridad establece una unión afectiva, a saber, de modo que el que ama considere al amigo como otro yo, y a Dios como más que uno mismo. Sin embargo puede existir con una distancia real de la cosa amada. Y de este modo la caridad puede subsistir con la esperanza.

12. La esperanza tiene una perfección junto con una imperfección. Y por la parte que tiene de perfección incluye la perfecta razón de virtud; y bajo esta consideración se dio plenísimamente en Cristo, porque se adhirió plenísimamente al auxilio divino[28]. Y por la parte que incluye de imperfección, la esperanza estuvo ausente en él, lo mismo que también la fe.

13. La esperanza no entristece al alma sino que más bien es causa de gozo, en cuanto hace que la cosa separada esté, en cierto modo, presente conforme a la confianza de alcanzarla; por lo cual dice el

praedictum. Alio modo potest aliquis diligere Deum super omnia, secundum quod Deus est obiectum beatitudinis, et secundum quod fit quaedam societas rationalis mentis ad Deum quadam spirituali unitate; et talis dilectio est actus caritatis, in quem nulla creatura potest sine gratia.

10. Ad decimum dicendum, quod virtus inclinat in proprium actum per moderationem, sicut Tullius dicit; et ideo certitudo spei et aliarum virtutum non est referenda ad cognitionem obiecti vel principiorum propriorum, sed ad infallibilem inclinationem in actu.

11. Ad undecimum dicendum, quod caritas facit unionem in affectu, ut scilicet amans reputet amicum quasi se alterum, et Deum plus quam se; potest tamen esse cum distantia reali rei amatae. Et ita caritas potest esse cum spe.

12. Ad duodecimum dicendum, quod spes habet perfectionem quamdam cum imperfectione. Et ex illa parte qua habet perfectionem, habet perfectam rationem virtutis: et ex hac parte plenissime fuit in Christo; ipse enim plenissime inhaesit divino auxilio. Et ex parte eius quod est imperfectionis, defuit ei spes, sicut et fides.

13. Ad decimumtertium dicendum, quod spes non affligit animam, sed magis est causa delectationis, in quantum facit rem separatam quodammodo esse praesentem

---

[26] Todas las cosas aman a Dios en la medida en que cada una apetece su propia perfección (cf. *Suma* 1 q.6 a.1 ad 2). En este sentido, aún inconscientemente le aman. Pero hay otro modo de amar a Dios: el amor de caridad «por el que se establece una sociedad entre el alma racional y Dios». O sea, una amistad, un amor recíproco (cf. *Suma* 2-2 q.23 a.1).

[27] *De invent.* c.2.

[28] Hay aquí una precisión importante con relación a los textos de la *Suma* (citados en nota 12) en los que trata de la esperanza de Cristo desde el punto de vista del objeto material. Pero ya sabemos por este mismo artículo que lo que constituye en este mundo a la esperanza en virtud teologal es el objeto formal. Y desde este punto de vista sí que puede decirse que Cristo poseyó plenamente la esperanza teologal: «Spes quandoque est firme et sine timore, et tunc proprie dicitur fiducia. Et istam habuit Christus... Fiducia autem est expectatio (recuérdese el sentido del término: nota 21) cujuscumque auxilii; et secundum hoc fuit in Christo fiducia, inquantum secundum humanam naturam, expectabat a Patre auxilium in passione» (*In Hebr.* 2,13; ed. Marietti, 1929, vol.2, p.319). Lo que se dice en a.4 ad 16 hay que entenderlo como referido al objeto material de la esperanza.

Apóstol en Rom 12,12: *Con la alegría de la esperanza.* Sin embargo, la demora de la cosa esperada es la que, a veces, aflige.

14. La delectación es *doble: Una,* la del objeto del acto; *otra,* la del acto mismo.

La *primera* delectación no es propia de la virtud, porque se trata de una virtud a la que corresponde dolerse de su objeto, es a saber, la penitencia. Pero la *segunda* delectación, que dimana del acto, es propia de la virtud, porque para cada uno que posee la virtud es deleitable la operación que es conforme con el propio hábito; por lo cual también el penitente goza con el dolor.

Así, pues, la esperanza, en cuanto causa la delectación de la cosa esperada, no produce de suyo delectación sino por medio de otra cosa, esto es, en cuanto hace apreciarla como presente. Pero en cuanto causa delectación del propio acto, así produce de suyo delectación.

15. Hacer difícil un acto puede entenderse de *dos modos: Uno,* que causa dificultad en el acto; y en este sentido está planteada la objeción. Pero la esperanza no hace difícil el acto de esta manera, porque no suministra dificultad al acto sino que más bien la disminuye. *Otro,* pudiendo entender que hace difícil el acto porque, a causa de la esperanza, los hombres acometen las empresas arduas.

16. La distancia del término final (*ad quem*) o del término inicial (*a quo*) se encuentra en cualquier movimiento. Sin embargo, el movimiento no se especifica por la distancia sino más bien por el término. Y por eso no se sigue que, si el movimiento proviene de lo distante, el movimiento mayor sea más distante. Esta estrategia de argumentar sólo se mantiene en aquellas cosas que existen por sí mismas. Y vemos que el movimiento natural cuanto más se acerca al término, tanto más se intensifica. Y cosa semejante sucede también con la esperanza.

secundum fiduciam adipiscendi; unde et apostolus dicit Roman., XII: Spe gaudentes. Sed dilatio rei speratae est quae quandoque affligit.

14. Ad decimumquartum dicendum, quod duplex est delectatio: una quidem de obiecto actus; alia vero de ipso actu. Prima autem delectatio non est propria virtutis, quia est aliqua virtus ad quam pertinet dolere de suo obiecto, scilicet poenitentia. Sed secunda delectatio, quae est de actu, est propria virtutis, quia unicuique habenti virtutem est delectabilis operatio quae est secundum proprium habitum; unde etiam poenitens de dolore gaudet. Sic igitur spes, in quantum causat delectationem de re sperata, non causat delectationem per se, sed per aliud, id est in quantum facit eam existimare ut praesentem. Sed secundum quod causat delectationem de proprio actu, sic per se delectationem causat.

15. Ad decimumquintum dicendum, quod facere actum difficilem potest intelligi dupliciter. Uno modo quod faciat difficultatem in actu; et hoc sensu procedebat obiectio. Sic autem spes non facit actum difficilem, quia non adhibet difficultatem actui, sed magis minuit. Alio modo potest intelligi facere actum difficilem, quia propter spem homines aggrediuntur difficilia.

16. Ad decimumsextum dicendum, quod distantia a termino ad quem vel a termino a quo, invenitur in quolibet motu; non tamen ex ea motus specificatur, sed potius ex termino. Et ideo non sequitur, quod si motus est distantis, maior motus magis sit distans: haec enim scientia arguendi tenet solum in his quae sunt per se. Videmus autem quod motus naturalis quanto magis appropinquat ad terminum, tanto magis intenditur. Et similiter etiam est de spe.

17. La memoria no lleva consigo una inherencia por la que pueda tener carácter de virtud, como la tiene la esperanza. Y por eso no se trata de un caso semejante.

Artículo 2

¿La esperanza está en la voluntad como en su sujeto?[29]

Argumentos por los que parece que no:

1. El objeto de la esperanza es el bien arduo. Pero lo arduo es objeto del irascible. Luego la esperanza está en el irascible y no en la voluntad.

2. La caridad es la perfectísima entre las virtudes. Por consiguiente, es suficiente para perfeccionar una potencia. Pero la caridad está en la voluntad. Luego la esperanza no se halla en la voluntad.

3. No podemos entender muchas cosas a la vez, porque el entendimiento no puede ser informado simultáneamente por diversas especies inteligibles, como tampoco el cuerpo puede ser informado por diversas figuras, como dice Algacel[30]. Luego por igual razón, una potencia no puede ser informada simultáneamente en acto según distintos hábitos, a saber, de modo que obre en acto de acuerdo con ambos. Pero pueden existir simultáneamente el acto de la esperanza y el acto de la caridad. Por consiguiente, la caridad y la esperanza no pueden hallarse simultáneamente en una sola potencia. Ahora bien, la caridad está en la voluntad. Luego la esperanza no está en la voluntad.

17. Ad decimumseptimum dicendum, quod memoria non importat aliquam inhaesionem, unde possit habere rationem virtutis, sicut habet spes; et ideo non est simile.

Articulus secundus

Secundo quaeritur utrum spes sit in voluntate sicut in subiecto.

Et videtur quod non.

1. Obiectum enim spei est bonum arduum. Sed arduum est obiectum irascibilis. Ergo spes est in irascibili, et non in voluntate.

2. Praeterea, caritas est perfectissima virtutum. Ergo sufficit ad perficiendam unam potentiam. Sed caritas est in voluntate. Non ergo in voluntate est spes.

3. Praeterea, ideo non possumus plura intelligere simul, quia intellectus non potest simul informari diversis speciebus intelligibilibus, sicut nec corpus diversis figuris, ut Algazel dicit. Ergo, pari ratione, una potentia non potest simul informari in actu secundum diversos habitus, ut scilicet secundum utrumque actu operetur. Sed simul potest esse actus spei cum actu caritatis. Ergo caritas et spes non possunt esse simul in una potentia. Sed caritas est in voluntate. Spes ergo non est in voluntate.

---

[29] Lugares paralelos: *Summa* 2-2 q.18 a.1; *In Sent.* 3 d.26 a.5; q.2 a.2 ad 1.

[30] Al-Gazali (Algacel en latín) nació en 1058 y murió en 1111. Fue el más célebre de los teólogos árabes orientales de la secta de los ascaritas. Luchó acérrimamente para demostrar la superioridad absoluta de la doctrina islámica y para defenderla contra el racionalismo de los filósofos. Para ello escribió una obra titulada *Destructio philosophorum.*

4. La esperanza es una expectación cierta. Pero la certeza pertenece a la facultad cognoscitiva. Luego la esperanza se halla en el entendimiento y no en la voluntad.

EN CONTRA está que la esperanza proviene de los méritos. Pero los méritos pertenecen a la voluntad. Luego la esperanza se halla en la voluntad.

SOLUCIÓN. *Hay que decir:* Como se ha observado, la esperanza es una virtud teologal, por lo que su objeto es Dios. Pero ninguna facultad sensitiva es capaz de extenderse a ese objeto, que es Dios, porque el sentido no va más allá de las cosas corporales. Y por este motivo la esperanza no puede asentarse en una facultad sensitiva.

Es evidente que la esperanza pertenece a la facultad apetitiva, porque su objeto es el bien, como se ha dicho en el artículo anterior; por lo que es necesario que se halle en la facultad apetitiva de la razón, que es la voluntad, según el Filósofo en *III De anima*[31]. Por lo cual la esperanza está en la voluntad como en su sujeto.

El apetito racional, como es éste, no se divide en irascible y concupiscible, como enseñaron algunos[32]; porque el objeto de la voluntad es el bien según la razón común de bien, que puede aprehender el entendimiento pero no el sentido. Y por este motivo, el apetito sensitivo, cuyo objeto es el bien según la razón particular, se divide en irascible y concupiscible, de acuerdo con los distintos órdenes del bien sensible que, o es deleitable de acuerdo con el sentido al que se ordena el concupiscible, o es el que tiene su propia elevación por encima de los impedimentos del deleite, y esto es objeto del irascible. Por

4. Praeterea, spes est certa expectatio. Sed certitudo pertinet ad vim cognitivam. Ergo spes est in vi cognitiva, et non in voluntate.

SED CONTRA, spes est ex meritis proveniens. Sed merita pertinent ad voluntatem. Ergo spes est in voluntate.

RESPONDEO. Dicendum, quod, sicut dictum est, spes est virtus theologica, unde eius obiectum est Deus. Nulla autem vis sensitiva potest se extendere ad hoc obiectum quod est Deus, quia sensus corporalia non transcendit; et ideo spes non potest esse in aliqua vi sensitiva. Manifestum autem est quod spes ad vim appetitivam pertinet, eo quod obiectum eius est bonum, ut supra, art. praeced., dictum est; unde oportet quod sit in vi appetitiva rationis, quae est voluntas, secundum Philosophum in III De anima. Unde spes est in voluntate sicut in subiecto. Huiusmodi autem appetitus rationalis non dividitur per irascibilem et concupiscibilem, ut quidam posuerunt: quia obiectum voluntatis est bonum, secundum communem boni rationem, quam potest intellectus apprehendere, non autem sensus. Et ideo appetitus sensitivus, cuius obiectum est bonum secundum rationem particularem, dividitur in irascibilem et concupiscibilem, secundum diversas rationes boni sensibilis, quod vel est delectabile secundum sensum ad quod ordinatur concupiscibilis; vel est altitudinem propriam habens supra impedimenta delectationis, et hoc est obiectum irascibilis. Unde in appetitu superiori

---

[31] ARISTÓTELES, *De anima* 3 c.11 n.4 (BK 434a19). Cf. S. TOMÁS, *In De anima* 3 lect.14 n.806.

[32] En *Suma* 1 q.85 a.5 hay algunas referencias a estos «algunos» que aquí no son nombrados.

lo cual, el irascible y el concupiscible no se colocan en el apetito superior.

Luego el sujeto de la esperanza no es el irascible sino la voluntad.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. La esperanza de que hablamos se refiere a lo arduo inteligible, que no es objeto de potencia alguna especial; pero la voluntad tiende hacia él según la razón universal de bien.

2. La caridad perfecciona cabalmente a la voluntad en cuanto a uno de sus movimientos, que es el amar; pero necesita de otra perfección en cuanto a otro movimiento, que es el de esperar.

3. Cuando se trata de muchas cosas ordenadas a un fin, pueden comprenderse a la vez. También, de manera semejante, el movimiento de la esperanza puede coexistir con el movimiento de la caridad porque se ordenan una a la otra.

4. La certeza de la esperanza se deriva de la certeza de la fe, pues en cuanto que el movimiento de la facultad apetitiva es dirigido por la facultad cognoscitiva, participa algo de su certeza[33].

irascibilis et concupiscibilis non ponuntur. Sic ergo subiectum spei non est irascibilis, sed voluntas.

1. Ad primum ergo dicendum, quod spes de qua loquimur, est ardui intelligibilis, quod non est obiectum alicuius specialis potentiae; sed voluntas in ipsum tendit secundum rationem universalem boni.

2. Ad secundum dicendum, quod caritas perficit voluntatem perfecte quantum ad unum motum eius, qui est amare; sed indiget alia perfectione quantum ad alium motum eius qui est sperare.

3. Ad tertium dicendum, quod quando sunt multa ordinata ad unum, possunt simul intelligi: similiter etiam motus spei simul potest esse cum motu caritatis, quia ad se invicem ordinantur.

4. Ad quartum dicendum, quod certitudo spei derivatur a certitudine fidei: in quantum enim motus appetitivae virtutis dirigitur a virtute cognoscitiva, participat aliquid de eius certitudine.

---

[33] La misma respuesta se puede encontrar en *Suma* 2-2 q.18 a.4. En este sentido no hay una certeza de la fe, como precisó el Concilio de Trento en polémica con Lutero (DH 1533-1534). Sin embargo en el ad 2 de este artículo de la *Suma* hay una precisión interesante en lo referente a la certeza de la esperanza. Como ya sabemos (ver a.1 nota 23), la esperanza se apoya en la omnipotencia y misericordia divinas y de esto «está cierto el que tiene fe». Entendida de esta manera, la certeza de la esperanza se aproximaría a la certeza luterana de la fe.

Artículo 3

¿La esperanza es anterior a la caridad?[34]

Argumentos por los que parece que no:

1. Ambrosio, comentando Lc 17,6: *Si tuvierais fe como un grano de mostaza,* etc., dice: *De la fe procede la caridad, y de la caridad la esperanza*[35]. Pero la fe es anterior a la caridad. Luego la caridad es anterior a la esperanza.

2. Dice Agustín en *Enchirid.*[36] que la fe sin la caridad nada aprovecha; pero la esperanza no puede existir sin la caridad. Ahora bien, si la esperanza es anterior a la caridad, podrá existir sin ella, como también la fe, aunque no aprovechase nada. Luego la esperanza no es anterior a la caridad.

3. Dice Agustín en el libro *XII De civit. Dei*[37] que los movimientos y afectos buenos provienen del amor y de la santa caridad. Pero esperar, en cuanto es acto de la esperanza, es un movimiento y un afecto laudable. Por consiguiente, se deriva de la santa caridad. Luego, de este modo, la caridad es anterior a la esperanza.

4. La esperanza se da con el deseo, como antes se ha dicho[38]. Pero el deseo no existe más que respecto del bien amado. Luego la esperanza presupone el amor. Por consiguiente, es posterior a la caridad.

5. Entre los afectos del alma, el primero es el amor, pues de él se derivan todas las acciones y afectos del alma, como es manifiesto por Dionisio[39]. Pero la esperanza incluye un afecto del alma. Luego la caridad, que es amor, es anterior a la esperanza.

Articulus tertius

Tertio quaeritur utrum spes sit prior caritate.

Et videtur quod non.

1. Ambrosius enim super illud Luc., XVII: Si habueritis fidem sicut granum sinapis etc., dicit: Ex fide est caritas, ex caritate spes. Sed fides est prior caritate. Ergo caritas est prior spe.

2. Praeterea, Augustinus dicit in Enchirid., quod fides sine caritate non prodest; spes autem sine caritate esse non potest. Sed si spes esset prior caritate, posset esse sine ea, sicut et fides, licet non prodesset. Ergo spes non est prior caritate.

3. Praeterea, Augustinus dicit, XII De civitate Dei, quod boni motus atque affectus, ex amore et ex sancta caritate veniunt. Sed sperare, secundum quod est actus spei, est quidam motus et affectus laudabilis. Ergo derivatur a sancta caritate. Sic ergo caritas est prior spe.

4. Praeterea, spes est cum desiderio, ut supra dictum est. Sed desiderium non est nisi boni amati. Ergo spes praesupponit amorem: ergo est posterior caritate.

5. Praeterea, inter affectiones animae, prima est amor; ex eo enim omnes actiones et affectiones animae derivantur, ut patet per Dionysium. Sed spes importat quamdam animae affectionem. Ergo caritas, quae est amor, est prior spe.

---

[34] Lugares paralelos: *Summa* 1-2 q.62 a.4; 2-2 q.17 a.8; *In Sent.* 3 d.26 q.2 a.3 qla.2.
[35] L.VIII n.30 (ML 15,1865).
[36] C.8: ML 40,235; BAC IV 472.
[37] C.7 y 9: ML 41,355 y 356; BAC XVI 671.674 n.2.
[38] En el a.1.
[39] Cf. *De div. nom.* c.4 § 6: MG 3,701.

6. La esperanza y el deseo no se producen más que respecto del propio bien. Pero un bien se hace propio del que lo desea por medio del amor, pues de ese modo se hace conveniente. Luego la esperanza y el deseo presuponen el amor.

7. Dice Agustín en el libro *XIV De civit. Dei*[40] que el querer recto es el de la caridad. Pero el querer recto precede a la esperanza. Luego la caridad precede a la esperanza.

8. De las cosas que coexisten, una no es primero que la otra. Pero la fe, la esperanza y la caridad coexisten porque, como dice Gregorio en *Super Ezech.*[41], son igualmente poseídas por el hombre. Luego la esperanza no es anterior a la caridad.

9. La misma cosa no es anterior a sí misma. Pero parece que la esperanza es una misma cosa con la caridad por ser uno mismo el objeto de ambas, a saber, el sumo bien. Luego la esperanza no es anterior a la caridad.

10. Dice el Maestro en *Sent. III*[42] que la esperanza proviene de los méritos, que preceden no sólo a la cosa esperada sino a la esperanza, a la que precede la caridad. Luego la esperanza no es anterior a la caridad.

11. A la esperanza se opone la desesperación; pero a la caridad se opone cualquier pecado mortal. Mas es antes la caída del hombre en el pecado mortal que la caída en la desesperación. Luego la caridad es anterior a la esperanza.

12. El orden de los hábitos y de los actos concuerda con el orden de los objetos. Pero el bien, que es el objeto de la caridad, es anterior a lo arduo, que es el objeto de la esperanza, porque lo arduo se obtiene por adición a lo bueno. Luego la caridad es anterior a la esperanza.

6. Praeterea, spes, vel desiderium, non est nisi proprii boni. Sed bonum aliquod fit proprium appetenti per amorem; sic enim redditur conveniens. Ergo spes et desiderium praesupponit amorem.

7. Praeterea, Augustinus dicit, XIV De civit. Dei, quod recta voluntas est caritatis. Sed recta voluntas praecedit spem. Ergo caritas praecedit spem.

8. Praeterea, eorum quae sunt simul, unum non est prius altero. Sed fides, spes et caritas sunt simul: quia, sicut Gregorius dicit Super Ezech., aequaliter ab homine habentur. Ergo spes non est prior caritate.

9. Praeterea, idem non est prius seipso. Sed idem videtur esse spes caritati; cum utriusque sit unum obiectum, scilicet summum bonum. Ergo spes non est prior caritate.

10. Praeterea, Magister dicit, 26 dist. lib. III Sententiarum, quod spes ex meritis provenit, quae praecedunt non solum rem speratam, sed spem quam praeit caritas. Ergo spes non est prior caritate.

11. Praeterea, spei opponitur desperatio; caritati autem opponitur quodlibet peccatum mortale. Sed prius est quod homo incidat in peccatum mortale quam quod incidat in desperationem. Ergo caritas est prior spe.

12. Praeterea, ordo habituum et actuum est secundum ordinem obiectorum. Sed bonum, quod est obiectum caritatis, est prius quam arduum, quod est obiectum spei, quia arduum se habet ex additione ad bonum. Ergo caritas est prior spe.

---

[40] C.7 n.2: ML 41,410; BAC XVII 70.
[41] Cf. *Homiliarum in Ezechielem prophetam* p.2 hom.7: ML 76,1021.
[42] D.26.

13. La dignidad que conviene a algo incompleto en un género, también conviene a lo completo en el mismo género. Pero es manifiesto que algún amor incompleto precede a la esperanza. Luego con mayor razón el amor completo, que es la caridad, precede a la esperanza.

EN CONTRA está: 1. Sobre lo que se dice en Mt 1,2: *Abrahán engendró a Isaac, Isaac engendró a Jacob,* la *Glossa*[43] comenta: *Esto es, la fe engendró a la esperanza, la esperanza a la caridad.* Pero el que engendra es anterior al engendrado. Luego la esperanza es anterior a la caridad.

2. Sobre el Sal 36,3: *Ten confianza en Dios y obra el bien,* dice la *Glossa*[44]: *La esperanza es la entrada en la fe, y el principio de la salvación humana.* Y, de este modo, parece que la esperanza es anterior a la fe. Pero la fe es anterior a la caridad. Luego también la esperanza.

3. El Apóstol dice en 1 Tim 1,5: *El fin de este mandato es la caridad que procede de un corazón limpio, de una conciencia recta.* Lo cual la *Glossa*[45] comenta: *Esto es, la esperanza.* Y así parece que la caridad procede de la esperanza. Luego la esperanza es anterior a la caridad.

4. Dice Agustín en el libro *X De Trin.*[46] que nadie ama a no ser que tenga esperanza de conseguir lo que ansía; y lo que uno no espera, o no lo ama, o lo ama con tibieza. Luego el amor presupone la esperanza.

5. Es primero aquello de lo que no se vuelve por el hecho de vivir. Pero la esperanza es de esta naturaleza, pues en el estado de viador todo el que tiene caridad tiene esperanza. Sin embargo no son cosas convertibles. Luego la esperanza es anterior a la caridad.

13. Praeterea, quidquid nobilitatis convenit alicui incompleto in aliquo genere, convenit etiam completo in genere illo. Sed manifestum est quod aliquis amor incompletus praecedit spem. Ergo multo magis amor completus, qui est caritas, spem praecedit.

SED CONTRA. Est quod dicitur Matth. I: Abraham genuit Isaac; Isaac autem genuit Iacob; Glossa: id est, fides genuit spem, spes caritatem. Sed generans est prius genito. Ergo spes est prior caritate.

2. Praeterea, super illud Psal. XXXVI: Spera in Deo, et fac bonitatem, dicit Glossa: Spes est introitus ad fidem, et initium humanae salutis. Et sic videtur quod spes sit prior fide. Sed prior est fides caritate. Ergo et spes.

3. Praeterea, Apostolus dicit, I ad Timoth., cap. I: Finis praecepti caritas est de corde puro et conscientia bona; Glossa: id est spes. Et sic videtur quod caritas procedat ex spe. Spes ergo est prior caritate.

4. Praeterea, Augustinus dicit X De Trinit., quod nullus amat nisi id ad quod se sperat posse pervenire; et id quod quis non sperat, aut non amat, aut tepide amat. Ergo amor praesupponit spem.

5. Praeterea, prius est a quo non convertitur consequentia subsistendi. Sed spes est huiusmodi; in statu enim viae quicumque habet caritatem, habet spem; sed non convertitur. Ergo spes est prior caritate.

---

[43] *Glossa interlin.*
[44] *Interlin.* de Casiodoro: ML 70,258.
[45] *Glossa interlin.*
[46] C.1 n.2: ML 42,973; BAC V 576.

SOLUCIÓN. Hay que decir: Una cosa se llama anterior, o de acuerdo con la naturaleza de un principio, o porque es más próxima a un principio. Pero las cosas tienen dos principios intrínsecos: la materia y la forma. Y según la diferencia de los mismos, una cosa se llama anterior de *dos modos:*

Primero, una cosa se llama anterior a otra por la perfección, como sucede con el acto respecto de la potencia, o de lo perfecto con relación a lo imperfecto. Esta prioridad responde al principio formal. *Segundo,* una cosa es anterior por vía de generación y de tiempo. Y, en este aspecto, la potencia es anterior al acto en un mismo sujeto, y lo imperfecto es anterior a lo perfecto.

Pero, en absoluto y universalmente, también lo perfecto es anterior en el tiempo, porque lo imperfecto no es producido más que por lo perfecto preexistente; y esto corresponde al principio material. Por consiguiente, según el primer modo de prioridad, la caridad es naturalmente anterior a la esperanza; mas, de acuerdo con el segundo modo, en un hombre la esperanza precede a la caridad.

Para evidencia de lo cual es necesario saber que todos los afectos del alma, que son unos movimientos apetitivos, son proporcionados a los movimientos naturales, porque el movimiento natural procede de la inclinación natural, llamada apetito natural. Y del mismo modo los movimientos de las afecciones animales proceden de la inclinación animal, que es el apetito animal.

En los movimientos naturales encontramos: *Primero,* el principio del propio movimiento, que es la información de lo movible por su forma no animal, como cuando se produce lo grave o lo leve. *Segundo,* el movimiento natural que proviene de una forma semejante, como cuando un cuerpo sube o baja. *Tercero,* el descanso en el lugar adecuado.

Y, de manera semejante, en el apetito animal, *primeramente* se produce una información del mismo apetito por el bien; y esto es el amor que une al amado con el amante. De esto se sigue, *en segundo lugar,* si

RESPONDEO. Dicendum, quod prius dicitur aliquid, vel secundum rationem alicuius principii, vel quia principio propinquius est. Sunt autem duo principia intrinseca rei: materia, et forma; et secundum horum differentiam aliquid dicitur dupliciter prius. Uno quidem modo est aliquid prius altero perfectione, sicut actus potentia, et perfectum imperfecto: quae quidem prioritas respondet principio formali. Alio vero modo est aliquid prius in via generationis et temporis; et sic potentia est prior actu in eodem, et imperfectum perfecto. Simpliciter autem et universaliter etiam tempore perfectum est prius, quia imperfectum non movetur nisi ab aliquo praeexistenti perfecto; hoc autem respondet materiali principio. Secundum igitur primum prioritatis modum caritas est prior naturaliter spe; secundum autem modum secundum spes in uno homine praecedit caritatem. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod omnes affectiones animae, quae sunt quidam appetitivi motus, proportionantur motibus naturalibus, eo quod motus naturalis ex inclinatione naturali procedit, quae dicitur appetitus naturalis; et similiter motus affectionum animalium procedunt ex inclinatione animalis, quae est appetitus animalis. In motibus autem naturalibus invenimus, primo quidem, principium ipsius motus, quod est informatio mobilis per suam formam non animalem, sicut cum generatur grave aut leve. Secundo est motus naturalis, proveniens ex tali forma; sicut cum corpus ascendit et descendit. Tertio vero est quies in proprio loco. Et similiter in appetitu animali, primo quidem est informatio quaedam ipsius appetitus per bonum; et hoc est amor, qui unit amatum amanti. Ex hoc autem secundo sequitur, si bonum

el objeto amado está distante, que el apetito se dirija hacia él con el movimiento del deseo o de la esperanza. Y, *en tercer lugar,* sobreviene el gozo o el deleite cuando uno logra la cosa amada.

Por consiguiente, así como el movimiento y el descanso naturales provienen de la forma, así también todo afecto del alma brota del amor. Es necesario, pues, que conforme a la diferencia del amor se observe la diferencia en los demás afectos del alma.

Hay un *doble* amor: *Uno,* imperfecto; *otro,* perfecto. El amor *imperfecto* de una cosa existe cuando uno ama un objeto no como para querer un bien en sí mismo para él, sino como queriendo para sí mismo el bien de aquél. Y a este amor algunos lo llaman concupiscencia, como cuando amamos el vino deseando aprovecharnos de su dulzura; o cuando amamos a una persona por causa de nuestra utilidad o de nuestro gusto. El otro es el amor *perfecto*, por el cual se ama el bien de uno en sí mismo, como cuando, amando a alguien, deseo que él mismo tenga el bien, aun cuando a mí no me sobrevenga nada de ello. Y a éste se le llama amor de amistad, por el cual alguien es amado por sí mismo; por lo cual ésta es la amistad perfecta, como se dice en *VIII Ethic.*[47].

La caridad no es cualquier amor de Dios sino el amor perfecto, por el que Dios es amado en sí mismo.

Para que uno ame el bien divino tal como es, se acude a los bienes que provienen de Dios, que uno quiere para sí mismo, y a los males que se evitan uniéndose a Dios. El temor pertenece al amor que se concreta en evitar los males. En cambio, el amor que persigue la consecución de los bienes para uno mismo se encierra en la esperanza, que es un impulso tendente a lograr una cosa, como se ha dicho. Por lo cual, ambos amores, según su propia naturaleza, se derivan de un amor imperfecto a Dios[48].

amatum sit distans, quod appetitus tendat in illud motu desiderii vel spei. Tertio autem sequitur gaudium vel delectatio, quando aliquis pertingit ad rem amatam. Sicut igitur motus et quies naturalis provenit ex forma, ita omnis affectio animae provenit ex amore. Oportet igitur quod secundum differentiam amoris attendatur differentia in caeteris affectionibus animae. Est autem duplex amor: unus quidem imperfectus, alius autem perfectus. Imperfectus quidem amor alicuius rei est, quando aliquis rem aliquam amat non ut ei bonum in seipsa velit, sed ut bonum illius sibi velit; et hic nominatur a quibusdam concupiscentia, sicut cum amamus vinum, volentes eius dulcedine uti; vel cum amamus aliquem hominem propter nostram utilitatem vel delectationem. Alius autem est amor perfectus, quo bonum alicuius in seipso diligitur, sicut cum amando aliquem, volo quod ipse bonum habeat, etiam si nihil inde mihi accedat; et hic dicitur esse amor amicitiae, quo aliquis secundum seipsum diligitur; unde ista est perfecta amicitia, ut dicitur in VIII Ethic. Caritas autem est non quicumque amor Dei, sed amor perfectus, quo Deus in seipso diligitur. Ad hoc autem quod aliquis bonum divinum secundum se diligat, inducitur ex bonis a Deo provenientibus, quae sibi quis vult, et ex malis quae, Deo inhaerendo, vitat. Quantum ad vitationem malorum, pertinet ad hunc amorem timor; quantum vero ad consecutionem bonorum, pertinet ad sui amorem spes, quae est motus tendens in aliquid adipiscendum, sicut dictum est. Unde utrumque horum secundum propriam rationem derivatur ex imperfecto Dei amore. Et propter

---

[47] C.3 (Bk 1156b9).

[48] Al ser un deseo de un bien que todavía se espera, la esperanza se halla en el ámbito del amor. Pero hay dos tipos de amores: el amor de caridad ama al otro por sí mismo; por eso desea el bien del otro para el perfeccionamiento del otro. En cambio el amor de concupiscencia es un amor interesado que ama el bien del otro para uno mismo (cf.

Y, por este motivo, en el camino de la generación y del tiempo, así como el temor precede a la caridad, como dice Agustín en *Super Canonicam Ioan.*[49], así también la esperanza introduce en la caridad al esperar uno, por este motivo, conseguir de Dios algún bien para sí, con lo cual es conducido a amar a Dios por él mismo.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. Como añade Ambrosio en el mismo lugar, nuevamente se engloban en una especie de sagrado circuito, es a saber, porque cuando uno ya ha sido introducido en la caridad a partir de la esperanza, entonces también espera de modo más perfecto, y teme más limpiamente, como cree también más firmemente. Y por tanto, cuando dice que la esperanza brota de la caridad, no habla del primer origen de la caridad sino de la segunda expansión de la caridad; de acuerdo con lo cual, ya injertada en nosotros, hace que esperemos y creamos con mayor perfección[50].

2. La esperanza que proviene de méritos anteriores no puede existir sin la caridad, que es el principio del merecimiento. Pero la esperanza informe, que se da sin méritos en acto sino por el propósito de merecer, existe ciertamente sin la caridad en acto pero no sin el propósito de la caridad.

3. Agustín, en el pasaje citado, habla de los buenos movimientos y afectos meritorios. Pero ésos proceden de la caridad.

4. La razón aducida prueba que la esperanza presupone un cierto amor. Sin embargo, no es necesario que presuponga el amor de caridad sino el amor de uno mismo, por el cual desea uno el bien divino.

hoc in via generationis et temporis sicut timor praecedit caritatem, et introducit ad ipsam, ut Augustinus dicit super canonicam Ioan.: ita etiam et spes introducit ad caritatem: dum aliquis per hoc quod sperat se aliquod bonum a Deo consequi, ad hoc deducitur ut Deum propter se amet.

1. Ad primum ergo dicendum, quod sicut Ambrosius ibidem subdit, rursus in se quodam sancto circuitu refunduntur, quia scilicet, cum aliquis ex spe iam ad caritatem introductus fuerit, tunc etiam perfectius sperat, et castius timet, sicut etiam et firmius credit. Et ideo quod dicit quod ex caritate est spes, non loquitur quantum ad primam caritatis generationem, sed quantum ad secundam caritatis refusionem; secundum quod iam nobis indita, facit nos et perfectius sperare et credere.

2. Ad secundum dicendum, quod spes quae est ex meritis praecedentibus, non potest esse sine caritate, quae est merendi principium. Sed spes informis, quae est sine meritis in actu, sed ex meritis in proposito, est quidem sine caritate in actu, sed non sine caritate in proposito.

3. Ad tertium dicendum, quod Augustinus ibi loquitur de bonis motibus et affectibus meritoriis; huiusmodi enim ex caritate causantur.

4. Ad quartum dicendum, quod ratio illa probat quod spes praesupponat aliquem amorem. Non tamen oportet quod praesupponat amorem caritatis, sed amorem sui ipsius, quo quis optat bonum divinum.

Summa 2-2 q.17 a.6 y 8). Ahora bien, este segundo amor puede conducir al primero en la medida en que «esperando de Dios la remuneración, se mueve a amarle y a guardar sus mandamientos» (*Suma* 2-2 q.17 a.8). El amor de caridad, entonces, no anula el amor de concupiscencia, sino que lo incluye y lo reorienta. La caridad, afirma Sto. Tomás, incluye siempre un amor de concupiscencia (*In III Sent.* d.27 q.2 a.1 ad 1). No ciertamente de la persona amada, pero sí de las cosas buenas que le deseamos y procuramos.

[49] Tract. IX n.4: ML 35,2047; BAC XVIII 333.

[50] Sólo nos cabe remitir a lo dicho en la Introducción a propósito de este sagrado circuito y de la mutua fecundidad entre las tres virtudes teologales.

5. Queda resuelto por la respuesta anterior[51].

6. Está zanjado en la cuarta respuesta.

7. La voluntad recta se llama caridad causalmente, es a saber, porque la rectitud perfecta de la voluntad no puede proceder más que de la caridad. Pero tal perfección de la voluntad no precede a la esperanza informe.

8. El texto de Gregorio se entiende de la fe, de la esperanza y de la caridad en cuanto son virtudes, cosa que no conviene a la fe y a la esperanza más que en cuanto son producidas por la caridad. Pero en cuanto son informes, a veces preceden temporalmente a la caridad.

9. El bien divino en cuanto amado por sí mismo es objeto de la caridad. Pero en cuanto bien a alcanzar es objeto de la esperanza; y por este motivo se distingue la caridad de la esperanza[52].

10. Si se trata de la esperanza informe, los méritos no preceden a la esperanza sino al objeto esperado. En cambio, si se habla de la esperanza formada, los méritos preceden también a la esperanza. Y de esta manera la caridad la precede naturalmente.

11. Los elementos que son posteriores en la composición son los primeros en la descomposición. Y por este motivo, al preceder la esperanza a la caridad en el proceso de la generación, en el proceso de destrucción, por el contrario, la culpa por la que se pierde la caridad precede a la desesperación, por la que se pierde la esperanza.

12. La razón aducida concluye que el amor, tomado en general, es anterior a la esperanza, porque el bien tomado en común es objeto de amor. Pero no es necesario que la caridad sea anterior a la esperanza.

5-6. Et per hoc patet solutio ad quintum et ad sextum.

7. Ad septimum dicendum, quod recta voluntas dicitur caritas causaliter; quia scilicet perfecta rectitudo voluntatis non potest esse nisi ex caritate. Sed talis perfectio voluntatis non praecedit spem informem.

8. Ad octavum dicendum, quod auctoritas Gregorii intelligitur de fide, spe et caritate secundum quod sunt virtutes, quod non convenit fidei et spei nisi secundum quod formantur caritate. Sed secundum quod sunt informes, quandoque praecedunt caritatem tempore.

9. Ad nonum dicendum, quod bonum divinum, ut secundum se dilectum, est obiectum caritatis; sed sicut adipiscendum, est obiectum spei: et propter hoc caritas a spe differt.

10. Ad decimum dicendum, quod si spes sit informis, merita non praecedunt spem, sed rem speratam. Si autem spes sit formata, sic merita praecedunt etiam spem; et hoc modo naturaliter praecedit ipsam caritas.

11. Ad undecimum dicendum, quod ea quae sunt posteriora in compositione, sunt priora in resolutione; et ideo, quia in via generationis spes praecedit caritatem, in via resolutionis, e converso, culpa per quam amittitur caritas, praecedit desperationem, per quam amittitur spes.

12. Ad duodecimum dicendum, quod ratio illa concludit, quod amor universaliter sit prius quam spes, quia bonum communiter sumptum, est obiectum amoris; non autem oportet quod caritas sit prior spe.

---

[51] La caridad es amor, pero no todo amor es caridad.

[52] Aquí está la diferencia entre la esperanza y la caridad por parte del objeto principal terminativo, que es el bien divino o sumo bien.

13. Preceder en el proceso de la generación no pertenece a la perfección; porque, según tal proceso, los elementos imperfectos son anteriores a los perfectos.

Artículo 4

¿La esperanza se da solamente en los viadores?[53]

Argumentos por los que parece que no:

1. Así como la esperanza se refiere a una cosa no poseída, que parece repugnar al estado de los bienaventurados, así también el deseo se refiere a una cosa que no se tiene. Pero el deseo existe en los bienaventurados, de acuerdo con las palabras de 1 Pe 1,12: *Mensaje que los ángeles ansían contemplar.* Luego también la esperanza puede existir en los bienaventurados.

2. La esperanza, cuyo objeto es el bien, es algo más perfecto que el temor, cuyo objeto es el mal. Pero en los bienaventurados existe algún temor, según aquella expresión del Sal 18,10: *El temor del Señor es puro, por siempre estable.* Luego también en los bienaventurados se da alguna esperanza.

3. Así como la adquisición de la bienaventuranza es un bien arduo, así también lo es su continuidad. Pero antes de que algunos alcancen la bienaventuranza, esperan la adquisición de la misma. Luego también después de haber alcanzado la bienaventuranza pueden esperar la continuidad de la misma.

4. La esperanza y la desesperación se dan respecto de un mismo objeto. Pero la desesperación puede darse respecto de otro distinto; por lo cual se nos manda que no desesperemos de nadie durante la vida

13. Ad decimumtertium dicendum, quod praecedere in via generationis, non pertinet ad perfectionem; quia secundum hanc viam imperfecta sunt perfectis priora.

Articulus quartus

Quarto quaeritur utrum spes sit solum in viatoribus.

Et videtur quod non.

1. Sicut enim spes est rei non habitae, quod videtur repugnare statui beatorum; ita etiam desiderium est rei non habitae. Sed desiderium est in beatis, secundum illud I Petri I: In quem desiderant Angeli prospicere. Ergo etiam spes potest esse in beatis.

2. Praeterea, spes, cuius obiectum est bonum, est aliquid perfectius timore, cuius obiectum est malum. Sed aliquis timor est in beatis, secundum illud Ps. XVIII: Timor Domini sanctus permanet in saeculum. Ergo aliqua spes est etiam in beatis.

3. Praeterea, sicut adeptio beatitudinis est quoddam bonum arduum, ita etiam et eius continuatio. Sed antequam beatitudinem aliqui adipiscantur, sperant beatitudinis adeptionem. Ergo etiam postquam sunt beatitudinem adepti, possunt sperare beatitudinis continuationem.

4. Praeterea, spes et desperatio sunt in eodem. Sed desperatio potest esse de alio; unde mandatur nobis de nemine esse desperandum in via. Ergo etiam spes potest esse

[53] Lugares paralelos: *Summa* 1-2 q.67 a.4; 2-2 q.18 a.2; *In Sent.* 3 d.26 q.2 a.5 qla.2; d.31 q.2 a.1 qla.2.

terrena. Luego también la esperanza puede darse respecto de algún otro; y, de esta manera, los santos que están en el cielo pueden abrigar la esperanza acerca de aquellos que están de camino de que lleguen a la bienaventuranza.

5. Sin embargo hay que decir que esperar la bienaventuranza de otro no pertenece a la virtud de la esperanza. —*Pero en contra* está que así como la esperanza es una virtud teologal, así lo es también la caridad. Ahora bien, con la virtud de la caridad el hombre se ama a sí mismo y al prójimo. Luego con la misma virtud de la esperanza el hombre espera la vida eterna para sí y para los demás. Y, de este modo, al esperar los buenos la vida eterna para los demás, da la impresión de que también existe en ellos la virtud de la esperanza.

6. La oración procede de la virtud de la esperanza, según el Sal 36,5: *Pon tu suerte en el Señor, confía en él, que él obrará.* Pero es conveniente que los santos que están en el cielo oren; y esto es lo que pedimos al decir: *Todos los santos de Dios, rogad por nosotros.* Luego también en ellos puede existir la esperanza.

7. Uno mismo es el principio que mueve hacia el término y el que hace descansar en él. Pero la esperanza es principio del movimiento hacia la bienaventuranza, según palabras de Heb 6,19: *Los que tenemos la esperanza que penetra, es decir, hace penetrar, hasta más allá del velo.* Luego la esperanza es también principio de descanso en la bienaventuranza; y de esta manera es necesario que en los bienaventurados exista la esperanza.

8. Dice Isidoro[54] que la bondad resplandece por la esperanza y por la fe. Y Agustín escribe en *Enchiridion*[55] que quien vive rectamente, rectamente cree y rectamente espera. Pero la bondad pervive en el cielo, y también la rectitud de la vida, de acuerdo con Is 60,21: *Todos los de tu pueblo serán justos.* Luego la fe y la esperanza subsisten también en el cielo.

de aliquo alio; et ita, sancti qui sunt in patria, possunt sperare de aliis qui sunt in via, quod ad beatitudinem perveniant.

5. Sed dicendum, quod sperare beatitudinem alterius, non pertinet ad virtutem spei. —Sed contra, sicut spes est virtus theologica, ita et caritas. Sed eadem virtute caritatis, homo diligit se et proximum. Ergo eadem virtute spei sperat homo vitam aeternam sibi et aliis; et sic, cum boni sperent vitam aeternam aliis, videtur quod in eis sit virtus spei.

6. Praeterea, oratio ex virtute spei procedit, secundum illud Ps. XXXVI: Revela Domino viam tuam, et spera in eo, et ipse faciet. Sed sanctis qui sunt in patria convenit orare; et de hoc rogamus eos dicentes Orate pro nobis, omnes sancti Dei. Ergo in eis potest esse etiam spes.

7. Praeterea, idem est principium movendi ad terminum, et quiescendi in termino. Sed spes est principium motus in beatitudinem, secundum illud Hebr. VI: Qui spem habemus incedentem, id est incedere facientem, usque ad interiora velaminis. Ergo etiam spes est principium quiescendi in beatitudine; et ita oportet quod beatis insit spes.

8. Praeterea, Isidorus dicit, quod spe et fide nitet iustitia; et Augustinus dicit in Enchiridion, quod qui recte vivit, recte credit et recte sperat. Sed iustitia est in patria, et vitae rectitudo; secundum illud Is., LX: Populus tuus omnes iusti. Ergo etiam in patria est fides et spes.

---

[54] *De summo bono* l.II c.4: ML 83,603C. El nombre genuino de esta obra es *Libri Sententiarum.* El nombre utilizado por Santo Tomás obedece a las primeras palabras de este escrito: Summum bonum est Deus (ML 83,557).

[55] C.117: ML 40,286; BAC IV 628. El texto dice exactamente: *Quien rectamente ama, sin duda alguna también rectamente cree y espera.*

9. La certeza de la permanencia perpetua en la bienaventuranza se requiere para esta última. Y por haber faltado esa permanencia a los ángeles antes de la confirmación o de la caída, no fueron perfectamente bienaventurados, como dice Agustín. Pero la certeza de la expectación de la bienaventuranza pertenece a la virtud de la esperanza. Luego en los bienaventurados hay esperanza.

10. Los bienes que se destruyen, esos mismos son males, según el Filósofo[56]. Luego si la esperanza que se da en los viadores es destruida por la bienaventuranza, que es el sumo bien del hombre, da la impresión de que la esperanza es un mal, lo cual es inconveniente por ser la esperanza una virtud, tal como se ha dicho en el artículo 1 de esta cuestión.

11. Parece ser acto de virtud no sólo hacer o querer hacer, cosa que pertenece a la virtud, cuando hay facultad para ello; sino también el querer hacer, si hay capacidad para ello. Ahora bien, acto de la justicia es querer devolver el dinero debido, aún en el caso de que uno no pueda tenerlo. Pero los santos que están en el cielo, están dispuestos de tal manera que querrían esperar la bienaventuranza, incluso si no la tuvieran. Por consiguiente, hay en ellos un acto de esperanza. Pero el acto procede del hábito. Luego existe en ellos la virtud de la esperanza.

12. Dice Anselmo en el libro *De similitudinibus*[57] que, después de la resurrección, habrá en los santos una fortaleza tan grande que podrán mover la tierra; no que hayan de moverla, o algo por el estilo, colocados todos perfectísimamente, sino por causa de su perfección. Luego, análogamente, el hábito de la esperanza, que es una perfección del alma, puede existir en los bienaventurados, aunque allí no haya lugar para un acto de esperanza.

9. Praeterea, certitudo perpetuae permansionis in beatitudine requiritur ad beatitudinem. Et quia haec defuit Angelis ante confirmationem vel lapsum, non fuerunt perfecte beati, ut Augustinus dicit. Sed certitudo expectationis beatitudinis pertinet ad virtutem spei. Ergo in beatis est spes.

10. Praeterea, quae corrupta sunt bona, ipsa sunt mala, secundum Philosophum. Si igitur spes quae est in viatoribus, corrumpatur per beatitudinem, quae est summum bonum hominis, videtur quod spes sit malum; quod est inconveniens, cum spes sit virtus, ut dictum est art. 1 huius quaest.

11. Praeterea, actus virtutis videtur esse non solum facere vel velle facere, quod ad virtutem pertinet, quando facultas adest; sed etiam velle facere, si facultas adesset. Actus enim iustitiae est velle reddere pecuniam debitam, etiam si eam quis non possit habere. Sed sancti qui sunt in patria, sic sunt dispositi, quod vellent beatitudinem expectare, etiam si eam non haberent. Ergo in eis est actus spei. Sed actus procedit ab habitu. Ergo in eis est virtus spei.

12. Praeterea, Anselmus dicit in libro De similitudinibus, quod in sanctis post resurrectionem erit tanta fortitudo, quod poterunt terram movere; non quod eam sint moturi, vel aliquid huiusmodi, omnibus optime collocatis, sed propter eorum perfectionem. Ergo, a simili, habitus spei, quae est quaedam perfectio animae, poterit esse in beatis, quamvis actus spei ibi locum non habeat.

---

[56] *Top.* IV c.4 (Bk 124a24).

[57] Es la obra de Eadmero, *Liber Anselmi de similitudinibus* c.52: ML 159,631A.

13. La bondad divina no es mayor que la divina majestad. Pero la caridad, cuyo objeto es la bondad divina, permanece en el cielo. Luego también la esperanza, cuyo objeto es la majestad divina[58].

14. Destruido el cimiento y la pared, se destruye el techo. Pero en el edificio espiritual, la fe se comporta como cimiento; y la esperanza que aquélla levanta, se conduce a modo de pared. Luego si a los bienaventurados se les priva de la fe y de la esperanza, es imposible que perviva la caridad, que cubre a modo de techo; lo cual resulta inadecuado porque *la caridad no acaba nunca,* como dice el Apóstol en 1 Cor 13,8.

15. Todo el que espera algo mediante lo cual, una vez poseído, se serena su apetito, parece que lo espera. Pero las almas de los bienaventurados esperan la gloria del cuerpo, poseída la cual, su apetito se sosiega, como dice Agustín en el libro *XII Super Genes. ad litt.*[59]. Luego existe en ellos la virtud de la esperanza.

16. Cristo, desde el primer instante de su concepción, fue perfecto comprehensor[60]. Pero Cristo tuvo esperanza, pues de su persona se dice en el Sal 70,1: *A ti, Señor, me acojo*, como expone la Glossa[61]. Luego en los bienaventurados puede darse la esperanza.

EN CONTRA está que: 1. Se dice en Rom 8,24: *¿Cómo es posible esperar una cosa que se ve?* Ahora bien, los santos gozan de la plena visión de Dios. Luego en ellos no existe la esperanza.

2. El Apóstol, en 1 Cor 13,13, prueba que la caridad es mayor que la fe y la esperanza, porque la caridad no acaba nunca; en cambio, la fe y la esperanza desaparecerán cuando llegue lo que es perfecto. Pero

13. Praeterea, divina bonitas non est maior quam divina maiestas. Sed caritas, cuius obiectum est divina bonitas, manet in patria. Ergo et spes, cuius obiectum est divina maiestas.

14. Praeterea, destructo fundamento et pariete, destruitur tectum. Sed in aedificio spirituali fides se habet ut fundamentum; spes autem quae erigit, se habet per modum parietis. Si ergo a beatis abstrahatur fides et spes, non poterit remanere caritas, quae operit per modum tecti; quod est inconveniens, quia caritas nunquam excidit, ut Apostolus dicit, I Cor., XIII.

15. Praeterea, quicumque expectat aliquid per quod, cum habitum fuerit, eius appetitus quietatur, videtur sperare illud. Sed animae beatorum expectant gloriam corporis, qua habita, eorum appetitus quietatur, ut Augustinus dicit XII Super Genes. ad litt. Ergo in eis est virtus spei.

16. Praeterea, Christus a primo instanti suae conceptionis fuit perfectus comprehensor. Sed Christus habuit spem: ex eius enim persona dicitur in Psalm. LXX: In te Domine speravi, ut Glossa exponit. Ergo in beatis potest esse spes.

SED CONTRA. Est quod dicitur Roman., cap. VIII: Quod videt quis, quid sperat? Sed sancti fruuntur plena Dei visione, ergo in eis non est spes.

2. Praeterea, apostolus, I ad Cor., XIII, probat caritatem esse maiorem fide et spe: quia caritas non excidit; fides autem et spes evacuabuntur, cum venerit quod perfectum

---

[58] Majestad equivale a poder (ver nota 23 del art. 1). La esperanza se apoya en el poder o majestad de Dios porque su objeto material es un bien arduo y altísimo, como se dice en este mismo artículo y se ha dicho antes en a.1.

[59] C.36: ML 34,484; BAC XV 1271.

[60] Ver a.1 nota 12.

[61] Sobre la exclamación: En tus manos, Señor, dice lo mismo la Glosa Ordinaria de Agustín: ML 113,952.

eso perfecto es el estado de la bienaventuranza. Luego la fe y la esperanza no permanecen en el estado de bienaventuranza.

3. Dice Agustín en *De bono coniugali*[62]: *Hábito es aquello con que se hace algo cuando es necesario; y si no se hace, puede hacerse.* Por lo cual se entiende que donde no puede haber un acto, allí no puede existir un hábito. Pero en el cielo no puede existir el acto de la esperanza, que mira a la bienaventuranza no poseída. Luego allí no puede existir el hábito de la esperanza.

SOLUCIÓN. *Hay que decir:* Suprimido aquello de lo que una cosa recibe la especie, es consecuente que desaparezca la especie de esa cosa; así como suprimida la forma substancial de los cuerpos naturales, no continúan con la misma especie. Pues así como la forma da la especie en las cosas naturales, así también en las morales el objeto da la especie al acto y, por consiguiente, al hábito. Y, por tal motivo, suprimido el objeto principal de un hábito, éste no puede permanecer.

El objeto de la esperanza, si la esperanza se considera en absoluto, es el bien arduo futuro posible, como antes, en el artículo 1 de esta cuestión, se ha dicho. Por lo que, si una cosa deja de ser buena, o futura, o ardua, o posible, desaparecerá la esperanza según la razón común de esperanza.

Pero el objeto formal de la esperanza, que es una virtud teologal, es el auxilio divino, al que se adhiere. Y aunque bajo este objeto formal se incluyen muchas cosas materiales esperadas, sin embargo una es la principal, y las demás son secundarias o añadidas.

Lo cual puede entenderse de *dos modos: Uno,* por parte de la cosa esperada; *otro,* por parte del hombre que espera.

Por parte de la *cosa esperada*, el objeto principal de la esperanza, en cuanto virtud teologal, es la plena fruición de Dios, que constituye al

est. Sed illud perfectum est status beatitudinis. Ergo fides et spes non remanent in statu beatitudinis.

3. Praeterea, Augustinus dicit in lib. De bono coniugali: Habitus est quo aliquid agitur cum opus est; et si non agitur, potest agi. Ex quo accipitur, quod ubi non potest esse actus, ibi non est habitus. Sed in patria non potest esse actus spei, qui respicit beatitudinem non habitam. Ergo ibi non potest esse habitus spei.

RESPONDEO. Dicendum, quod remoto eo a quo res aliqua habet speciem, consequens est ut species rei solvatur; sicut remota forma substantiali a corporibus naturalibus, non remanent specie eadem. Sicut autem forma in rebus naturalibus dat speciem, ita et in moralibus obiectum dat speciem actui, et per consequens habitui; et ideo sublato principali obiecto alicuius habitus, non potest remanere habitus. Spei autem obiectum, si spes absolute consideratur, est bonum arduum futurum possibile, ut supra, art. 1 huius quaest., dictum est. Unde si cesset aliquid esse bonum, vel esse futurum, vel esse arduum, vel esse possibile, cessabit spes secundum communem rationem spei. Spei autem, secundum quod est virtus theologica, obiectum formale est auxilium divinum, cui inhaeret: et quamvis sub hoc formali obiecto multa materialia sperata comprehendantur, unum tamen est principale, et alia sunt secundaria vel adiuncta. Quod quidem potest accipi dupliciter. Uno modo ex parte rei speratae: alio modo ex parte hominis sperantis. Ex parte quidem rei speratae principale obiectum spei, secundum quod est virtus theologica, est plena Dei fruitio, quae beatum facit: alia vero sub spe cadunt in

[62] C.21 n.25: ML 40,390; BAC XII 101.

bienaventurado. En cambio, las demás cosas caen bajo la esperanza en orden a ese fin, ya se trate de bienes espirituales, ya de bienes temporales.

Sin embargo, por parte *del que espera*, el objeto principal consiste en que uno espere la bienaventuranza para sí mismo; y el secundario estriba en que la espere para los demás en cuanto que, de alguna manera, son una misma cosa con él, y en que desea y espera el bien de ellos como el suyo.

Por consiguiente, permaneciendo el objeto principal, a saber, el bien arduo —que es la bienaventuranza— que sea futura y posible de obtenerse respecto de aquel que espera, permanece la virtud de la esperanza. Y por esta virtud de la esperanza espera uno no sólo la bienaventuranza futura sino también las otras cosas ordenadas a eso. Y mediante la misma virtud de la esperanza espera uno la bienaventuranza para los demás y todas las cosas que se ordenan a la bienaventuranza. Pero si se suprime el objeto principal de la esperanza en cuanto es virtud teologal, a saber, de modo que la bienaventuranza eterna no sea ya futura sino poseída, desaparece la especie de esa virtud; por lo cual en los bienaventurados no existe la esperanza que es virtud teologal.

Pero los santos, apoyados en el auxilio divino, pueden esperar algunas cosas pertenecientes ya a sí mismos ya a los demás, de acuerdo con la noción de esperanza; mas no según la noción propia de la esperanza que es virtud teologal. Y un ejemplo de esto puede tomarse, por el contrario, en los malos. El objeto principal de la caridad es Dios; por lo que, mientras uno ama a Dios, por la misma virtud de la caridad ama también al prójimo en Dios. Pero si dejase de amar a Dios, podría amar, con seguridad, naturalmente al prójimo, pero no por la virtud de la caridad, cuya especie se evapora quitado el objeto principal.

ordine ad hunc finem, sive sint spiritualia, sive temporalia bona. Ex parte vero sperantis, principale obiectum est quod aliquis beatitudinem speret sibi; secundarium vero est quod speret eam aliis in quantum sunt quodam modo unum cum ipso, et bonum eorum desiderat et sperat sicut et suum. Manente igitur obiecto principali, scilicet quod bonum arduum, quod est beatitudo, sit futurum, et possibile haberi respectu eius qui sperat, manet virtus spei; et per hanc virtutem spei sperat aliquis non solum futuram beatitudinem, sed etiam alia ad hoc ordinata; et per eamdem spei virtutem sperat aliquis beatitudinem aliis, et quaecumque in beatitudinem ordinantur. Sed si subtrahatur principale obiectum spei, secundum quod est virtus theologica; ita, scilicet, quod beatitudo aeterna iam non sit futura, sed habita, cessat species huius virtutis; unde non est in beatis spes quae est virtus theologica. Possunt autem sancti aliqua sperare inhaerendo divino auxilio, vel ad se vel ad alios pertinentia, secundum communem rationem spei; non autem secundum propriam rationem spei quae est theologica virtus. Et huius exemplum e contrario in malis accipi potest. Caritatis enim principale obiectum est Deus: unde, quamdiu aliquis diligit Deum, per eamdem virtutem caritatis diligit etiam proximum in Deo. Sed si desinat diligere Deum, poterit quidem diligere proximum secundum naturam, non tamen per virtutem caritatis, cuius species solvitur remoto principali obiecto.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. Allí se habla del deseo, pero no en sentido propio en cuanto se refiere a una cosa futura, sino en cuanto excluye el tedio[63]; al modo en que se dice en Eclo 24,29: *Los que me comen quedan aún con hambre de mí.*

2. El temor se da respecto del mal. Pero bajo el mal puede entenderse todo defecto.

Y en el hombre existe un *triple* defecto: *Primero,* el de la pena; y a éste mira principalmente el temor servil. *Segundo,* el defecto de la culpa; y en este temor pone sus ojos el temor filial o casto, en cuanto se da en el estado de vía, en el cual podemos pecar.

Pero ni de uno ni de otro modo existirá el temor en el cielo, una vez suprimidas la capacidad de la culpa y la de la pena; según aquellas palabras de Prov 1,33: *Vivirá seguro... sin temor a la desgracia.*

Existe un *tercer* defecto natural, en cuanto que cualquier criatura dista infinitamente de Dios. Tal defecto no desaparecerá nunca. Y a este defecto mira el temor reverencial que se dará en el cielo. El cual manifestará reverencia a su Creador por la consideración de su majestad, desdeñando la propia pequeñez.

Mas el objeto de la esperanza, que es la bienaventuranza que ha de venir, será suprimido al llegar ésta, y por eso no permanecerá la esperanza.

3. La continuidad de la bienaventuranza no tiene razón de futuro, porque en cuanto un hombre se convierte en bienaventurado participa de la eternidad, en la que no existe pasado ni futuro; por lo que, en la bienaventuranza, la continuidad se llama vida eterna. Incluso dado que tuviera razón de futuro, no tiene razón de arduo respecto de aquel que ya posee la bienaventuranza. De ese mismo hecho recibe no sólo la facultad sino también una necesidad de no pecar nunca, sino de durar siempre. Y por eso se destruye totalmente la razón de esperanza.

1. Ad primum ergo dicendum, quod desiderium ibi ponitur non quidem proprie, secundum quod est rei futurae, sed secundum quod excludit fastidium; per modum quo Eccli. XXIV, dicitur: Qui edunt me, adhuc esurient.

2. Ad secundum dicendum, quod timor est respectu mali. Sub malo autem comprehendi potest omnis defectus. Est autem triplex hominis defectus. Unus quidem poenae; et hunc quidem principaliter respicit timor servilis. Alius autem est defectus culpae; et hunc defectum respicit timor filialis vel castus, secundum quod est in statu viae, in quo peccare possumus. Neutro autem modo erit timor in patria, sublata potestate culpae et poenae; secundum illud Prov., I: Abundantia perfruetur, malorum timore sublato. Est autem tertius defectus naturalis, secundum quod quaelibet creatura in infinitum distat a Deo; qui defectus nunquam tolletur; et hunc defectum respicit timor reverentialis qui erit in patria: qui reverentiam exhibebit suo creatori ex consideratione maiestatis eius, in propriam desiliens parvitatem. Sed obiectum spei, quod est beatitudinem esse futuram, tolletur, ea superveniente, et ideo spes non remanebit.

3. Ad tertium dicendum, quod continuatio beatitudinis non habet rationem futuri: quia in quantum aliquis homo fit beatus, aeternitatem participat, in qua non est praeteritum et futurum; unde in beatitudine illa dicitur vita aeterna. Dato etiam quod haberet rationem futuri, non habet rationem ardui respectu eius qui iam beatitudinem obtinet. Ex hoc enim ipso accepit non solum facultatem, sed etiam necessitatem quamdam nunquam peccandi, sed semper permanendi. Et ideo totaliter tollitur ratio spei.

---

[63] El texto de 1 Pe 1,12 lo aduce y comenta Santo Tomás en el mismo sentido en otros lugares: *Suma* 1 q.58 a.1 ad 2; 1-2 q.67 a.4 ad 3.

4. Esa razón tiene lugar respecto de lo que cae bajo la esperanza no principalmente sino de modo secundario.

5. Mientras permanece el objeto principal de la esperanza, uno, con la misma virtud de la esperanza, espera bienes para sí y para los demás. Pero, apartado el objeto principal, ciertamente se puede esperar, de algún modo, en favor de los demás, pero no conforme a la virtud de la esperanza.

6. Del mismo modo conviene a los santos orar como también esperar; pero no mediante la virtud de la esperanza clasificada como virtud teologal [64].

7. Si se toma el primer principio como el que impulsa hacia el término, resulta cierto que es uno mismo el principio del movimiento hacia el término y el principio del reposo en el término. Pero si se considera algo secundario o instrumental, hay algunos principios del movimiento que cesan cuando se ha llegado al término, como se detiene la nave y el impulso del viento cuando se ha llegado al puerto. Y de esta manera, la caridad, que es el primer motor, permanece en el término de la bienaventuranza, pero no la esperanza, que es principio secundario apropiado al movimiento.

8. Los autores mencionados hablan de la justicia y la rectitud de la vida, de acuerdo con el estado de la vida presente, con el que se mueven hacia la rectitud.

9. La certeza que hay en los bienaventurados sobre la estabilidad perpetua, no procede de algo que se espere como futuro sino de algo que ya han recibido. Por eso no pertenece al concepto de la esperanza.

4. Ad quartum dicendum, quod ratio illa procedit de eo quod cadit sub spe, non principaliter, sed secundario.

5. Ad quintum dicendum, quod quamdiu remanet principale obiectum spei, eadem virtute spei sperat aliquis bona sibi et aliis; sed remoto principali obiecto, potest quidem aliis sperare aliquo modo, sed non secundum virtutem spei.

6. Ad sextum dicendum, quod eo modo convenit sanctis orare sicut et sperare; non quidem per virtutem spei, quae ponitur theologica virtus.

7. Ad septimum dicendum, quod si accipiatur primum principium movens ad terminum, verum est idem esse principium motus ad terminum, et quietis in termino. Sed si accipiatur aliquid secundarium et instrumentale; quaedam sunt principia motus, quae cessant, cum perventum fuerit ad terminum, sicut navis cessat, et impulsio venti, cum perventum fuerit ad portum. Et hoc modo caritas, quae est primum movens, manet in termino beatitudinis, non autem spes, quae est secundarium principium appropriatum motui.

8. Ad octavum dicendum, quod auctoritates illae loquuntur de iustitia et rectitudine vitae, secundum statum praesentis vitae, quo moventur ad rectitudinem.

9. Ad nonum dicendum, quod certitudo quae est in beatis de perpetua stabilitate, non est per aliquid quod expectetur futurum, sed per id quod iam acceperunt; unde non pertinet ad rationem spei.

---

[64] Sin embargo, como se recuerda en obi.6, mientras estamos en este mundo la oración procede de la esperanza. «La oración es intérprete de la esperanza» (*Suma* 2-2 q.17 a.2 obi.2; a.4 obi.3). «La oración es intérprete de nuestros deseos» (*Suma* 2-2 q.83 a.9).

10. Como dice el Filósofo en *III Phys.*[65], en los movimientos el más y el menos se entienden en el lugar de los contrarios, como lo más y lo menos blanco en el campo de lo blanco y lo negro; y de manera semejante, lo más y lo menos bueno, en el campo de lo bueno y lo malo. Así, pues, la bienaventuranza que sobreviene, anula la esperanza no como el bien al mal sino como a lo menos bueno; como la juventud a la niñez.

11. El objeto de una virtud puede faltar *de dos modos. Uno,* con la posibilidad de tenerlo. Y de esta manera, aún sin tener el objeto, puede existir el acto de la virtud y la misma virtud, con la condición de que se halle presente la facultad. *Otro,* con la imposibilidad de tenerlo. Y de esta manera no subsiste ni el hábito ni el acto, porque permanecerían en balde[66]. Y de este modo queda suprimido el objeto de la esperanza en el cielo, porque jamás será posible en adelante que la bienaventuranza sea futura.

12. La fortaleza que habrá en los santos no será consecuencia de un principio preexistente, esto es, de la unión con Dios omnipotente; y no estará ordenada como a fin, sino más bien consiguiendo el fin, como queda dicho. Y por este motivo no es la misma razón acerca de la esperanza, que no se da más que por causa del movimiento hacia el fin.

13. La majestad de Dios no es menor que su bondad. Pero la caridad se comporta respecto de la bondad de modo distinto a como se relaciona la esperanza con la majestad[67]; porque la caridad, por su propia naturaleza, lleva consigo la unión, y por tal motivo se consuma en el cielo. En cambio, la esperanza supone la distancia, que se opone al estado del cielo.

10. Ad decimum dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in III Physic., in motibus accipiuntur magis et minus loco contrariorum, ut magis et minus album loco albi et nigri; et similiter magis et minus bonum loco boni et mali. Sic igitur beatitudo superveniens evacuat spem, non sicut bonum malum, sed minus bonum; sicut iuventus pueritiam.

11. Ad undecimum dicendum, quod obiectum alicuius virtutis potest deesse dupliciter. Uno modo, cum possibilitate habendi; et sic etiam obiecto non habito potest esse actus virtutis et virtus, sub hac conditione, si facultas adesset. Alio modo, cum impossibilitate habendi: et sic nec habitus nec actus manet: frustra enim remaneret. Et hoc modo tollitur obiectum spei in patria; quia nunquam de cetero erit possibile beatitudinem esse futuram.

12. Ad duodecimum dicendum, quod fortitudo illa quae erit in sanctis, non erit consequens ex principio praeexistenti, id est ex perfecta inhaesione ad omnipotentem Deum; non autem erit ordinata ut ad finem, sed magis finem consequens, ut dictum est. Et ideo non est similis ratio de spe, quae non datur nisi propter motum in finem.

13. Ad decimumtertium dicendum, quod maiestas Dei non est minor quam eius bonitas. Sed caritas alio modo, se habet ad bonitatem quam spes ad maiestatem; quia caritas de sui ratione importat unionem, et ideo perficitur in patria. Spes autem importat distantiam, quae repugnat statui patriae.

---

[65] ARISTÓTELES, *Phys.* III c.1 (Bk 201a5). Cf. S. TOMÁS, *In Physic.* 3 lect.1 (Ed. Pirotta n.554).

[66] Un hábito operativo que no puede obrar nunca, es un contrasentido. «Dicere enim quod habitus remaneat et actus nullo modo, videtur *absurdum*, quia habitus nihil est aliud quam habilitas ad actum» (TOMÁS DE AQUINO, *In Sent.* 3 d.31 q.2 a.4).

[67] Sobre la palabra «majestad» que aparece aquí y en la respuesta siguiente, ver nota 58, que remite a la nota 23 del art. 1.

14. La fe y la esperanza tienen razón de fundamento o de pared por parte de lo que hay en ellas de perfección, a saber, porque la fe está unida a la verdad primera, y la esperanza a la majestad suma. No por lo que ambas tienen de imperfección, esto es, en cuanto que la fe se centra en lo que no se ve, y la esperanza en lo que no se tiene. Y por este motivo, en el estado de la bienaventuranza perfecta, cuando la caridad, que por razón de su naturaleza no incluye nada imperfecto, se consume, sucederá a la fe como fundamento más perfecto, a saber, como visión manifiesta; a la esperanza como pared más acabada, es decir, como comprehensión plena, según el pasaje de 1 Cor 9,24: *¡Corred de manera que lo consigáis!*

15. En los santos la gloria del cuerpo se deriva de la gloria del alma. Y por ese motivo, para los que poseen la gloria del alma, que es mejor, la gloria del cuerpo no tiene razón de arduo.

16. Cristo esperó según la razón general de la esperanza; pero no tuvo la esperanza que es virtud teologal, porque para él la bienaventuranza no era futura sino presente[68].

14. Ad decimumquartum dicendum, quod fides et spes habent rationem fundamenti vel parietis ex parte eius quod est perfectionis in eis: scilicet ex eo quod fides inhaeret primae veritati, spes autem summae maiestati; non autem ex hoc quod est imperfectionis in utraque: in quantum, scilicet, fides est non apparentium, et spes non habitorum. Et ideo in statu perfectae beatitudinis, quando caritas, quae nihil de sui ratione imperfectionis importat, perficietur, fidei succedet perfectius fundamentum, scilicet visio aperta; et spei perfectior paries, scilicet comprehensio plena, secundum illud I Cor. IX: Sic currite ut comprehendatis.

15. Ad decimumquintum dicendum, quod gloria corporis derivatur in sanctis a gloria animae; et ideo habentibus gloriam animae, quae est potior, gloria corporis non habet rationem ardui.

16. Ad decimumsextum dicendum, quod Christus speravit secundum communem rationem spei, non autem habuit spem quae est virtus theologica, quia beatitudo non erat ei futura, sed praesens.

---

[68] Cf. a.1 notas 12 y 28.

CUESTIÓN SOBRE LA CARIDAD

INTRODUCCIÓN Y NOTAS DOCTRINALES DE

MARTÍN GELABERT BALLESTER

TRADUCCIÓN Y NOTAS TÉCNICAS DE

PEDRO ARENILLAS SANGRADOR

INTRODUCCIÓN

La caridad, plenitud en la plenitud

Si la Nueva Alianza se define como la plenitud (de los tiempos, de las promesas, de la ley), el agapé o caridad es una noción de tal manera central en la Nueva Alianza, una realidad tan común a la vez a Dios, a Cristo y a los cristianos, sus manifestaciones son tan amplias y diversas, que bien puede decirse de la caridad que es la plenitud en la plenitud y de la plenitud. Lo más característico del Evangelio es el agapé: se trata de la revelación en su definitiva realización, que despliega y manifiesta la perfección, el acabamiento, la novedad y la originalidad que significa el don de Dios (por su Hijo y en su Espíritu), y que se traduce en el Nuevo Ser cristiano como nuevo estilo de comportamiento, de vida y de dinamismo ético. El agapé supone y explicita la idea de una perfección totalmente divina realizándose en la historia: los tiempos definitivos se han hecho presentes por la fuerza transformadora que es el Agapé. Dios ha desvelado su misterio que es Amor, amor que tiene su polo objetivo y ejemplar en Jesucristo, y su polo subjetivo en el Espíritu que anima y modela los corazones de los creyentes (y de la comunidad), transformándolos y asemejándolos al Hijo. De modo que el agapé define a Dios, define al pueblo de Dios y define la vida y costumbres del cristiano.

La vida teologal encuentra su culminación, sentido, perfección y «forma» (para emplear el lenguaje de Sto. Tomás) en la caridad. En nuestra Introducción a la cuestión 14 *de Veritate* sobre la fe (en este mismo volumen) nos hemos referido a la dimensión de totalidad que tienen las tres virtudes teologales, designando cada una la totalidad completa de la salvación, como don de Dios y respuesta del hombre. De modo que no es posible referirse a la fe, la esperanza o la caridad sin tener en cuenta la mutua implicación que hay entre ellas. De hecho, la caridad consiste en vivir las realidades de la esperanza lo mismo que las de fe: «la caridad... lo cree todo, todo lo espera» (1 Cor 13,7). Pero mientras la fe designa la totalidad de la existencia cristiana en tanto que comienzo o apertura al Reino por la aceptación inicial de la salvación, el Agapé designa la misma totalidad en tanto que realización y plenitud, en virtud de la comunicación del Espíritu que inaugura la comunión y conformidad con Dios y sitúa al hombre en la docilidad plena a sus mandamientos.

Digámoslo desde una perspectiva tomista: la fe, la esperanza y la caridad tienden a un encuentro inmediato con Dios, si bien cada una considera y acoge a Dios desde una perspectiva diferente: la fe como Palabra que se revela (Dios como Verdad primera), la esperanza como Promesa de vida eterna (Dios como bien arduo y difícil de conseguir) y la caridad como Amor incondicional, transformador y beatificante

(Dios como bien supremo del ser humano)[1]. Pero en esta tendencia de las tres virtudes teologales al mismo objeto, que es Dios, hay una diferencia importante que expresa la perfección y plenitud de la caridad: la fe y la esperanza se dirigen a Dios en cuanto no visto o no poseído totalmente, pero cuando se produzca el encuentro ambas desaparecerán. En cambio la caridad nunca desaparece, pues cuando se dé el encuentro, Dios será más intensamente amado. Ahora, en esta tierra, también Dios es amado, pero el amor busca el encuentro y la plena posesión del amado; y cuando el amado por algún motivo está ausente, no desaparece el amor, pero tampoco alcanza su última pretensión. En este sentido, mientras la fe y la esperanza no se detienen en su propio movimiento, sino que buscan ir más allá de lo no visto y lo no poseído, la caridad alcanza al mismo Dios para detenerse en Él[2]. Mientras la fe y la esperanza buscan y atraen a Dios a nosotros, la caridad anhela el pleno encuentro, es por sí misma unitiva, y lleva al hombre a Dios. En la fe y en la esperanza, el hombre «reclama» a Dios; en la caridad, Dios «reclama» al hombre, al unirse con él. En la fe, Dios «viene» a nuestro conocimiento; en el amor, es el hombre el que va a Dios[3] y está en Él.

La caridad, virtud teologal

No se puede entender el tratamiento que sobre la caridad hace Tomás de Aquino, y en general toda la teología medieval, si no se tiene en cuenta que la caridad no es una actitud ética. Es una virtud teologal, lo que significa que su objeto, su razón de ser y su meta, es Dios. Esta perspectiva es distinta de la de Martín Lutero y de la idea que muchos cristianos se hacen hoy de la caridad cristiana. Lutero y posiblemente muchos fieles de hoy, con la palabra caridad se refieren fundamentalmente al prójimo. No es que el prójimo esté ausente de la perspectiva tomista de la caridad. Todo lo contrario. También la caridad se dirige al prójimo, pero (esta matización es fundamental) en la medida en que en el prójimo está Dios[4], pues la caridad siempre se refiere principalmente a Dios. Esta perspectiva es profundamente evangélica. El rey del juicio escatológico se dirige a aquellos que tuvieron caridad con el prójimo necesitado con estas palabras: «a mí me lo hicisteis» (Mt 25,40). Esto sólo puede significar que allí, en el pobre y el indigente, estaba Dios, y a Él se dirigía nuestro amor.

Dicho esto, no es menos cierto que la caridad constituye, según Sto. Tomás, la esencia misma de la moralidad cristiana. Y eso hasta el punto

---

[1] «En cuanto a la realidad es el mismo el objeto de todas las virtudes teologales (Dios), pero diferente según la razón; porque en cuanto que es la Verdad Primera, es objeto de la fe; en cuanto que es el Sumo Bien, es objeto de la caridad; en cuanto que es algo Superior arduo (difícil), es objeto de la esperanza» (TOMÁS DE AQUINO, *In Sent.* 3 d.26 q.2 a.3 qla.1 ad 1). «La fe no tiende hacia la primera Verdad, que es su objeto propio, más que la caridad hacia el sumo Bien o más que la esperanza hacia el bien Arduo» (*Cuestión sobre la fe* a.2 obi.3); cf. también *In Sent.* 3 d.23 q.1 a.5 obi.4; d.26 q.2 a.3 q.1 a.1.

[2] Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, 2-2 q.23 a.6.

[3] Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De pot.* q.6 a.9 ad 6; también ad 3.

[4] *De Carit.* a.4; *Suma* 2-2 q.25 a.1.

de que, según uno de los mejores estudiosos del tema, «podría decirse que, *formalmente*, la teología moral es la *ciencia de la caridad*». Esto significa que «en la distribución de la materia moral tiene la caridad su puesto y delimitación. Se estudia allí como una virtud más... Pero en esta explicación se establece el principio moral universal de su principalidad jerárquica y de su información o influencia vital indispensable en todas las demás virtudes. En sencilla comparación diríamos que así como el corazón o el cerebro tienen su lugar y medida reducidos en el organismo humano, pero son órganos de órganos por su influencia vital, así la caridad tiene su situación y dimensión en el organismo teológico de las virtudes, pero es virtud de virtudes por cuanto las vivifica divinamente a todas»[5]. Eso quiere decir Tomás cuando afirma que «la caridad es la forma, el motor y la raíz de las virtudes»[6]. No es una virtud ética sino teologal, pero tiene su influencia ética; más aún, es meta y sentido de toda ética cristiana.

El amor, dimensión antropológica fundamental

El amor, antes de ser una virtud teologal, es una dimensión antropológica fundamental, el primero de nuestros afectos, el motor de todos nuestros actos, elemento fundamental en toda maduración humana y en el desarrollo de la personalidad. El amor es el destino del hombre, aquello por lo que el ser humano se siente realizado o fracasado. Todo lo que hacemos, en cierto modo, lo hacemos movidos por el amor[7].

La caridad es una forma de amor[8]. A propósito de la caridad, más que en otras cuestiones teológicas, bien puede decirse que la gracia supone la naturaleza y la perfecciona[9]. La caridad cristiana refuerza y reorienta una capacidad y una tendencia previa del ser humano. Se comprende así que, según Sto. Tomás, las virtudes teologales se insertan en las potencias del ser humano, reformando tales potencias y elevándolas hasta la participación de la naturaleza divina[10]. Por tanto, la correcta comprensión de la virtud teologal supone una determinada antropología del amor. Los presupuestos filosóficos de Sto. Tomás le llevan a analizar la realidad afectiva en términos ontológicos: el amor inaugura una relación en el plano del bien; el amor es un apetito que se siente atraído por un objeto, por algo que capta como bueno para él, susceptible de perfeccionarle, de colmarle. Esta metafísica del amor, que Tomás desarrolla explícitamente en la *Suma de Teología* (1-2, cuestiones 26-28, sobre todo la 27), está implícita en la cuestión discutida a la que estas páginas introducen.

---

[5] MARCELIANO LLAMERA, «Introducción al tratado de la caridad» en *Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino* (BAC, Madrid 1949) t.VII 645.

[6] *De Carit.* a.3; cf. *Suma* 2-2 q.23 a.8.

[7] «Todo agente obra por algún fin. Ahora bien, el fin es para cada uno el bien deseado y amado. Luego es evidente que todo agente, cualquiera que sea, ejecuta todas sus acciones por amor» (TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología* 1-2 q.28 a.6).

[8] *Suma* 2-2 q.23 a.1.

[9] *Suma* 1 q.2 a.2 ad 1; 1 q.1 a.8 ad 2; *De verit.* q.14 a.9 ad 8.

[10] Cf. Cuestión sobre la fe a.4 sed c. 4. Véase nuestra nota 111 a este artículo en este mismo volumen. En línea similar se expresa el *Catecismo de la Iglesia Católica* n.1812.

Situación del tema cuando Sto. Tomás lo aborda

La principalidad del amor, como actitud humana y culmen de la vida cristiana, así como su presencia en prácticamente cada página del Nuevo Testamento, explica lo mucho que se ha escrito sobre el amor humano y la caridad cristiana antes, durante y después de Sto. Tomás. Si el inventario de lo escrito sobre la esperanza antes de Sto. Tomás es reducido, no ocurre lo mismo con lo escrito sobre las otras dos virtudes teologales, con una ventaja quizás de la caridad sobre la fe, pues en lo referente a la caridad habían escrito los pensadores cristianos, pero existía también una reflexión filosófica elaborada sobre el amor.

Sobre el amor habló hermosamente Platón a lo largo de su obra, sobre todo en el *Lisis,* el *Fedro* y el *Banquete.* También sobre el amor escribieron Celantes, Teofrasto, Epicuro y Plutarco. Disertó elegantemente sobre la amistad Tulio Cicerón, en su *De amicitia*, libro que inspiró a los autores del siglo XII. Aquí interesa destacar la obra de Aristóteles, el verdadero creador de la filosofía de la amistad, que influye decisivamente en Sto. Tomás. De la amistad trata ampliamente Aristóteles a lo largo de dos libros de la *Ética a Nicómaco*, el 8 y el 9, que Tomás de Aquino comentará. La enseñanza aristotélica sobre la amistad se encuentra también en la *Ética a Eudemo*, libro VII; en la *Magna Moral*, libro II, en la *Política*, libro VII, cap. 6 y en la *Retórica*, libro II, cap. 4. Después de Sto. Tomás se han escrito muchos libros sobre el amor. A modo de ejemplo nos complace citar a Raimundo Lulio, con su *Llibre de amic e amat*; y Arnaldo de Vilanova, *De amore heroico.*

De los filósofos pasemos a los Santos Padres, sobre todo los más citados por Sto. Tomás. Entre los griegos está San Juan Crisóstomo, *De perfecta caritate*, y el opúsculo *De caritate.* Entre los Padres latinos sobresale San Agustín, quien decía de sí mismo: «hermanos, yo no me canso de hablar de la caridad en nombre de Cristo»[11]. Sobre la amistad habla principalmente en el cuarto libro de las *Confesiones* (cap. 6-14); sobre la caridad, en los *Sermones* 349 y 350; sobre el amor, entre otros muchos lugares en *De civitate Dei*, libro 14, cap. 7. Juan Casiano merece también mencionarse por sus *Institutiones Coenobiorum*, libro II, cap. 15 y, sobre todo por sus *Colaciones* (col. 16), donde habla de la amistad.

Finalmente citamos algunos teólogos anteriores o contemporáneos de Sto. Tomás, que él conoce o que han podido influir en él: Pascasio Radberto, *De fide, spe et caritate*; San Bernardo, *De Deo diligendo*; Hugo de San Víctor, *Tractatus de fide, spe et caritate* y *Liber de laude caritatis*; Ricardo de San Víctor, *Tractatus de laudibus caritatis*; Pedro Lombardo, *I Sententiarum*, d. 17 y *III Sententiarum*, d. 27-32; San Buenaventura y sus comentarios a los libros citados de Pedro Lombardo. Para acabar esta lista no exhaustiva, pero significativa, recordemos a San Alberto Magno, con sus comentarios a los libros 8 y 9 de la Ética de Aristóteles y a las Sentencias del Maestro Lombardo.

---

[11] *In Epistolam I Joannis* tr.9 n.11.

La caridad en los escritos de Sto. Tomás

Tomás de Aquino habla con una cierta amplitud de la caridad en los siguientes escritos: *In VIII et IX Ethicorum; De perfectione vitae spiritualis; De duobus praeceptis caritatis et decem Legis praeceptis; In Librum Dionyssi de Divinis nominibus*, cap. 4 y 11; *In Evangelium secundum Joannem, In Evangelium secundum Matthaeum, In Epistolas S. Pauli, In I Sententiarum*, d. 17; *In III Sententiarum*, d. 27-32; *Quaestio disputata De Caritate; Summa Theologiae* 1-2, q. 26-28; 2-2, q. 23-46.

En orden a situar y comprender mejor la cuestión disputada sobre la Caridad, importa notar varias cosas sobre algunos de estos escritos. Ya en el comentario del joven Tomás a los *Libros de las Sentencias* de Pedro Lombardo (1254-56) se distancia claramente de la doctrina del Maestro, según la cual la caridad se identificaría con el Espíritu Santo, postura que se mantendrá a lo largo de toda su obra, y, por supuesto, en la cuestión discutida sobre la Caridad, desde el mismo comienzo de la cuestión, en el artículo 1°. «Afirmaba esto por la excelencia de la caridad», dice en elogio del Maestro, pero oponiéndose a él[12]. Más adelante, al tratar de los grandes temas que aparecen en la cuestión discutida que introducimos, volveremos sobre la importancia de este asunto.

En el *Comentario a las Sentencias* encontramos dos grandes temas, que en la *Suma* encontrarán su desarrollo definitivo y que están ausentes, al menos de forma explícita, de la cuestión disputada, a saber: la tesis de que la caridad es una forma de amistad con *Dios (In Sent. III* d.27 q.2 a.1) y el análisis de la metafísica del amor (*In Sent. III* d.27 q.1). Sobre la metafísica del amor ya hemos dicho algo más arriba. Importa ahora detenernos en la importante tesis de la caridad como amistad para que el lector pueda tener una visión completa de la perspectiva tomista sobre la caridad, ya que este aspecto está desgraciadamente ausente en la cuestión discutida sobre la caridad y, sin embargo, es fundamental tanto en sí mismo como para la mejor comprensión de las diferentes perspectivas de la caridad.

La comprensión de la caridad como amistad la encontramos en el cuarto evangelio, que la propone como una relación de intimidad entre el creyente y Jesús, que prolonga esta intimidad hasta la unión con el Padre. Citando explícitamente Jn 15,15 y teniendo en cuenta la noción aristotélica de amistad, Sto. Tomás elabora su teología de la caridad como amistad[13]. Sto. Tomás expresa su sentido de la analogía, su respeto de la trascendencia divina, añadiendo siempre una restricción a su enunciado: «caritas amicitia *quaedam* est hominis ad Deum». Esta restricción (un cierto tipo de amistad = quaedam) expresa que la reciprocidad de la amistad deriva de la sola iniciativa divina. Por otra parte, Sto. Tomás está convencido de que la igualdad que supone o a la que tiende la amistad («la amistad consiste en una cierta igualdad, según el Filósofo»[14]) no puede aplicarse cuando se trata de la amistad del hombre con Dios[15].

---

[12] *Suma* 2-2 q.23 a.2; cf. 1-2 q.110 a.1.
[13] *Suma* 2-2 q.23 a.1.
[14] *De carit.* a.2 obi.15.
[15] Dios siempre ama más y ama primero (cf. *Suma* 2-2 q.27 a.5).

La caridad como amistad del hombre con Dios está implícita en la cuestión *De Caritate*[16] (de la que enseguida nos ocupamos). Es un presupuesto indispensable para comprender un aspecto esencial de la caridad según Sto. Tomás: el amar a Dios «por sí mismo» (del que se trata en los artículos 2 y 4). Además, la caridad como amistad ilumina mejor otra de las tesis de Tomás en esta cuestión, la imperfección de la caridad en este mundo, a la que dedica dos artículos (el 10 y el 11).

La cuestión discutida sobre la caridad

La cuestión *De caritate* fue elaborada durante los mismos años en que escribía la segunda parte de la *Suma* (1269-72). Contiene sólo trece artículos frente a los 134 de la *Suma*, pero se trata de los fundamentales y, lo que es más importante, en ellos desarrolla los temas de forma exhaustiva, proponiéndose a veces hasta 24 dificultades (por ejemplo en los artículos 1 y 12, en este último además con cuatro *sed contra*). Alguna de estas objeciones y su respuesta correspondiente, se convierten en la *Suma* en un artículo separado (por poner un ejemplo: *De caritate* a.7, obi.9 y ad 9 = *Suma* 2-2 q.25 a.10; *De caritate* a.10 ad 5 = *Suma* 2-2 q.27 a.5). Y también: un artículo de la cuestión discutida se convierte en la *Suma* en una cuestión con varios artículos (ejemplo: *De caritate* a.9 = *Suma* 2-2 q.26, con 13 artículos). Al comparar los dos textos se nota enseguida que el verdadero paralelismo hay que hacerlo entre la cuestión disputada y las cuestiones 23 a la 27 del tratado de caridad de la *Suma*. Lo que se trata en las cuestiones 28 a la 46 de la *Suma* sobre los actos, vicios y preceptos de la caridad, así como sobre el don de sabiduría, está ausente de la cuestión discutida.

Otra diferencia interesante en relación a ambos textos es que en la cuestión *De caritate* se incluye un artículo que no tiene un paralelo estricto en el tratado sobre la caridad de la *Suma*. Me refiero al a. 11, en el que el santo se pregunta si están todos obligados a tener la caridad perfecta. En este artículo afloran algunas preocupaciones por lo que se conoce como vida religiosa y en la misma se pueden encontrar algunas «perlas» (como la respuesta 6).

Fuentes

Los puntos de apoyo y de referencia que encontramos en esta cuestión son similares a los de otros escritos de Sto. Tomás sobre el mismo tema. Los autores que cita son: el Papa León, 1 vez; Próspero, 1; San Jerónimo, 2; San Ambrosio, Pedro Lombardo y Orígenes, 3 veces cada uno; San Bernardo y Dionisio, 5 veces cada uno; San Gregorio, 9 veces. A partir de ahí vienen los grandes autores a los que acude Sto. Tomás que son, naturalmente, Aristóteles, citado 41 veces; y San Agustín, con 54 citas[17].

---

[16] En el a.2 obi.8 encontramos la misma definición, con la misma restricción que en la *Suma:* «caritas est quaedam amicitia hominis ad Deum». Otras alusiones a la caridad como amistad en: a.2 obi.15; a.7 obi.9; obi.12 y ad 12.

[17] San Agustín aparece citado 9 veces en el a.1; 3 en el a.2; 2 en el a.3; 3 en el a.4; 2 en el a.5; 2 en el a.6; 3 en el a.7; 6 en el a.8; 3 en el a.9; 4 en el a.10; 4 en el a.11;

Pero como no podía ser menos, el texto bíblico es, con diferencia, el más utilizado y citado, sobre todo el Nuevo Testamento. En estos trece artículos hay 122 citas bíblicas directas. Quizás el lector moderno quede un tanto sorprendido por la manera de utilizar los textos e incluso por los textos utilizados; más aún, por los textos neotestamentarios que uno esperaría encontrar y no encuentra. En realidad la pretensión de Tomás no es comentar el texto bíblico, sino responder a una serie de cuestiones teológicas que el texto suscita. De ahí que los grandes datos escriturísticos sobre la caridad están implícitos, pero muy presentes, y es fácil adivinar qué lugares del Nuevo Testamento se corresponderían con las respuestas teológicas de Sto. Tomás. Así, por ejemplo, el a. 9 comienza de esta manera: «según la doctrina y la autoridad de la Escritura hay que subrayar sin duda de ninguna clase que Dios debe ser amado sobre todas las cosas afectiva y efectivamente». No hay ninguna referencia explícita. Pero el lector puede acudir al comentario de Sto. Tomás al evangelio de San Mateo, en su cap. XXII (lect.4), para encontrar el análisis teológico de las palabras de Jesús sobre el primero de los mandamientos: «amarás al Señor tu Dios», supuestas en el susodicho a. 9, y antes citadas en el *sed contra* del a. 2. Igualmente, es claro que otro de los grandes textos bíblicos sobre la caridad, el de 1 Cor 13, sobre el amor que da sentido a todo y sin él nada lo tiene en la vida cristiana, es el supuesto bíblico de la tesis teológica de la caridad como forma de todas las virtudes.

Sin embargo no parece que esté implícita la más importante de todas las afirmaciones bíblicas sobre el amor, la de 1 Jn sobre «Dios es amor». La respuesta es clara: este texto define a Dios mismo y no tanto a la caridad como virtud teologal. La virtud teologal se refiere al hombre y a su relación con Dios.

Algunas claves de comprensión

Para comprender mejor la vida teologal, tal como la concibe Sto. Tomás, y más en concreto esta cuestión de la caridad, pueden resultar útiles algunas claves:

1) La vida teologal y la caridad es teocéntrica: se dirige a Dios como su principal objeto. Ama a Dios por sí mismo y al prójimo en razón de Dios. Dios es el criterio y la razón de todos nuestros otros amores[18].

Si no amamos a Dios por sí mismo, o sea, deseando el bien del mismo Dios, si sólo le amamos en la medida en que puede hacernos felices, nuestro amor es aprovechado, egoísta, es un amor de concupiscencia, no es auténtico amor de caridad. ¿Qué puede significar amar a Dios por sí mismo? Buscar el bien de Dios. Dicho de otro modo: complacerse en lo que complace a Dios, o sea, hacer su voluntad, en suma, «vivir de acuerdo

---

12 en el a.12; 1 en el 13. Y Aristóteles: 2 veces en el a.1; 5 en el a.2 (más una implícita); 1 en el a.3; 6 en el a.4; 1 en el a.5; 6 en el a.6; 5 en el a.7; 3 en el a.8; 1 en el a.9; 1 en el a.11; 8 en el a.12; 2 en el 13.

[18] «De acuerdo con el modo de comportarse algunas cosas respecto de ese bien (= Dios, objeto propio de la caridad), así se comportan en lo que atañe a ser dignas de ser amadas por caridad» (*De carit.* a.7). «Todo lo que se ama por caridad se ama por la razón de que pertenece a Dios» (a.8).

con Dios»[19]. Paradójicamente, cuando uno cumple la voluntad de Dios, su mandamiento (cf. Jn 13,34; 1 Jn 3,22-24; 4,21), la voluntad de Dios se cumple: «Dios quiere que todos los hombres se salven» (1 Tim 2,3; cf. Jn 6,39), o sea, el hombre consigue la bienaventuranza divina.

Como antes he indicado, la comprensión de la caridad como amistad proyecta una luz definitiva sobre el amor a Dios por sí mismo, pues la amistad es un amor de benevolencia que quiere el bien del otro y no el propio. Pero es también un amor recíproco, mutuo, en el que cada uno de los amigos quiere el bien del otro. De ahí que Dios-amigo quiere el bien del hombre-amigo. Al quererse mutuamente, cada uno quiere el bien del otro. La amistad, paradójicamente, al buscar el bien del otro, redunda en el propio bien[20].

Resulta así que el teocentrismo (la orientación de toda la vida hacia Dios) bien entendido, es el mejor antropocentrismo. Pues la voluntad de Dios coincide con los mejores deseos del ser humano. Dios quiere que el hombre sea feliz[21]. Cuando amamos a Dios nos amamos a nosotros mismos, pues Dios es nuestro «sumo bien» sumamente deleitable[22], el objeto de la bienaventuranza[23].

Desde esta clave teocéntrica se proyecta una nueva luz sobre el amor a uno mismo y el amor al prójimo. Amar al prójimo por sí mismo es un amor natural y, por tanto, limitado; no es un amor cristiano[24]. Pero cuando nos amamos a nosotros mismos y al prójimo por caridad, o sea, por Dios, queremos para nosotros y el prójimo la bienaventuranza[25], deseamos para él y nosotros lo mejor que podemos desearnos. Y éste es el criterio del auténtico amor.

Desde Dios se comprende también el amor al enemigo: si odiamos al enemigo, en realidad estamos amando el bien que nos sustrae el enemigo, que es, en definitiva, un bien creado. Manifestamos así que algo prevalece en nosotros sobre el amor de Dios y el amor a lo de Dios, ya que todos los hombres pertenecen a Dios. Ahora bien, esto no significa que tengamos que comportarnos con el enemigo como si fuera un amigo. Amar al enemigo es desearle lo mejor y, en ocasiones, lo mejor que podemos desearle es que se convierta a Dios. Y, en todo caso, la caridad con el enemigo no nos obliga a manifestarle afecto o confianza, sino únicamente a no desearle mal, ni hacerle mal, estando dispuestos a hacerle bien «cuando amenazase una situación de necesidad»[26].

Esta clave ilumina la comprensión de los artículos 2 al 5, que se ocupan de la caridad como virtud y de su relación con las otras virtudes. La caridad es virtud porque hace bueno al hombre y hace bueno lo que el hombre hace[27]. Y es virtud máxima, porque se ordena al máximo bien,

---

[19] *De carit.* a.6.

[20] Ver las notas que sobre el amor al prójimo y el amor a Dios insertamos en sus lugares correspondientes: nota 37 del a.2; y nota 66 del a.4.

[21] «A la criatura racional le corresponde ser feliz» (*Suma* 1 q.21 a.4).

[22] Cf. *De carit.* 2 ad 16; 3; 4 ad 2 y ad 5; 5 ad 4; 7; 7 ad 10; 8 obi.9; 10; 10 obi.7; 12 ad 16, entre otros muchos lugares y dejando aparte los que se podrían citar de la *Suma.*

[23] *De Spe* 1 ad 9; cf. *De carit.* 2; 2 ad 8; 4.

[24] *De carit.* a.4.

[25] *De carit.* a.7.

[26] *De carit.* a.8. Cf. nuestra nota 115 al a.8.

[27] *De carit.* a.2; a.5 obi.4.

la bienaventuranza eterna. De modo que si el ser humano alcanza la definitiva bienaventuranza, lo ha ganado todo. Si la pierde, lo demás que haya podido alcanzar no vale gran cosa. Se comprende así que la caridad dé forma a las otras virtudes, ordenándolas al fin último[28]. Y hace eso sin anularlas ni sustituirse a ellas. Las orienta, pero las supone, como la gracia supone la naturaleza[29].

2) La vida teologal, y en concreto la caridad, es sacramental: Dios se relaciona con nosotros a través de mediaciones y en las mediaciones (no más allá de ellas o por encima de ellas) encontramos a Dios. Ya en el artículo 1 Sto. Tomás se plantea lo siguiente: si por la caridad amamos con el mismo amor de Dios y este amor divino es el Espíritu Santo que nos ha sido dado (aunque Tomás se refiera a Pedro Lombardo, bien pudiera haber citado Rom 5,5), resulta que al amar no es propiamente el hombre el que ama, sino Dios en él. Queda así suprimida la libertad y la autonomía del ser humano. Y su acto no puede ser meritorio. Pero esto no es así. Dios, al infundir su Espíritu, no se sustituye a nosotros. No es que la sustancia de Dios ocupe el lugar de nuestra sustancia; es la comunicación de un dinamismo, de una facultad de actuar. Nosotros somos quienes obramos y quienes amamos[30]. Que esto ocurra «en virtud del Espíritu» (Rom 8,14-15), no impide que seamos nosotros. La presencia de Dios en el hombre es sacramental. Así, la caridad divina es como una energía[31], un impulso[32], que se convierte en un principio interior que nos hace obrar espontáneamente, pero no anula nuestra personalidad, puesto que el ser humano podría obrar en otro sentido[33].

La clave sacramental ayuda a comprender dos aspectos importantes de la teología de la caridad, según Tomás. Por una parte el amor al prójimo. Lo que debemos amar en el prójimo es que en él esté Dios[34], afirma con rotundidad Sto. Tomás. Eso significa que Dios está presente en el prójimo. Y si es así, la manera de encontrarnos con Dios en este mundo es amando al prójimo. Más aún, en la medida en que todo lo creado puede poseer la bienaventuranza (recuérdese lo que dice Rom 8,19ss sobre la ansiosa espera de la creación) «todas las criaturas son para el hombre camino para tender hacia la bienaventuranza»[35]. Por otra parte, esta clave ayuda a comprender el «ser» de la caridad y su relación con las otras virtudes. La caridad no existe como una «cosa», como un «algo» aparte, separado y delimitable[36]. Su «ser» es ser causa, motor, impulso, forma, fin,

---

[28] *De carit.* a.3. Puede completarse lo de que la caridad es forma de todas las virtudes con lo que en nuestras Introducciones a la *Cuestión sobre la fe* y a la *Cuestión sobre la esperanza* hemos dicho.

[29] *De carit.* a.5.

[30] Cf. YVES M.-J. CONGAR, *El Espíritu Santo* (Herder, Barcelona 1983) 58-59, 342-343; problema similar se plantea a propósito de la gracia. Al respecto ver: MARTÍN GELABERT, *Jesús, revelación del misterio del hombre* (San Esteban-Edibesa, Salamanca-Madrid 1999) 223-225.

[31] *De carit.* a.1 cuerpo, al final.

[32] *De carit.* a.1 ad 1.

[33] *De carit.* a.6, 12 y 13: la caridad puede perderse una vez conseguida por un acto libre del hombre.

[34] *De carit.* a.4.

[35] *De carit.* a.7.

[36] *De carit.* a.4 obi.9: la caridad no es un cuerpo; a.7 obi.17: la caridad no es algo material, sino espiritual.

sentido. Por eso no existe separada, por sí misma, sino «en» las demás virtudes, existe en y a través de otra realidad[37], es como «lo medicinal respecto a los jugos de yerbas y lo militar respecto a lo ecuestre»[38], o «el calor respecto de la calefacción»[39]. «Por la caridad nos configuramos con Dios en el amar»[40], amamos como ama Dios, o sea, con su amor.

3) Finalmente, una tercera e importante clave para entender la vida teologal según Sto. Tomás, y en concreto esta cuestión sobre la caridad, es la «imperfección» de lo teologal en este mundo, cosa que resulta a la vez consoladora y estimulante. Se evitan así falsos perfeccionismos, que sólo crean decepción, al no lograrse nunca. Y se evitan también falsas satisfacciones y paradas, pues con la caridad no se acaba nunca: «la caridad no tiene límite en su crecimiento... No se puede señalar término al crecimiento de la caridad en esta vida»[41].

Ya al tratar de la gracia, fuente de toda la vida teologal, de la que manan las tres virtudes, nota Sto. Tomás: «el alma participa de la bondad divina de manera imperfecta»[42]. Sto. Tomás tuvo un sentido muy vivo del carácter teologal de la caridad, de la fe y de la esperanza, pero también fue consciente de la imperfección del ejercicio que podemos hacer de ellas, precisamente por ser virtudes ejercidas por un ser creado. La vida teologal, la respuesta del ser humano al don de Dios, nunca está a la altura de lo que Dios da. Dios siempre ama más y ama primero.

La razón fundamental de la imperfección de la caridad en esta vida está en la limitación del ser humano: «ninguna caridad creada, por ser finita, puede ser absolutamente perfecta». Más aún: incluso en esta vida el ser humano no logra amar nunca a Dios con toda su capacidad (ya de por sí limitada), pues, por decirlo de algún modo, además de ocuparse de Dios, tiene otros asuntos necesarios y legítimos de los que ocuparse, precisamente para poder ocuparse también de Dios, como son las cosas necesarias para conservar la vida presente[43]. ¿No cabría aquí aplicar esto que dice San Pablo: «llevamos este tesoro en recipientes de barro» (2 Cor 4,7)?

Precisamente porque la caridad es imperfecta, sometida a las condiciones de fragilidad de esta vida, es por lo que desgraciadamente se puede perder[44]. En el cielo no se podrá perder, pues «ningún hombre puede apartarse voluntariamente de la bienaventuranza, ya que, de un modo natural y necesario, el hombre busca la bienaventuranza, y huye de la miseria. Por eso, nadie que haya visto a Dios en su esencia puede apartarse de Él voluntariamente, en lo cual consiste el pecado. Y así cuantos han visto la esencia divina se reafirman de tal manera en el

---

[37] *De carit.* a.3 ad 8.
[38] *De carit.* a.5.
[39] *De carit.* a.7 ad 17.
[40] *De carit.* a.7 obi.2.
[41] TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología* 2-2 q.24 a.7; cf. *De carit.* 10 sed contra 3 y su respuesta correspondiente.
[42] *Suma* 1-2 q.110 a.2 ad 2.
[43] *De carit.* a.10; además de este artículo, expresamente consagrado a este tema, a lo largo de la cuestión las alusiones a la imperfección de la caridad abundan: véase a.11 (complementario del 10); y también a.1 ad 20; a.6 ad 11; a.7 ad 7. Cf. nuestra nota 147 del a.10.
[44] *De carit.* a.12.

amor de Dios, que no pueden ya pecar nunca»[45]. «Pero ahora nuestra alma no ve la misma esencia de la bondad divina, sino algún efecto de la misma, que puede parecer bueno y malo de acuerdo con diversas consideraciones; como el bien espiritual les parece a algunos malo, en cuanto es contrario al deleite carnal, en cuya concupiscencia están asentados»[46].

En definitiva, si la fe y la esperanza encuentran en la caridad su forma y culminación, no es menos cierto que, en este mundo, la caridad se vive bajo el régimen de la fe y de la esperanza. La caridad en este mundo vive de la fe, en la esperanza de que la fe desaparezca para dar paso al pleno encuentro de la visión y, por tanto, del amor imperecedero.

Nuestra edición

Esta cuestión disputada sobre la caridad es la primera vez que se traduce al español pero sí existe traducción francesa e inglesa. En las ediciones de obras completas de Santo Tomás apareció siempre incluida en un grupo de cuestiones disputadas que se llamaba *De virtutibus.* Su redacción es contemporánea a la parte de la moral especial de la Suma de Teología en la *Secunda Secundae,* donde existe un largo tratado de cuestiones sobre la caridad. Con frecuencia los lectores y estudiosos se contentaban con estudiar el tratado de la Suma y atendían muy poco a esta cuestión disputada, que es un notable tratado no sólo por su extensión sino por la misma novedad y profundidad de lo que en él se enseña.

Como texto latino hemos reproducido el de la edición Marietti. Su edición de las Cuestiones Disputadas es todavía el más socorrido y asequible en aquellas cuestiones que todavía no han visto la luz en la edición Leonina. Las citas las hemos controlado todas, pero en alguna de ellas no hemos dado con la referencia. Sucede que las referencias de la edición Marietti contienen abundantes errores que se han ido transmitiendo en las ediciones y que no se revisaban al hacer nueva edición. Las citas de Aristóteles tienen una dificultad añadida, y es que hacen referencia a división del texto o del comentario tomasiano que ya no se recoge en las ediciones modernas. En las citas de los autores cristianos hemos dado la referencia a la Patrología de Migne, que no tiene la edición Marietti, y en las citas de Aristóteles la referencia al texto griego de Bekker con su capítulo, omitiendo el capítulo de la edición de Didot que crea muchas confusiones al no coincidir con el de Bekker. En las citas de San Agustín ofrecemos también la referencia a la edición bilingüe de la Biblioteca de Autores Cristianos.

La traducción se hace primando las reglas de fidelidad textual sobre las de la belleza literaria. No olvidemos que estos escritos son escritos académicos y de gran precisión como corresponde a los escritos escolásticos. En la traducción hemos resaltado las divisiones y las palabras de singular relevancia poniéndolas en cursiva para fijar mejor la atención del lector. Es lo que hicieron los editores del texto de la Marietti y que nosotros no reproducimos en el original latino por respetar el formato de las ediciones clásicas.

---

[45] TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología* 1 q.94 a.1.
[46] TOMÁS DE AQUINO, *De carit.* a.12 al final.

CUESTIÓN SOBRE LA CARIDAD

1. ¿La caridad es algo creado en el alma, o es el propio Espíritu Santo?
2. ¿La caridad es virtud?
3. ¿La caridad es forma de las virtudes?
4. ¿La caridad es virtud única?
5. ¿La caridad es una virtud especial?
6. ¿La caridad puede coexistir con el pecado mortal?
7. ¿La naturaleza racional es el objeto amable de la caridad?
8. ¿Amar a los enemigos pertenece a la perfección de consejo?
9. ¿Existe algún orden en la caridad?
10. ¿Es posible que la caridad sea perfecta en esta vida?
11. ¿Están todos obligados a la caridad perfecta?
12. ¿Puede perderse la caridad una vez conseguida?
13. ¿Se pierde la caridad por un solo acto de pecado mortal?

ARTÍCULO 1

¿La caridad es algo creado en el alma, o es el propio Espíritu Santo?[1]

ARGUMENTOS por los que parece que no.

1. Como dice Agustín, así como el alma es la vida del cuerpo, así Dios es la vida del alma[2]. Pero el alma es la vida del cuerpo sin inter-

QUAESTIO DE CARITATE

1. **Quaestio est de caritate.** Et primo enim quaeritur, utrum caritas sit aliquid creatum in anima, vel sit ipse Spiritus Sanctus.
2. Secundo utrum caritas sit virtus.
3. Tertio utrum caritas sit forma virtutum.
4. Quarto utrum caritas sit una virtus.
5. Quinto utrum caritas sit virtus specialis.
6. Sexto utrum caritas possit esse cum peccato mortali.
7. Septimo utrum obiectum diligibile ex caritate sit rationalis natura.
8. Octavo utrum diligere inimicos sit de perfectione consilii.
9. Nono utrum ordo aliquis sit in caritate.
10. Decimo utrum sit possibile caritatem esse perfectam in hac vita.
11. Undecimo utrum omnes teneantur ad perfectam caritatem.
12. Duodecimo utrum caritas semel habita possit amitti.
13. Tertiodecimo utrum per unum actum peccati mortalis caritas amittatur.

ARTICULUS PRIMUS

Et primo quaeritur utrum caritas sit aliquid creatum in anima, vel sit ipse Spiritus Sanctus.

Et videtur quod caritas non sit aliquid creatum in anima. 1. Sicut enim dicit Augustinus, sicut anima est vita corporis, ita Deus est vita animae. Sed anima est vita

[1] Lugares paralelos: *Summa* 2-2 q.23 a.2; *In Sent.* d.17 q.1 a.1.

[2] En la *Suma* emplea este mismo argumento, pero en vez de apoyarlo en Agustín lo apoya en Dt 30,20 (2-2 q.23 a.3 obi.2).

mediario. Luego Dios es la vida del alma sin intermediario. Dependiendo, pues, la vida del alma de permanecer en la caridad, porque *el que no ama, permanece en la muerte,* como se dice en 1 Jn 3,14, el hombre no está en la caridad por algo que sea intermedio entre Dios y el hombre, sino por medio del mismo Dios. Luego la caridad no es algo creado en el alma, sino Dios mismo.

2. Pero se dijo que tal semejanza se interpreta en cuanto el alma es la vida del cuerpo del hombre como motor, no en cuanto sea la vida del cuerpo como forma. —Mas en contra está que cuanto más poderoso es un agente, tanto menor disposición requiere en el paciente; un fuego intenso es suficiente para quemar también la leña menos seca. Pero Dios es un agente de poder infinito. Luego si es la vida del alma, como motor de la misma para amar, parece que no se requiera disposición alguna creada por parte de la misma alma.

3. Entre las cosas que son lo mismo, no cabe medio. Pero el alma que ama a Dios es una cosa con él, pues en 1 Cor 6,17 se dice: *El que se une a Dios, se hace un solo espíritu con él.* Luego no cabe caridad alguna creada intermedia entre el alma que ama y Dios, que es amado.

4. El amor con que amamos al prójimo es caridad. Pero el amor con que amamos al prójimo es el propio Dios, pues dice Agustín en el libro *VIII De Trinit.*[3]: *El que ama al prójimo, es consiguiente que ame al mismo amor.* Ahora bien, Dios es amor. Por consiguiente, debe amar principalmente a Dios. Luego no es algo creado sino el mismo Dios.

5. Pero se dijo que Dios es el amor con que amamos causalmente al prójimo. —Mas por el contrario, dice Agustín en el mismo sitio —declarándolo abiertamente con el testimonio de las palabras de Juan—

corporis sine medio. Ergo et Deus est vita animae sine medio. Cum igitur vita animae sit ex hoc quod est in caritate: quia qui non diligit, manet in morte, ut dicitur I Ioan. III, homo non est in caritate per aliquid quod sit medium inter Deum et hominem, sed per ipsum Deum. Caritas ergo non est aliquid creatum in anima, sed ipse Deus.

2. Sed dicebatur, quod similitudo illa attenditur quantum ad hoc quod anima est vita corporis hominis ut motor, non quantum ad hoc quod est vita corporis ut forma. —Sed contra, quanto aliquod agens est virtuosius, tanto minorem dispositionem requirit in patiente: ignis enim magnus sufficiens est etiam ligna minus desiccata comburere. Sed Deus est agens infinitae virtutis. Ergo si est vita animae, sicut movens ipsam ad diligendum; videtur quod non requiratur aliqua dispositio creata ex parte ipsius animae.

3. Praeterea, inter ea quae sunt idem, non cadit medium. Sed anima diligens Deum est idem cum Deo: quia, ut dicitur I ad Corinth. cap. VI, qui adhaeret Deo, unus spiritus est. Ergo non cadit aliqua caritas creata media inter animam diligentem et Deum dilectum.

4. Praeterea, dilectio qua diligimus proximum caritas est. Sed dilectio qua diligimus proximum, ipse Deus est; dicit enim Augustinus in VIII de Trinit.: Qui proximum diligit, consequens est ut ipsam dilectionem diligat. Deus autem dilectio est. Consequens ergo est ut praecipue Deum diligat. Ergo caritas non est aliquid creatum, sed ipse Deus.

5. Sed dicebatur, quod Deus est dilectio qua diligimus proximum causaliter. —Sed contra, Augustinus in eodem dicit, quod cum testimonio verborum Ioannis aper-

[3] C.8: ML 42,958; *Obras de San Agustín,* Biblioteca de Autores Cristianos t.V p.526 n.10 [En adelante se citará: BAC tomo y página].

que el supremo amor, con que mutuamente nos amamos, no sólo proviene de Dios sino que es también Dios. Luego Dios es la caridad no sólo causalmente sino esencialmente.

6. Dice Agustín en el libro *XV De Trinit.*[4]: *No hemos de decir que Dios no es amor, porque el amor no es una sustancia digna de nombre de Dios, sino porque es un don de Dios, como lo es la paciencia cuando se dice a Dios: Tú eres mi paciencia..., porque la recibimos de Dios... No se ha dicho: Señor, tú eres mi caridad...; sino que se ha dicho: Dios es caridad; como se ha dicho: Dios es espíritu.* Luego parece que Dios es llamado caridad no sólo causalmente sino esencialmente.

7. Conocido un efecto de Dios, no por eso es conocido el mismo Dios. Pero por el conocimiento del amor divino es conocido el mismo Dios. Dice, efectivamente, Agustín en el libro *VIII De Trinit.*[5]: *Más conoce el amor con que ama, que al hermano a quien ama. He aquí cómo puedes conocer mejor a Dios que al hermano. Abraza al Dios amor, y abraza a Dios por amor.* Luego Dios no se llama amor fraterno sólo causalmente.

8. Pero se dijo que, conocido el amor fraterno, se conoce a Dios como en su semejanza. —Mas por el contrario, el hombre según la propia sustancia de su alma fue hecho a imagen y semejanza de Dios. Pero esta semejanza está oscurecida por el pecado. Por consiguiente, para que Dios pueda ser conocido en el alma como en su semejanza, sólo se requiere que desaparezca el pecado, y no que se añada al alma algo creado.

9. Todo lo que hay en el alma es: o potencia, o pasión, o hábito, como se dice en *Ethic. III*[6]. Pero la caridad no es una *potencia* del alma, porque sería natural; ni es una *pasión,* porque no está en la potencia

te declarat, ipsam supernam dilectionem, qua nos diligimus invicem, non solum ex Deo esse, sed etiam Deum esse. Non solum ergo causaliter, sed essentialiter dilectio Deus est.

6. Praeterea, Augustinus dicit in V de Trinitate: Non dicturi sumus caritatem non propterea esse dictam Deum, quod ipsa caritas sit ipsa substantia quae Dei digna sit nomine; sed quod donum sit Dei, sicut dictum est de eo: tu es patientia mea; quia ab ipso nobis est. Non autem sic dictum est: domine, tu caritas mea; sed ita dictum est: Deus caritas est; sicut dictum est: Deus spiritus est. Videtur ergo quod Deus dicatur caritas non solum causaliter, sed essentialiter.

7. Praeterea, cognito effectu Dei, non propter hoc ipse Deus cognoscitur. Sed per cognitionem dilectionis supernae ipse Deus cognoscitur. Dicit enim Augustinus, VIII de Trinit.: Magis quis novit dilectionem qua diligit, quam fratrem quem diligit. Ecce iam potest notiorem Deum habere quam fratrem. Amplectere dilectionem, et dilectione amplectere Deum. Non igitur Deus dicitur dilectio fraterna solum per causam.

8. Sed dicebatur, quod fraterna dilectione cognita, cognoscitur Deus sicut in sua similitudine. —Sed contra, homo secundum ipsam substantiam animae factus est ad imaginem et similitudinem Dei. Sed similitudo ista obscuratur per peccatum. Ad hoc igitur quod Deus possit in anima sicut in sua similitudine cognosci, requiritur solum quod peccatum tollatur; et non quod aliquid creatum animae superaddatur.

9. Praeterea, omne quod est in anima, vel est potentia, vel passio, vel habitus, ut dicitur in III Ethic. Sed caritas non est potentia animae, quia esset naturalis; nec est passio, quia non est in potentia sensitiva, in qua sunt omnes passiones; nec est

---

[4] C.17 n.27: ML 42,1080; BAC V 892.
[5] C.8 n.12: ML 42,957; BAC V 528.
[6] C.5 (Bκ 1105b19).

sensitiva, en la que se asientan todas las pasiones; ni es *hábito,* porque el hábito es difícilmente movible; en cambio, la caridad se pierde con facilidad, porque se pierde por un solo acto de pecado mortal. Luego la caridad no es algo creado en el alma.

10. Nada creado tiene poder infinito. Pero la caridad tiene un poder infinito, porque une cosas infinitamente distantes, a saber: el alma con Dios, y merece un bien infinito. Luego la caridad no es algo creado en el alma.

11. Toda criatura es vanidad, como es manifiesto por Ecl 1,2. Pero la vanidad no se une con la verdad. Luego uniéndonos la caridad con la verdad primera, parece que la caridad no es una criatura.

12. Todo lo creado es una naturaleza, por hallarse en uno de los diez predicamentos. Por consiguiente, si la caridad es algo creado en el alma, parece que es una naturaleza. Por tanto, como merecemos por la caridad, si la caridad es algo creado, se seguiría que la naturaleza es principio para merecer, cosa que es falsa de acuerdo con la opinión de Pelagio[7].

13. El hombre, según el ser de la gracia es más próximo a Dios que según el ser de naturaleza. Pero Dios creó al hombre según el ser de naturaleza, sin medio. Luego tampoco en el ser de la gracia se sirve de un medio, a saber, la caridad creada.

14. El agente que obra sin medio es más perfecto que el agente que obra con un medio. Pero Dios es un agente perfectísimo. Por consiguiente obra sin medio. Luego no justifica al alma mediante ningún ser creado.

15. La criatura racional es más noble que las demás criaturas. Pero las demás criaturas logran su fin sin ninguna otra cosa sobreañadida. Luego la criatura racional es movida por Dios hacia su fin sin cosa creada alguna sobreañadida a ella.

habitus, quia habitus est difficile mobilis; caritas autem de facili amittitur, quia per unum actum peccati mortalis. Ergo caritas non est aliquid creatum in anima.

10. Praeterea, nullum creatum habet virtutem infinitam. Sed caritas habet virtutem infinitam, quia coniungit infinite distantia, scilicet animam Deo, et meretur bonum infinitum. Ergo caritas non est aliquid creatum in anima.

11. Praeterea, omnis creatura vanitas est, ut patet Eccle. I. Vanitas autem non coniungit veritati. Cum ergo caritas coniungat nos primae veritati, videtur quod caritas non sit creatura.

12. Praeterea, omne creatum est natura quaedam, cum sit in aliquo decem generum. Si igitur caritas est aliquid creatum in anima, videtur quod sit natura quaedam. Cum igitur caritate mereamur: si caritas est aliquid creatum, sequetur quod natura sit principium merendi; quod est erroneum secundum sententiam Pelagii.

13. Praeterea, homo secundum esse gratiae est propinquior Deo quam secundum esse naturae. Sed Deus creavit hominem secundum esse naturae sine medio. Ergo nec in esse gratiae utitur medio, scilicet caritate creata.

14. Praeterea, agens quod agit sine medio, est perfectius quam agens quod agit cum medio. Sed Deus est perfectissimum agens. Ergo agit sine medio: non ergo iustificat animam mediante aliquo creato.

15. Praeterea, creatura rationalis est nobilior aliis creaturis. Sed aliae creaturae consequuntur suum finem absque aliquo alio superaddito. Multo magis igitur creatura rationalis movetur a Deo ad suum finem absque aliquo creato ei superaddito.

---

[7] Pelagio († después del 418), monje bretón, influido por el estoicismo, a cuya doctrina se opuso con vehemencia S. Agustín. Hoy se acepta que las doctrinas de Pelagio pudieran no ser tan heréticas como pensaba Agustín. Una de las cosas que se le atribuye es que la naturaleza, por ser creada por Dios, es buena, y con sus solas fuerzas el hombre podría evitar el mal y realizar el bien. O sea, que la «naturaleza es principio de mérito», como objeta Sto. Tomás.

16. Pero se dijo que la criatura racional no es proporcionada a su fin por sus fuerzas naturales; y por tanto necesita de algo sobreañadido. —Mas por el contrario, el fin del hombre es el bien infinito. Pero nada creado es proporcionado al bien infinito. Luego aquello por lo cual se ordena el hombre a su fin, no es un bien creado en el alma.

17. Así como Dios es la luz primera, así es también el sumo bien. Pero la luz, que es Dios, está presente en el alma, porque de ella se dice en el Sal 35,10: *En tu luz veremos la luz.* Luego también el sumo bien, que es Dios, está presente en el alma. Mas es bueno aquello con lo que amamos algo. Luego aquello con lo cual amamos, es Dios.

18. Pero se dijo que el bien, que es Dios, está presente en el alma no formalmente sino realmente. —Mas por el contrario, Dios es pura forma. Luego está formalmente en las cosas en que se halla presente.

19. Nada se ama sino lo conocido, como dice Agustín en el libro *X De Trinit.*[8]. Por consiguiente, un ser es amable en la medida en que es cognoscible. Pero Dios es cognoscible por sí mismo, como el primer principio del conocimiento. Por consiguiente es amable por sí mismo. Luego no mediante una caridad creada.

20. Cada ser es amable en la medida en que es bueno. Pero Dios es bien infinito. Por consiguiente es infinitamente amable. Ahora bien, ningún amor creado es infinito. Luego como algunos que viven en la caridad le amen de acuerdo con lo amable que es, parece que la caridad con que amamos a Dios, no es algo creado.

21. Dios ama cuanto existe, como se dice en Sab 11,25. Pero no ama a las criaturas irracionales por algo sobreañadido a las mismas. Luego tampoco a las criaturas racionales. Y, de esta manera, da la impresión de que la caridad y la gracia, por las que Dios ama a los hombres, no son algo creado sobreañadido a nuestra alma.

16. Sed dicebatur, quod creatura rationalis non est proportionata ad suum finem per sua naturalia; et ideo indiget aliquo superaddito. —Sed contra, finis hominis est bonum infinitum. Sed nullum creatum est proportionatum bono infinito. Ergo id per quod homo ordinatur in suum finem, non est bonum creatum in anima.

17. Praeterea, sicut Deus est lumen primum, ita est et bonum summum. Sed lumen quod Deus est, praesens est animae; quia de eo dicitur Psal. XXXV: In lumine tuo videbimus lumen. Ergo et summum bonum, quod Deus est, praesens est animae. Sed bonum est quo aliquid diligimus. Ergo id quo diligimus, est Deus.

18. Sed dicebatur, quod bonum quod Deus est, est praesens animae non formaliter, sed effective. —Sed contra, Deus est pura forma. Ergo formaliter adest his quibus adest.

19. Praeterea, nihil diligitur nisi cognitum, ut dicit Augustinus, X de Trinitate. Ergo secundum hoc aliquid est diligibile secundum quod est cognoscibile. Sed Deus est per seipsum cognoscibilis, sicut primum principium cognoscendi. Ergo est per seipsum diligibilis: non ergo per aliquam caritatem creatam.

20. Praeterea unumquodque, secundum hoc est diligibile, secundum quod est bonum. Sed Deus est infinitum bonum. Ergo est in infinitum diligibilis. Sed nullus amor creatus est infinitus. Ergo cum aliqui qui sunt in caritate, diligant eum secundum quod diligibilis est; videtur quod dilectio qua diligimus Deum, non sit aliquid creatum.

21. Praeterea, Deus diligit omnia quae sunt, ut dicitur Sapient. XI. Sed non diligit creaturas irrationales per aliquid eis superadditum. Ergo nec creaturas rationales. Et ita videtur quod caritas et gratia propter quas homines diliguntur a Deo, non sint aliquid creatum superadditum animae nostrae.

---

[8] C.1 n.1: ML 42,971; BAC V 572.

22. Si la caridad es algo creado, es necesario que sea accidente[9]. Pero la caridad no es accidente, porque ningún accidente es de mayor dignidad que su sujeto; y la caridad es de mayor dignidad que la naturaleza. Luego la caridad no es algo creado en el alma.

23. Como dice Bernardo[10], por la misma ley amamos a Dios y al prójimo por la que se aman el Padre y el Hijo. Pero el Padre y el Hijo se aman con un amor increado. Luego nosotros amamos a Dios con un amor increado.

24. Lo que puede resucitar de la muerte, tiene una virtud infinita. Pero la caridad resucita de la muerte, pues en 1 Jn 3,14 se dice: *Sabemos que hemos sido trasladados de la muerte a la vida, porque amamos a los hermanos*. Luego la caridad tiene una virtud infinita; por consiguiente, no es algo creado.

EN CONTRA está que lo que se recibe en un sujeto, se recibe en él de acuerdo con su modo de ser. Si, pues, nosotros recibimos de Dios la caridad, es necesario que la recibamos de una manera finita de acuerdo con nuestro modo de ser. Y todo lo finito es creado. Luego la caridad en nosotros es algo creado.

SOLUCIÓN. *Hay que decir: Algunos* enseñaron que, en nosotros, la caridad con que amamos a Dios y al prójimo, no es otra cosa que el Espíritu Santo, como es claro por el Maestro en *Sent. I* d.17.

Y para tener un conocimiento más pleno de esta opinión, es preciso saber que el acto de amor con que amamos a Dios y al prójimo, enseñó el Maestro que es algo creado en nosotros, como lo son también los actos

22. Praeterea, si caritas sit aliquid creatum, oportet quod sit accidens. Sed caritas non est accidens: quia nullum accidens est dignius suo subiecto; caritas autem est dignior quam natura. Ergo caritas non est aliquid creatum in anima.

23. Praeterea, sicut Bernardus dicit, eadem lege diligimus Deum et proximum qua pater et filius se diligunt. Sed pater et filius se diligunt dilectione increata. Ergo nos diligimus Deum dilectione increata.

24. Praeterea, illud quod suscitat a morte, est infinitae virtutis. Sed caritas suscitat a morte; dicitur enim I Ioan. III: Nos scimus quoniam translati sumus de morte ad vitam, quoniam diligimus fratres. Ergo caritas est virtutis infinitae; ergo non est aliquid creatum.

SED CONTRA, omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis. Si ergo caritas recipitur in nobis a Deo, oportet quod recipiatur a nobis finite secundum modum nostrum. Omne autem finitum est creatum. Ergo caritas est aliquid creatum in nobis.

RESPONDEO. Dicendum quod quidam posuerunt, quod caritas in nobis, qua diligimus Deum et proximum, non sit aliud quam Spiritus Sanctus, ut patet per Magistrum in 17 dist. I Sent.

Et ut huius opinionis intellectus plenius habeatur, sciendum est, quod actum dilectionis quo Deum et proximum diligimus, Magister posuit quoddam creatum in nobis,

---

[9] La caridad, como la gracia creada, no puede ser una sustancia, porque si así fuera, el hombre se convertiría en Dios. Luego debe ser un accidente, de acuerdo con la filosofía y terminología aristotélica. Se comprende así el sentido de la objeción: si es accidente sería de menor dignidad que el sujeto. Véase cómo Tomás resuelve la dificultad, solución que puede completarse con lo que dice en *Summa* 2-2 q.23 a.3 ad 3.

[10] Sermo IX *De coena Domini:* ML 183,271. Cita no hallada.

y las demás virtudes. Pero establecía una diferencia entre los actos de la caridad y los actos de las otras virtudes: El Espíritu Santo mueve al alma a los actos de las otras virtudes por medio de algunos hábitos, que se llaman virtudes; mas para el acto de caridad mueve a la voluntad inmediatamente por sí mismo, sin hábito de ninguna clase, como es manifiesto por *Sent. I* d.17. Y a defender esto le impulsa la excelencia de la caridad y las palabras de Agustín, aducidas en las objeciones, y otros motivos por el estilo. Mas sería ridículo decir que el propio acto de caridad que ejercemos cuando amamos a Dios y al prójimo, es el mismo Espíritu Santo.

Pero es totalmente imposible mantener esta opinión. Pues así como las acciones naturales y los movimientos proceden de un principio intrínseco, que es la naturaleza; así también es necesario que las acciones voluntarias procedan de un principio intrínseco. Ya que, así como la inclinación natural en las cosas naturales se llama apetito natural, así en las racionales la inclinación que sigue a la aprehensión del entendimiento es acto de la voluntad.

Es posible que un ente natural sea movido a algo por un agente externo, no por un principio intrínseco, v.gr. cuando se lanza una piedra a lo alto. Pero que tal movimiento o acción, no procedente de un principio intrínseco, sea natural, resulta totalmente imposible, porque implica contradicción en sí mismo. Por lo que, al no estar bajo el poder divino la existencia simultánea de cosas contradictorias, ni Dios puede hacer que el movimiento de una piedra hacia lo alto, que no procede de un principio intrínseco, le sea natural. Puede ciertamente dar a la piedra una fuerza en virtud de la cual, como por un principio extrínseco, se mueva naturalmente hacia lo alto; pero no como si este movimiento le fuese natural, a no ser que se le diese otra naturaleza.

Y, de manera semejante, no es posible que, por una intervención divina, un movimiento del hombre interior o exterior, que proceda de

sicut et actus ceterarum virtutum; sed ponebat differentiam inter actus caritatis et actus aliarum virtutum: quod Spiritus Sanctus ad actus aliarum virtutum movet animam mediantibus quibusdam habitibus, qui virtutes dicuntur; sed ad actum dilectionis movet voluntatem immediate per seipsum absque aliquo habitu, ut patet in 17 dist. I lib. Et ad hoc ponendum movet ipsum excellentia caritatis, et verba Augustini in obiiciendo inducta, et quaedam similia. Ridiculum autem fuisset dicere, quod ipse actus dilectionis, quem experimur dum diligimus Deum et proximum, sit ipse Spiritus Sanctus.

Sed haec opinio omnino stare non potest. Sicut enim naturales actiones et motus a quodam principio intrinseco procedunt, quod est natura; ita et actiones voluntariae oportet quod a principio intrinseco procedant. Nam sicut inclinatio naturalis in rebus naturalibus appetitus naturalis nominatur, ita in rationalibus inclinatio apprehensionem intellectus sequens, actus voluntatis est. Possibile autem est quod res naturalis ab aliquo exteriori agente ad aliquid moveatur non a principio intrinseco, puta cum lapis proiicitur sursum. Sed quod talis motus vel actio non a principio intrinseco procedens, naturalis sit, hoc omnino est impossibile, quia in se contradictionem implicat. Unde, cum contradictoria esse simul non subsit divinae potentiae; nec hoc a Deo fieri potest, ut motus lapidis sursum, qui non est a principio intrinseco, sit ei naturalis. Potest quidem lapidi dare virtutem, ex qua sicut ex principio extrinseco sursum naturaliter moveatur; non autem ut motus iste sit ei naturalis, nisi ei alia natura detur. Et similiter non potest hoc divinitus fieri ut aliquis motus hominis vel interior vel exterior qui sit

un principio extrínseco, sea voluntario; por lo cual todos los actos de la voluntad se reducen, como a primera raíz, a lo que el hombre quiere naturalmente, que es el último fin. Pues las cosas que se orientan al fin, las queremos por causa de ese fin.

Por consiguiente, un acto que excede toda la facultad de la naturaleza humana, no puede ser voluntario en el hombre, a no ser que se sobreañada a la naturaleza humana algo intrínseco que perfeccione la voluntad, a fin de que tal acto proceda de un principio intrínseco.

Si, pues, el acto de caridad en el hombre no procede de un hábito interior sobreañadido a la potencia natural, sino de una moción del Espíritu Santo, se seguiría uno de estos *dos* extremos: o que el acto de caridad no es voluntario, cosa que es imposible, porque el mismo amar es un querer, o que no supere la facultad de la naturaleza, y esto es herético.

Por tanto, obviados estos inconvenientes, se sigue, *en primer lugar,* que el acto de caridad es un acto voluntario; *en segundo lugar,* dado que el acto de la voluntad pudiera proceder totalmente del exterior, como los actos de la mano o del pie, se seguiría también —si el acto de la caridad procede solamente de un principio extrínseco que mueve— que no es meritorio. Porque todo agente que no obra según su propia forma, sino en cuanto es movido por otro, es sólo un agente instrumental, como actúa el hacha movida por el artesano.

Por consiguiente, si el alma no realiza el acto de caridad mediante una forma propia, sino únicamente en cuanto es movida por un agente exterior, a saber el Espíritu Santo, se seguiría que, respecto de ese acto, se comportaría sólo como un instrumento. Luego no depende del hombre hacer o no hacer ese acto; y de esta manera no podría ser meritorio. Porque son exclusivamente meritorias aquellas cosas que, de algún modo, dependen de nosotros; y de esta manera se suprime totalmente el mérito humano, porque la raíz del mérito es el amor.

a principio extrinseco, sit voluntarius; unde omnes actus voluntatis reducuntur, sicut in primam radicem, in id quod homo naturaliter vult, quod est ultimus finis. Quae enim sunt ad finem, propter finem volumus. Actus igitur qui excedit totam facultatem naturae humanae, non potest esse homini voluntarius, nisi superaddatur naturae humanae aliquid intrinsecum voluntatem perficiens, ut talis actus a principio intrinseco proveniat.

Si igitur actus caritatis in homine non ex aliquo habitu interiori procedat naturali potentiae superaddito, sed ex motione spiritus sancti, sequetur alterum duorum: vel quod actus caritatis non sit voluntarius; quod est impossibile, quia hoc ipsum diligere est quoddam velle; aut quod non excedat facultatem naturae, et hoc est haereticum. Hoc igitur remoto, sequetur primo quidem, quod actus caritatis sit actus voluntatis; secundo, dato quod actus voluntatis possit esse totaliter ab extrinseco, sicut actus manus vel pedis, sequetur etiam, si actus caritatis est solum a principio exteriori movente, quod non sit meritorius. Omne enim agens quod non agit secundum formam propriam, sed solum secundum quod est motum ab altero, est agens instrumentaliter tantum; sicut securis agit prout est mota ab artifice. Sic igitur si anima non agit actum caritatis per aliquam formam propriam, sed solum secundum quod est mota ab exteriori agente, scilicet spiritu sancto; sequetur quod ad hunc actum se habeat sicut instrumentum tantum. Non ergo in homine est hunc actum agere vel non agere; et ita non poterit esse meritorius. Haec enim solum meritoria sunt quae in nobis aliquo modo sunt; et sic totaliter tollitur meritum humanum, cum dilectio sit radix merendi.

El *tercer* inconveniente consiste en que se seguiría que el hombre que permanece en la caridad, no estaría dispuesto ni haría tal acto con gusto. Porque los actos de las virtudes nos resultan deleitables en cuanto los hábitos son conformes con ellos, y nos inclinamos hacia ellos a modo de inclinación natural. Y, sin embargo, el acto de caridad es sumamente deleitable y sumamente expedito para el que vive en caridad; y por medio del mismo, todo lo que hacemos o padecemos se hace deleitable. Queda, pues, que es necesaria la existencia de un hábito creado de la caridad en nosotros, que sea el principio formal del acto de amor.

Sin embargo, esto no impide que el Espíritu Santo, que es la caridad increada, se encuentre en el hombre que posee la caridad creada, moviendo al alma al acto de amor, como mueve Dios a todos los seres a sus acciones, a las que, no obstante, se inclinan por sus propias formas. Y de aquí se sigue que dispone todo suavemente, porque a todos los seres les otorga las formas y las energías que les inclinan hacia aquello a lo que él mismo mueve para que tiendan a ello sin violencia, sino como espontáneamente [11].

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. Dios es la vida del alma a modo de impulso, y no a modo de principio formal.

2. Aunque pertenezca a la eficacia del que mueve no preexigir una disposición en el sujeto, sin embargo demuestra su eficacia si imprime una fuerte disposición en el que padece o es movido. El fuego intenso

Tertium inconveniens est, quia sequeretur quod homo qui est in caritate, ad actum caritatis non sit promptus, neque ipsum delectabiliter agat. Ex hoc enim actus virtutum sunt nobis delectabiles, quod secundum habitus conformamur ad illos, et inclinamur in illos per modum inclinationis naturalis. Et tamen actus caritatis est maxime delectabilis et maxime promptus existenti in caritate; et per eumdem omnia quae agimus vel patimur, delectabilia redduntur. Relinquitur igitur quod oporteat esse quemdam habitum caritatis in nobis creatum, qui sit formale principium actus dilectionis. Nec tamen per hoc excluditur quin Spiritus Sanctus, qui est caritas increata, sit in homine caritatem creatam habente, movens animam ad actum dilectionis, sicut Deus movet omnia ad suas actiones, ad quas tamen inclinantur ex propriis formis. Et inde est quod omnia disponit suaviter, quia omnibus dat formas et virtutes inclinantes in id ad quod ipse movet, ut in illud tendant non coacte, sed quasi sponte.

1. Ad primum ergo dicendum quod Deus est vita animae per modum moventis, et non per modum formalis principii.

2. Ad secundum dicendum quod licet ad efficaciam moventis pertineat ut dispositionem non praeexigat in subiecto; tamen efficaciam eius demonstrat, si dispositionem fortem imprimat in passo vel moto. Fortis enim ignis non solum formam substantialem,

[11] Cuando se dice que la caridad es algo creado se trata de salvar el carácter de sujeto del ser humano. Esto no quiere decir que este amor nuestro pueda considerarse independientemente de su fuente que es el amor de Dios. Todo lo contrario: el amor de Dios es el principio de la transformación del hombre; el hombre ama con el mismo amor de Dios, pero es el hombre el que ama. Se trata del mismo hombre, pero transformado, renovado. Dios es sujeto soberano y nosotros somos sujetos verdaderos de una vida y actos que son nuestros. Recuérdese lo que al respecto hemos dicho en la Introducción sobre la clave sacramental de la caridad. Problema similar es el de la relación de la gracia increada y la creada (*Summa* 1-2 q.110 a.2). Ayudan a aclarar esta problemática: MARTÍN GELABERT, *Jesús, revelación del misterio del hombre* (San Esteban-Edibesa, Salamanca-Madrid 1999) 223-225; J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *El don de Dios* (Sal Terrae, Santander 1991) 349-350; L. F. LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia* (BAC, Madrid 1993) 167-168.

inyecta no sólo la forma substancial sino también una fuerte disposición. Por lo cual es más fuerte el agente que impulsa a obrar de tal modo que inserta también la forma por la cual obra, que el estimulante que mueve a obrar de tal modo que, sin embargo, no imprime forma alguna. De donde, siendo el Espíritu Santo un estimulante poderosísimo, mueve de tal manera a amar, que incluso hace aparecer el hábito de la caridad[12].

3. Cuando se dice que *el que se une a Dios, se hace un solo espíritu con él* (1 Cor 6,17), no se designa la unidad substancial, sino la unidad afectiva, que media entre el amante y el amado. En virtud de tal unión, el hábito de la caridad se comporta más como principio de amor que como medio entre el amante y el amado, porque el acto de amor va directamente a Dios como al amado, no, en cambio, inmediatamente al hábito de la caridad.

4. Aunque el amor con que amamos al prójimo sea Dios, no se excluye, sin embargo, que, además de este amor increado, haya también en nosotros un amor creado, con el que amamos formalmente, como se ha dicho.

5. Dios no se llama amor o caridad sólo causalmente, como se llama esperanza o paciencia sólo causalmente, sino también esencialmente. Sin embargo, no se excluye que, además de ese amor que es esencialmente Dios, haya en nosotros también un amor creado.

6. Queda resuelto con la respuesta anterior.

7. La autoridad aducida encierra la misma dificultad, se ponga en nosotros el hábito creado de la caridad, o no se ponga. Pues cuando Agustín dice que quien ama al prójimo, conoce más el amor con que ama que al prójimo a quien ama, parece entenderlo del mismo acto del amor.

sed et fortem dispositionem inducit. Unde fortius est agens quod sic ad agendum movet, quod etiam formam imprimit per quam agat, quam id movens quod sic movet ad agendum, ut tamen nullam imprimat formam. Unde cum Spiritus Sanctus sit virtuosissimum movens; sic movet ad diligendum, quod etiam habitum caritatis inducit.

3. Ad tertium dicendum quod cum dicitur, qui adhaeret Deo, unus spiritus est; non designatur unitas substantiae; sed unitas affectus, quae est inter amantem et amatum. In qua quidem unione habitus caritatis magis se habet ut principium amationis quam ut medium inter amantem et amatum; nam actus dilectionis immediate transit in Deum ut in amatum, non autem immediate in habitum caritatis.

4. Ad quartum dicendum quod licet dilectio qua diligimus proximum, sit Deus; non tamen excluditur quin praeter hanc dilectionem increatam, sit etiam in nobis dilectio creata, qua formaliter amamus, ut dictum est.

5. Ad quintum dicendum quod Deus non solum causaliter dicitur dilectio vel caritas, sicut causaliter tantum dicitur spes vel patientia; sed etiam essentialiter. Non tamen excluditur quin praeter illam dilectionem quae essentialiter Deus est, sit etiam in nobis dilectio creata.

6. Et per hoc etiam patet solutio ad sextum.

7. Ad septimum dicendum quod auctoritas illa eamdem difficultatem habet, sive ponatur creatus habitus caritatis in nobis, sive non. Cum enim dicit Augustinus, quod qui diligit proximum, magis cognoscit dilectionem qua diligit, quam proximum quem diligit, intelligere videtur de ipso actu dilectionis. Quem quidem actum nullus ponit

[12] Dios no sólo mueve o empuja a hacer el bien, sino que crea la bondad en la criatura y por esta bondad la criatura obra el bien. El amor de Dios no es un mero impulso externo; es transformador y creador de valores (cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa* 1 q.20 a.2).

Acto que nadie defiende que sea algo increado; por lo cual no puede sacarse la conclusión de que el amor, entendido así, sea Dios; sino que en el hecho de percibir en nosotros un acto de amor, sentimos en nosotros mismos una cierta participación de Dios, porque el mismo Dios es amor; no que él sea el mismo acto de amor que percibimos.

8. La criatura cuanto más se perfecciona, más se acerca a la semejanza con Dios[13]. Por lo cual, aunque cualquier criatura tenga una semejanza con Dios por existir y por ser buena; sin embargo, la criatura racional añade un nuevo motivo de semejanza por ser intelectiva; y todavía otro, por haber sido creada; y de esta manera en el acto de caridad Dios es percibido más claramente como en una semejanza más próxima.

9. La caridad es un hábito; y difícilmente movible; por lo cual el que tiene la caridad no se inclina fácilmente a pecar, aunque la caridad se pierda por el pecado.

10. La caridad une con el bien infinito, no efectivamente sino formalmente; por lo que la virtud infinita no compete a la caridad sino al Autor de la caridad. Competiría a la caridad una virtud infinita, en caso de que el hombre se ordenase infinitamente[14], por medio de la caridad, a un bien infinito, lo cual es claramente falso. El modo sigue a la forma del ente.

11. La criatura es vanidad en cuanto procede de la nada, no en cuanto es semejanza de Dios. Y de esto proviene el que la caridad creada sea una con la Verdad primera.

12. La herejía pelagiana defiende que los principios naturales del hombre son suficientes para merecer la vida eterna. Pero no es herético

esse aliquid increatum; unde ex hoc concludi non potest quod ipsa dilectio sic nota, sit Deus; sed quod in hoc quod percipimus actum dilectionis in nobis, sentimus in nobis ipsis quamdam Dei participationem, quia ipse Deus dilectio est; non quod sit ipse actus dilectionis quem percipimus.

8. Ad octavum dicendum quod creatura secundum quod magis perficitur, magis ad similitudinem Dei accedit. Unde, licet quaelibet creatura habeat quamdam Dei similitudinem in eo quod est et bona est; creatura tamen rationalis superaddit aliquam rationem similitudinis in eo quod intellectualis est; et adhuc aliam in hoc quod facta est: et sic in actu caritatis expressius percipitur Deus sicut in propinquiori similitudine.

9. Ad nonum dicendum quod caritas habitus est; et difficile mobilis; quia non de facili, qui habet caritatem, inclinatur ad peccandum; licet ex peccato caritas amittatur.

10. Ad decimum dicendum quod caritas coniungit bono infinito, non effective, sed formaliter; unde virtus infinita non competit caritati, sed caritatis auctori. Competeret autem caritati virtus infinita, si homo ad infinitum bonum per caritatem infinite ordinaretur: quod patet esse falsum. Modus enim sequitur formam rei.

11. Ad undecimum dicendum quod creatura est vanitas in quantum est ex nihilo, non autem in quantum est similitudo Dei; et ex hac parte est quod caritas creata veritati primae coniungit.

12. Ad duodecimum dicendum quod ad haeresim pelagianam pertinet quod principia naturalia hominis sufficiant ad merendum vitam aeternam. Non est autem hoc

---

[13] De lo que se deduce que «cuanto más semejante a Dios es una criatura, tanto más claramente se ve por medio de ella a Dios» (TOMÁS DE AQUINO, *Summa* 1-2 q.111 a.2 ad 2).

[14] El ser humano ama limitadamente. Como implícitamente se supone en ad 16 y ad 20 y explícitamente se afirma en el a.10, la caridad es imperfecta en esta vida, pues se ama finitamente un bien infinito.

que, mediante algo creado, como es una naturaleza asentada en un predicamento, merezcamos. Porque es evidente que merecemos con los actos; y sin embargo, los actos, por ser criaturas, se hallan en algún género, y son una naturaleza.

13. Dios ha creado el ser natural sin medio eficiente, pero no sin medio formal. Porque a cada cosa le ha dado la forma por la cual existe. Y, de manera semejante, da el ser de la gracia por medio de una forma sobreañadida. Y, sin embargo, no es totalmente semejante, porque, como dice Agustín, en *Super Joan*[15]: *El que te creó sin ti, no te justificará sin ti.* Por consiguiente, en la justificación se requiere alguna operación del que justifica; y por eso se precisa que haya en este caso un principio activo formal, cosa que no ocurre en la creación.

14. El agente que obra por un medio es menos eficaz al actuar si se sirve de tal medio por necesidad suya. Pero Dios no se sirve así de un medio para obrar, porque no necesita del auxilio de ninguna criatura; mas se sirve de medios que obran, a fin de guardar un orden en las cosas. Pero si hablamos de un medio formal, es claro que cuanto más perfecto es el agente, tanto mejor forma implanta. Porque el agente imperfecto no implanta la forma, sino sólo una disposición; y tanto más débil cuanto más débil es aquél.

15. El hombre y las otras criaturas racionales pueden alcanzar un fin más alto que las demás criaturas; por lo que, aunque para conseguir tal fin necesiten de muchos requisitos, son, sin embargo, más perfectas; así como está mejor dispuesto el hombre que puede conseguir la salud perfecta por medio de muchas medicinas, que aquel que no puede curarse perfectamente, y por eso no necesita más que de pocas medicinas[16].

16. Por medio de la caridad creada el alma se eleva por encima de las fuerzas de la naturaleza, para ordenarse más perfectamente al fin,

haereticum, quod aliquo creato, quod est natura quaedam in aliquo praedicamento, mereamur. Manifestum est enim quod actibus meremur; et tamen actus, cum sint quaedam creata, in genere aliquo sunt, et natura quaedam sunt.

13. Ad decimumtertium dicendum quod Deus esse naturale creavit sine medio efficiente, non tamen sine medio formali. Nam unicuique dedit formam per quam esset. Et similiter dat esse gratiae per aliquam formam superadditam. Et tamen non est omnino simile; quia, ut dicit Augustinus super Ioan., qui creavit te sine te, non iustificabit te sine te. In iustificatione ergo requiritur aliqua operatio iustificantis; et ideo requiritur quod sit ibi principium activum formale: quod non habet locum in creatione.

14. Ad decimumquartum dicendum quod agens per medium est minus efficax in agendo, si utatur medio propter suam necessitatem. Sic autem non utitur Deus medio in agendo, quia nullius creaturae auxilio indiget; sed utitur mediis agentibus, ut servetur ordo in rebus. Sed si loquamur de medio formali, manifestum est quod quanto agens est perfectius, tanto magis formam inducit. Nam agens imperfectum non inducit formam, sed dispositionem tantum; et tanto debiliorem quanto est debilius.

15. Ad decimumquintum dicendum quod homo et aliae rationales creaturae consequi possunt altiorem finem quam aliae creaturae; unde, licet ad hunc finem consequendum pluribus indigeant, nihilominus perfectiores sunt: sicut homo est melius dispositus qui potest consequi perfectam sanitatem per plures medicinas, quam ille qui non potest sanari perfecte, et ideo non indiget nisi paucis medicinis.

16. Ad decimumsextum dicendum quod per caritatem creatam elevatur anima supra posse naturae, ut perfectius ordinetur ad finem, quam habeat facultas naturae;

---

[15] Sermo XV *De verbis Apostoli* (Sermo 169 n.13): ML 38,923; BAC XXIII 660s.
[16] Similar argumento en *Summa* 1-2 q.5 a.5 ad 2; q.109 a.5 ad 3.

más allá de lo que permite la facultad de la naturaleza. Pero, sin embargo, no se ordena así para conseguir perfectamente a Dios, como él mismo goza perfectamente de sí mismo. Y esto sucede porque no existe nada creado proporcionado a Dios.

17. Aunque el bien que es Dios se halle presente en el alma por sí mismo, se requiere, no obstante, un medio formal para que el alma se ordene perfectamente a él por parte de la propia alma, no por parte del mismo Dios.

18. Dios es forma subsistente por sí misma; pero no de tal manera que se una formalmente con alguien.

19. Dado que el alma conozca a Dios por sí mismo (porque de esto se ocupa otra cuestión [17]), del mismo modo es amado por sí mismo, como es conocido por sí mismo; de manera que cuando digo por sí mismo, se tome esta expresión por parte del que es amable, no por parte del que ama. Pues Dios no es amado por el alma a causa de otra cosa, sino por sí mismo; y, no obstante, el alma necesita de algún principio formal para amar perfectamente a Dios.

20. Dios no puede ser amado por nosotros tanto cuanto es amable [18]; de donde no se sigue que el amor de caridad, con el que amamos a Dios, sea infinito. Y esto se seguiría no menos del acto que del hábito; y, sin embargo, nadie puede decir que el acto de amor, con el que amamos a Dios, sea algo increado.

21. El hábito de la caridad se requiere en nosotros en cuanto amamos a Dios; cosa que no conviene a las demás criaturas, aunque todas sean amadas por Dios.

sed tamen non sic ordinatur ad consequendum Deum perfecte, sicut ipse perfecte se fruitur. Et hoc contingit ex hoc quod nihil creatum sit Deo proportionatum.

17. Ad decimumseptimum dicendum quod licet bonum quod est Deus, sit praesens animae per seipsum; tamen requiritur medium formale ad hoc, quod anima perfecte ordinetur in ipsum ex parte animae, non autem ex parte ipsius Dei.

18. Ad decimumoctavum dicendum quod Deus est forma per se subsistens; non autem ita quod formaliter alicui coniungatur.

19. Ad decimumnonum dicendum quod dato quod Deus per seipsum cognoscatur ab anima (quia hoc aliam quaestionem habet); eodem modo per seipsum diligitur, sicut per seipsum cognoscitur; ut hoc quod dico per se accipiatur ex parte diligibilis, non autem ex parte diligentis. Non enim Deus propter aliquid aliud diligitur ab anima, sed propter seipsum; et tamen anima indiget aliquo formali principio ad perfecte diligendum Deum.

20. Ad vicesimum dicendum quod Deus non potest tantum diligi a nobis quantum diligibilis est; unde non sequitur quod amor caritatis qua diligimus Deum infinitus sit. Hoc enim non minus sequeretur de actu quam de habitu; et tamen nullus dicere potest actum dilectionis, quo diligimus Deum, esse aliquid increatum.

21. Ad vicesimumprimum dicendum quod habitus caritatis requiritur in nobis in quantum diligimus Deum; quod aliis creaturis non convenit, licet omnes creaturae diligantur a Deo.

---

[17] En el arg.19 se afirma que «Dios es cognoscible por sí mismo». En la respuesta no entra en este aspecto del argumento, del que se ocupa en otros lugares, con una respuesta paradójica: Dios es evidente en sí mismo (con una evidencia ontológica), pero no lo es para nosotros (no lo es noéticamente). Al respecto: *Summa* 1 q.2 a.1; cf. *De verit.* q.2 a.2.

[18] Sobre esto, más adelante en el a.10.

22. Ningún accidente es más digno que el sujeto en cuanto al modo de ser, porque la sustancia es ser por sí misma, mientras que el accidente es ser en otro. Pero en cuanto el accidente es acto y forma de la sustancia, nada impide que el accidente sea más digno que la sustancia; pues, en este aspecto, se compara con ella como el acto con la potencia, y como la perfección con lo perfectible. Y, en este sentido, la caridad es más excelente que el alma.

23. Aunque la ley por la que amamos a Dios y al prójimo sea increada, sin embargo, aquello por lo que amamos formalmente a Dios y al prójimo, es algo creado. La ley increada es la primera medida y regla de nuestro amor.

24. La caridad resucita espiritualmente a los muertos, formal pero no efectivamente; por lo cual no es necesario que tenga un poder infinito; así como tampoco lo tuvo el alma de Lázaro, que resucitó formalmente a Lázaro, en cuanto, por su unión con el cuerpo, Lázaro fue resucitado.

Artículo 2

¿La caridad es una virtud?[19]

Argumentos por los que parece que no.

1. La virtud se ocupa de lo difícil, según el Filósofo en *VI Ethic.*[20]. Pero la caridad no se dedica a lo difícil; antes bien, como dice Agustín en *De verbis Domini*[21]: *Todo lo pesado y cruel, el amor lo hace fácil y como casi nada.* Luego la caridad no es virtud.

22. Ad vicesimumsecundum dicendum quod nullum accidens est dignius subiecto quantum ad modum essendi; quia substantia est ens per se, accidens vero ens in alio. Sed in quantum accidens est actus et forma substantiae, nihil prohibet accidens esse dignius substantia; sic enim comparatur ad ipsam ut actus ad potentiam, et perfectio ad perfectibile; et sic est caritas dignior anima.

23. Ad vicesimumtertium dicendum quod licet lex qua diligimus Deum et proximum, sit increata; tamen id quo formaliter Deum et proximum diligimus, est aliquid creatum. Lex enim increata est prima mensura et regula nostrae dilectionis.

24. Ad vicesimumquartum dicendum quod caritas resuscitat spiritualiter mortuos, formaliter, sed non effective; unde non oportet quod sit virtutis infinitae; sicut nec anima Lazari, quae formaliter Lazarum resuscitavit, in quantum, per unionem eius ad corpus, Lazarus est resuscitatus.

Articulus secundus

Secundo quaeritur utrum caritas sit virtus.

Et videtur quod non. 1. Virtus enim est circa difficile, secundum philosophum in VI Ethic. Sed caritas non est circa difficile, quinimmo, ut Augustinus dicit in lib. De verbis Domini: Omnia gravia et immania, facilia et prope nulla facit amor. Ergo caritas non est virtus.

---

[19] Lugares paralelos: *Summa* 2-2 q.23 a.3; *In Sent.* 3 d.27 q.2 a.2.

[20] Así lo interpreta Sto. Tomás, *In Ethic.* 4 lect.1 (Leonina 1.181).

[21] Sermo 70 n.3: ML 38,444; BAC X 300.

2. Pero se dijo que lo perteneciente a la virtud es difícil al principio, pero es fácil al final. —Mas en contra está que, al principio, todavía no existe la virtud. Si, pues, sólo al principio existe lo difícil, la virtud no versará acerca de lo difícil.

3. La dificultad en las virtudes proviene de la oposición; pues se hace difícil guardar la templanza a causa de las concupiscencias contrarias. Pero la caridad se centra en el sumo bien, para el que no existe nada contrario. Luego lo referente a la caridad no resulta difícil ni al final ni al principio.

4. Estimar o amar es una especie de querer. Pero el Apóstol dice en Rom 7,18: *Querer el bien, lo tengo a mi alcance*. Luego el amar está a nuestro alcance; por consiguiente, para esto no se necesita virtud alguna de la caridad.

5. En nuestra alma no existen más que el entendimiento y el apetito. Pero el entendimiento se eleva a Dios por medio de la fe, el afecto por medio de la esperanza. Luego no es necesario poner una tercera virtud de la caridad para elevar el alma hacia Dios[22].

6. Pero es obligado decir que la esperanza eleva, pero no une; por lo cual es necesaria la caridad para que una. —Mas está en contra que la esperanza, por no unir, siempre es propia del que dista; por lo que la esperanza no corresponde a los que están unidos a Dios por el gozo de la bienaventuranza. Si, pues, la caridad une, por una razón semejante no compete a los que todavía no están unidos, a saber, a quienes son viadores. Ahora bien, la virtud nos perfecciona cuando estamos de camino, porque es una disposición de lo perfecto para lo óptimo[23]. Luego la caridad no es una virtud.

2. Sed dicebatur, quod illud quod est virtutis, est difficile in principio, sed facile est in fine. —Sed contra, in principio nondum est virtus. Si igitur solum in principio sit difficile, virtus non erit circa difficile.

3. Praeterea, difficultas in virtutibus accidit ex contrarietate; inde enim fit difficile temperantiam servare propter contrarias concupiscentias. Sed caritas est circa summum bonum, cui non est aliquid contrarium. Ergo id quod est caritatis, non est difficile neque in fine neque in principio.

4. Praeterea, diligere vel amare quoddam velle est. Sed Apostolus dicit Rom. VII: Velle adiacet mihi. Ergo diligere adiacet nobis; non ergo ad hoc aliqua virtus caritatis requiritur.

5. Praeterea, in mente nostra non est nisi intellectus et appetitus. Sed intellectus elevatur in Deum per fidem, affectus per spem. Non ergo oportet ponere tertiam virtutem caritatis ad elevandum mentem in Deum.

6. Sed dicendum quod spes elevat, sed non coniungit; unde necessaria est caritas, quae coniungat. —Sed contra, spes, quia non coniungit, semper distantis est; unde illis qui per beatitudinis fruitionem coniunguntur Deo, non congruit spes. Si ergo caritas coniungit, pari ratione non competit illis qui nondum sunt coniuncti, scilicet existentibus in via. Sed virtus perficit nos in via; est enim dispositio perfecti ad optimum. Ergo caritas non est virtus.

---

[22] Si la esperanza y la caridad se insertan ambas en la voluntad del ser humano, se plantea el problema de la relación y distinción entre ellas. Una primera respuesta puede encontrarse ya en el siguiente argumento y en el siguiente artículo; también en *De Spe* 3 ad 9.

[23] En otros lugares Tomás nota que esta definición de virtud es de Aristóteles. Ver en este mismo volumen *Cuestión sobre la fe* a.3 sed c. 1 nota 90 y a.4 obi.2 nota 104.

7. La gracia nos une suficientemente con Dios. Por consiguiente no se requiere la virtud de la caridad a fin de que, por medio de ella, nos unamos a Dios.

8. La caridad es una amistad del hombre con Dios[24]. Pero la amistad del hombre con el hombre no es enumerada por los filósofos entre las virtudes políticas. Luego tampoco la caridad para con Dios debe contarse entre las virtudes teologales.

9. Ninguna pasión es virtud. El amor es una pasión. Luego no es una virtud.

10. La virtud está en el medio, según el Filósofo. Pero la caridad no está en el medio, porque en el amor de Dios no puede haber nada superfluo. Luego la caridad no es virtud.

11. La voluntad fue más corrompida por el pecado que el entendimiento, porque el pecado está en la voluntad, como dice Agustín[25]. Pero nuestro entendimiento no puede ver inmediatamente a Dios por sí mismo en el estado de vía. Por consiguiente, tampoco nuestra voluntad puede amar a Dios inmediatamente por sí mismo en el estado de vía. Ahora bien, se atribuye a la caridad amar a Dios por sí mismo. Luego la caridad no debe enumerarse entre las virtudes que nos perfeccionan durante la vía.

12. La virtud es lo último en la capacidad de una cosa, como se dice en *I De Coelo*[26]. Pero el deleite es lo último que pertenece al afecto. Luego el deleite debe ser la virtud antes que el amor.

13. Toda virtud tiene la medida debida; por lo cual dice Agustín[27] que el pecado, que se opone a la virtud, es privación de medida, de especie y de orden. Pero la caridad no tiene medida, porque,

7. Praeterea, gratia sufficienter coniungit nos Deo. Non igitur requiritur virtus caritatis ad hoc quod per ipsam Deo coniungamur.

8. Praeterea, caritas est quaedam amicitia hominis ad Deum. Sed amicitia hominis ad hominem non numeratur a philosophis inter virtutes politicas. Ergo nec caritas Dei debet numerari inter virtutes theologicas.

9. Praeterea, nulla passio est virtus. Amor est passio. Ergo non est virtus.

10. Praeterea, virtus est in medio secundum Philosophum. Sed caritas non est in medio; quia in amore Dei non potest esse aliquid superfluum. Ergo caritas non est virtus.

11. Praeterea, affectus est magis corruptus per peccatum quam intellectus; quia peccatum in voluntate est, ut Augustinus dicit. Sed intellectus noster non potest Deum videre immediate per seipsum in statu viae. Ergo nec affectus noster potest diligere Deum immediate per seipsum in statu viae. Sed diligere Deum per seipsum attribuitur caritati. Ergo caritas non debet inter virtutes quae perficiunt nos in via numerari.

12. Praeterea, virtus est ultimum de potentia rei, ut dicitur in I De caelo. Sed delectatio est ultimum quod pertinet ad affectum. Ergo magis delectatio debet esse virtus quam amor.

13. Praeterea, omnis virtus habet debitum modum; unde dicit Augustinus, quod peccatum, quod opponitur virtuti, est privatio modi, speciei et ordinis. Sed caritas non

---

[24] «Caritas est *quaedam* (= una cierta amistad) amicitia hominis ad Deum». Ver la importancia de este «quaedam» en nuestra Introducción (en el apartado: «La caridad en los escritos de Sto. Tomás»).

[25] *De duabus animabus* c.10 y 11: ML 42,103.105; BAC XXX 203.208 n.12.15.

[26] Así lo interpreta STO. TOMÁS, *In De caelo* 1 lect.25 n.249.

[27] En *De natura boni* c.3 y 4: ML 42,553; BAC III 981.983.

como dice Bernardo[28], el modo propio de la caridad es amar sin medida. Luego la caridad no es virtud.

14. Una virtud no se denomina por otra; porque todas las especies del mismo género se dividen por lo opuesto. Pero la caridad se denomina por otras virtudes, pues se dice en 1 Cor 13,4: *Es paciente, la caridad es benigna*. Luego la caridad no es virtud.

15. Según el Filósofo en *VIII Ethic.*[29], la amistad consiste en cierta igualdad. Pero entre Dios y nosotros existe la máxima desigualdad, como entre quienes distan infinitamente[30]. Luego no puede haber amistad de Dios con nosotros o de nosotros con Dios. Y así, la caridad, que alude a una amistad de esa clase, no parece que sea una virtud.

16. El amor del sumo bien es natural para nosotros. Pero nada natural es virtud, porque las virtudes no están presentes en nosotros por naturaleza, como es manifiesto por *II Ethic.*[31]. Luego el amor del sumo bien, que es la caridad, no es virtud.

17. El amor es más excelente que el temor. Pero el temor, por causa de su excelencia, no es una virtud sino un don, que es más excelente que la virtud. Luego tampoco la caridad es una virtud, sino un don.

EN CONTRA está que los preceptos de la Ley recaen en los actos de las virtudes. Pero el acto de caridad está mandado en la ley, pues en Mt 22,37 se dice que el primero y el máximo mandamiento es: *Ama al Señor tu Dios*. Luego la caridad es virtud.

habet modum; quia, sicut dicit Bernardus, modus caritatis est sine modo diligere. Ergo caritas non est virtus.

14. Praeterea, una virtus non denominatur ab alia; quia omnes species eiusdem generis ex opposito dividuntur. Sed caritas denominatur ab aliis virtutibus; dicitur enim I ad Corinth. XIII: Patiens est, benigna caritas est. Ergo caritas non est virtus.

15. Praeterea, secundum Philosophum in VIII Ethic., amicitia in quadam aequalitate consistit. Sed Dei ad nos est maxima inaequalitas, sicut infinite distantium. Ergo non potest esse amicitia Dei ad nos, vel nostri ad Deum; et ita caritas, quae huiusmodi amicitiam designat, non videtur esse virtus.

16. Praeterea, amor summi boni est nobis naturalis. Sed nullum naturale est virtus; quia virtutes non insunt nobis a natura, ut patet in II Ethic. Ergo amor summi boni, quod est caritas, non est virtus.

17. Praeterea, amor est excellentius timore. Sed timor, propter sui excellentiam, non est virtus, sed donum, quod est excellentius virtute. Ergo neque caritas est virtus, sed donum.

SED CONTRA, praecepta legis sunt de actibus virtutum. Sed actus caritatis praecipitur in lege; dicitur enim Matth. XXII quod primum et maximum mandatum est: Dilige Dominum Deum tuum. Ergo caritas est virtus.

---

[28] En *De diligendo Deo* c.1: ML 182,995ss; BAC XXIII 1374.1386. El título completo de esta obra es: *De diligendo Deo seu Tractatus ad Haimericum S.R.E. Cardinalem et Cancelarium*. La cita no es textual sino *ad sensum*.

[29] C.5 (Bk 1157b35).

[30] De ahí la restricción que Sto. Tomás hace al definir la caridad como amistad. Ver nota 24 y nuestra Introducción.

[31] C.1 (Bk 1103a18).

7. La gracia nos une suficientemente con Dios. Por consiguiente no se requiere la virtud de la caridad a fin de que, por medio de ella, nos unamos a Dios.

8. La caridad es una amistad del hombre con Dios[24]. Pero la amistad del hombre con el hombre no es enumerada por los filósofos entre las virtudes políticas. Luego tampoco la caridad para con Dios debe contarse entre las virtudes teologales.

9. Ninguna pasión es virtud. El amor es una pasión. Luego no es una virtud.

10. La virtud está en el medio, según el Filósofo. Pero la caridad no está en el medio, porque en el amor de Dios no puede haber nada superfluo. Luego la caridad no es virtud.

11. La voluntad fue más corrompida por el pecado que el entendimiento, porque el pecado está en la voluntad, como dice Agustín[25]. Pero nuestro entendimiento no puede ver inmediatamente a Dios por sí mismo en el estado de vía. Por consiguiente, tampoco nuestra voluntad puede amar a Dios inmediatamente por sí mismo en el estado de vía. Ahora bien, se atribuye a la caridad amar a Dios por sí mismo. Luego la caridad no debe enumerarse entre las virtudes que nos perfeccionan durante la vía.

12. La virtud es lo último en la capacidad de una cosa, como se dice en *I De Coelo*[26]. Pero el deleite es lo último que pertenece al afecto. Luego el deleite debe ser la virtud antes que el amor.

13. Toda virtud tiene la medida debida; por lo cual dice Agustín[27] que el pecado, que se opone a la virtud, es privación de medida, de especie y de orden. Pero la caridad no tiene medida, porque,

7. Praeterea, gratia sufficienter coniungit nos Deo. Non igitur requiritur virtus caritatis ad hoc quod per ipsam Deo coniungamur.

8. Praeterea, caritas est quaedam amicitia hominis ad Deum. Sed amicitia hominis ad hominem non numeratur a philosophis inter virtutes politicas. Ergo nec caritas Dei debet numerari inter virtutes theologicas.

9. Praeterea, nulla passio est virtus. Amor est passio. Ergo non est virtus.

10. Praeterea, virtus est in medio secundum Philosophum. Sed caritas non est in medio; quia in amore Dei non potest esse aliquid superfluum. Ergo caritas non est virtus.

11. Praeterea, affectus est magis corruptus per peccatum quam intellectus; quia peccatum in voluntate est, ut Augustinus dicit. Sed intellectus noster non potest Deum videre immediate per seipsum in statu viae. Ergo nec affectus noster potest diligere Deum immediate per seipsum in statu viae. Sed diligere Deum per seipsum attribuitur caritati. Ergo caritas non debet inter virtutes quae perficiunt nos in via numerari.

12. Praeterea, virtus est ultimum de potentia rei, ut dicitur in I De caelo. Sed delectatio est ultimum quod pertinet ad affectum. Ergo magis delectatio debet esse virtus quam amor.

13. Praeterea, omnis virtus habet debitum modum; unde dicit Augustinus, quod peccatum, quod opponitur virtuti, est privatio modi, speciei et ordinis. Sed caritas non

---

[24] «Caritas est *quaedam* (= una cierta amistad) amicitia hominis ad Deum». Ver la importancia de este «quaedam» en nuestra Introducción (en el apartado: «La caridad en los escritos de Sto. Tomás»).

[25] *De duabus animabus* c.10 y 11: ML 42,103.105; BAC XXX 203.208 n.12.15.

[26] Así lo interpreta STO. TOMÁS, *In De caelo* 1 lect.25 n.249.

[27] En *De natura boni* c.3 y 4: ML 42,553; BAC III 981.983.

como dice Bernardo[28], el modo propio de la caridad es amar sin medida. Luego la caridad no es virtud.

14. Una virtud no se denomina por otra; porque todas las especies del mismo género se dividen por lo opuesto. Pero la caridad se denomina por otras virtudes, pues se dice en 1 Cor 13,4: *Es paciente, la caridad es benigna.* Luego la caridad no es virtud.

15. Según el Filósofo en *VIII Ethic.*[29], la amistad consiste en cierta igualdad. Pero entre Dios y nosotros existe la máxima desigualdad, como entre quienes distan infinitamente[30]. Luego no puede haber amistad de Dios con nosotros o de nosotros con Dios. Y así, la caridad, que alude a una amistad de esa clase, no parece que sea una virtud.

16. El amor del sumo bien es natural para nosotros. Pero nada natural es virtud, porque las virtudes no están presentes en nosotros por naturaleza, como es manifiesto por *II Ethic.*[31]. Luego el amor del sumo bien, que es la caridad, no es virtud.

17. El amor es más excelente que el temor. Pero el temor, por causa de su excelencia, no es una virtud sino un don, que es más excelente que la virtud. Luego tampoco la caridad es una virtud, sino un don.

EN CONTRA está que los preceptos de la Ley recaen en los actos de las virtudes. Pero el acto de caridad está mandado en la ley, pues en Mt 22,37 se dice que el primero y el máximo mandamiento es: *Ama al Señor tu Dios.* Luego la caridad es virtud.

habet modum; quia, sicut dicit Bernardus, modus caritatis est sine modo diligere. Ergo caritas non est virtus.

14. Praeterea, una virtus non denominatur ab alia; quia omnes species eiusdem generis ex opposito dividuntur. Sed caritas denominatur ab aliis virtutibus; dicitur enim I ad Corinth. XIII: Patiens est, benigna caritas est. Ergo caritas non est virtus.

15. Praeterea, secundum Philosophum in VIII Ethic., amicitia in quadam aequalitate consistit. Sed Dei ad nos est maxima inaequalitas, sicut infinite distantium. Ergo non potest esse amicitia Dei ad nos, vel nostri ad Deum; et ita caritas, quae huiusmodi amicitiam designat, non videtur esse virtus.

16. Praeterea, amor summi boni est nobis naturalis. Sed nullum naturale est virtus; quia virtutes non insunt nobis a natura, ut patet in II Ethic. Ergo amor summi boni, quod est caritas, non est virtus.

17. Praeterea, amor est excellentius timore. Sed timor, propter sui excellentiam, non est virtus, sed donum, quod est excellentius virtute. Ergo neque caritas est virtus, sed donum.

SED CONTRA, praecepta legis sunt de actibus virtutum. Sed actus caritatis praecipitur in lege; dicitur enim Matth. XXII quod primum et maximum mandatum est: Dilige Dominum Deum tuum. Ergo caritas est virtus.

---

[28] En *De diligendo Deo* c.1: ML 182,995ss; BAC XXIII 1374.1386. El título completo de esta obra es: *De diligendo Deo seu Tractatus ad Haimericum S.R.E. Cardinalem et Cancelarium.* La cita no es textual sino *ad sensum.*

[29] C.5 (BK 1157b35).

[30] De ahí la restricción que Sto. Tomás hace al definir la caridad como amistad. Ver nota 24 y nuestra Introducción.

[31] C.1 (BK 1103a18).

SOLUCIÓN. *Hay que decir:* La caridad es indudablemente una virtud. Por hacer bueno la virtud a quien la posee, y por convertir en buena su obra, es manifiesto que el hombre, de acuerdo con su propia virtud, se ordena a su propio bien.

Pero es necesario considerar el bien del hombre de diversos modos, así como el hombre es considerado bajo diversos aspectos. Porque el bien propio del hombre, en cuanto hombre, es el bien de la razón, ya que la esencia del hombre es ser racional. En cambio, el bien del hombre en cuanto artista, es el bien del arte; y, de manera semejante, también en cuanto es político, su bien es el bien común de la ciudad.

Obrando, pues, la virtud con miras al bien, para la virtud de cualquiera se requiere que se comporte de tal manera que obre rectamente respecto del bien, esto es, voluntaria, pronta y deleitablemente, y también firmemente. Éstas son las condiciones de la obra virtuosa, que no pueden convenir a una operación a no ser que el que obra, ame el bien por causa del cual actúa, ya que el amor es el principio de todos los afectos voluntarios. Pues lo que se ama, se desea mientras no se tiene, produce deleite cuando se posee, y causan tristeza los obstáculos que impiden tener al amado. Asimismo, las cosas que se hacen por amor, se hacen también firme, pronta y deleitablemente. Por consiguiente, para la virtud se requiere el amor del bien en función del cual obra la virtud[32]. Porque el bien en función del cual obra la virtud que es propia del hombre en cuanto hombre, es connatural al mismo. Por lo cual, en su voluntad está naturalmente presente el amor de ese bien, que es el bien de la razón.

Pero si tomamos la virtud del hombre bajo otra consideración no natural al hombre, será necesario, para una virtud de esta clase, el amor

RESPONDEO. Dicendum quod caritas absque dubio virtus est. Cum enim virtus sit quae bonum facit habentem, et opus eius bonum reddit; manifestum est quod secundum propriam virtutem homo ordinatur ad proprium bonum.

Proprium autem bonum hominis oportet diversimode accipi, secundum quod homo diversimode accipitur. Nam proprium bonum hominis in quantum homo, est bonum rationis, eo quod homini esse est rationale esse. Bonum autem hominis secundum quod est artifex, est bonum artis; et sic etiam secundum quod est politicus, est bonum eius bonum commune civitatis. Cum ergo virtus operetur ad bonum; ad virtutem cuiuslibet requiritur quod sic se habeat quod ad bonum bene operetur, id est voluntarie et prompte et delectabiliter, et etiam firmiter: hae enim sunt conditiones operationis virtuosae, quae non possunt convenire alicui operationi, nisi operans amet bonum propter quod operatur, eo quod amor est principium omnium voluntariarum affectionum. Quod enim amatur, desideratur dum non habetur, et delectationem infert quando habetur et tristitiam ingerunt ea quae ad habendo amatum impediunt. Ea etiam quae ex amore fiunt, et firmiter et prompte et delectabiliter fiunt. Ad virtutem igitur requiritur amor boni ad quod virtus operatur. Bonum autem ad quod operatur virtus quae est hominis in quantum homo, est homini connaturale; unde voluntati eius naturaliter inest huius boni amor, quod est bonum rationis.

Sed si accipiamus virtutem hominis secundum aliquam aliam considerationem non naturalem homini, oportebit ad huiusmodi virtutem amorem illius boni, ad quod talis

---

[32] Para que haya virtud se requiere el amor del bien, no aprovecharme del bien para mí. De ahí que la virtud de la caridad ama el bien de Dios. Eso significa amar a Dios por sí mismo, al que más adelante se referirá Sto. Tomás. Una explicación de qué puede significar amar a Dios por sí mismo puede encontrarse en nuestra Introducción (en el apartado: «La cuestión discutida sobre la caridad: algunas claves de comprensión»).

de aquel bien al que se ordena tal virtud; la existencia de algo sobreañadido a la voluntad natural. Pues el artista no actúa bien a no ser que le sobrevenga el amor del bien que intenta mediante la obra de arte, por lo cual dice el Filósofo, en *VIII Polit.*[33], que para que uno sea un buen político, se requiere que ame el bien de la ciudad.

Si, pues, al hombre en cuanto es admitido a participar del bien de una ciudad, y en cuanto se hace ciudadano de esa ciudad, le corresponden ciertas virtudes para ejecutar las cosas que son propias de los ciudadanos, y para amar el bien de la ciudad, así acontece con el hombre para que sea admitido, por medio de la gracia divina, a la participación de la bienaventuranza celestial, que consiste en la visión y fruición de Dios[34]; y por la que se hace como ciudadano y participante de aquella sociedad bienaventurada, que se llama la Jerusalén celestial, según la expresión de Ef 2,19: *Sois conciudadanos de los santos y familiares de Dios.*

Por lo que al hombre, así destinado a los bienes celestes, le competen ciertas virtudes gratuitas, que son las virtudes infusas; para cuya operación debida se exige de antemano el amor del bien común a toda la sociedad, que es el bien divino, en cuanto es objeto de la bienaventuranza.

Amar el bien de una ciudad puede acontecer de dos modos: Uno, para que lo tenga; otro, para que lo conserve.

Pero amar el bien de una ciudad para que lo tenga y lo posea, no constituye un bien político, porque también así ama un tirano el bien de una ciudad para dominarla; lo cual equivale a amarse a sí mismo más que a la ciudad, pues desea ese bien para sí, no para la ciudad. En cambio, amar el bien de una ciudad para conservarlo y defenderlo, eso es amar de verdad a la ciudad. Eso es lo que hace un buen político; hasta el extremo de que algunos, por conservar y ampliar el bien de la ciudad, se exponen a los peligros de muerte y descuidan el bien privado.

virtus ordinatur, esse aliquid superadditum circa naturalem voluntatem. Non enim artifex bene operatur nisi superveniat ei amor boni quod per operationem artis intenditur; unde philosophus dicit in VIII Polit., quod ad hoc quod aliquis sit bonus politicus, requiritur quod amet bonum civitatis.

Si autem homo, in quantum admittitur ad participandum bonum alicuius civitatis, et efficitur civis illius civitatis; competunt ei virtutes quaedam ad operandum ea quae sunt civium, et ad amandum bonum civitatis; ita cum homo per divinam gratiam admittatur in participationem caelestis beatitudinis, quae in visione et fruitione Dei consistit, fit quasi civis et socius illius beatae societatis, quae vocatur caelestis Ierusalem secundum illud, Ephes. II: Estis cives sanctorum et domestici Dei. Unde homini sic ad caelestia adscripto competunt quaedam virtutes gratuitae, quae sunt virtutes infusae; ad quarum debitam operationem praeexigitur amor boni communis toti societati, quod est bonum divinum, prout est beatitudinis obiectum.

Amare autem bonum alicuius civitatis contingit dupliciter: uno modo ut habeatur; alio modo ut conservetur. Amare autem bonum alicuius civitatis ut habeatur et possideatur, non facit bonum politicum; quia sic etiam aliquis tyrannus amat bonum alicuius civitatis ut ei dominetur: quod est amare seipsum magis quam civitatem; sibi enim ipsi hoc bonum concupiscit, non civitati. Sed amare bonum civitatis ut conservetur et defendatur, hoc est vere amare civitatem; quod bonum politicum facit: in tantum quod aliqui propter bonum civitatis conservandum vel ampliandum, se periculis mortis exponant et negligant privatum bonum.

---

[33] C.1. Cf. Sto. Tomás, *In Pol.* 8 lect.1 n.1259. Se recuerda que este texto no es auténtico.

[34] Éste es el objeto de la caridad.

Así, pues, amar el bien del que participan los bienaventurados para tenerlo y poseerlo, no hace que el hombre se comporte bien respecto de la bienaventuranza, porque también los malos desean ese bien[35]. Pero amar ese bien por sí mismo, a fin de que permanezca y se difunda, y para que no se haga nada contra tal bien[36], eso hace que el hombre se comporte bien con relación a la sociedad de los bienaventurados. Y ésta es la caridad que ama a Dios por sí mismo[37], y a los prójimos que son capaces de la bienaventuranza[38], como a sí mismo. Y es la que lucha contra todos los impedimentos en uno mismo y en los demás; por lo cual nunca puede subsistir con el pecado mortal, que es un impedimento para la bienaventuranza.

Luego de este modo es manifiesto que la caridad no sólo es virtud sino la principal de las virtudes.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. La virtud se ocupa acerca de lo que es difícil en sí mismo, pero que, sin embargo, se hace fácil para quien tiene la virtud.

2. Queda resuelto con la respuesta anterior. No prueba. Se mantiene, por lo que es en sí, lo difícil acerca de lo que se ocupa la virtud, incluso con la presencia de ésta. Pero el que se convierta en fácil para el virtuoso, eso procede de la perfección de la virtud.

Sic igitur amare bonum quod a beatis participatur ut habeatur vel possideatur, non facit hominem bene se habentem ad beatitudinem, quia etiam mali illud bonum concupiscunt; sed amare illud bonum secundum se, ut permaneat et diffundatur, et ut nihil contra illud bonum agatur, hoc facit hominem bene se habentem ad illam societatem beatorum. Et haec est caritas, quae Deum per se diligit, et proximos qui sunt capaces beatitudinis, sicut seipsos; et quae repugnat omnibus impedimentis et in se et in aliis; unde nunquam potest esse cum peccato mortali, quod est beatitudinis impedimentum. Sic igitur patet quod caritas non solum est virtus, sed potissima virtutum.

1. Ad primum ergo dicendum quod virtus est circa illud quod in se difficile est, sed tamen habenti virtutem fit facile.

2. Et per hoc patet etiam solutio ad secundum. Non enim probat: manet enim, quantum in se est, difficile illud circa quod est virtus, adveniente virtute, sed quod facile fiat virtuoso, hoc est ex perfectione virtutis.

---

[35] La caridad no es un amor de concupiscencia, un amor aprovechado.

[36] Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In Sent.* 3 d.29 a.3 ad 4: «Si fuese posible que por nuestras obras aumentase algo en Dios, quien tiene caridad haría muchas más cosas, más bien para conservarle la bienaventuranza que para conseguirla para sí».

[37] La fórmula «amar a Dios por sí mismo», que vuelve a aparecer al final de la solución del a.4, se encuentra en la clásica definición de la caridad transmitida por Pedro Lombardo (*caritas est dilectio qua diligitur Deus propter se et proximum propter Deum vel in Deo*: *In Sent.* 3 d.27 a.2), que la recoge de San Agustín (*caritatem voco motum animi ad fruendum Deum propter seipsum et se atque proximos propter Deum*: *De doctrina christiana* lib.3 c.10 n.16: ML 34,72). En nuestra Introducción hemos ofrecido una explicación, creemos que muy positiva, del sentido de esta formulación: amar a Dios por sí mismo es buscar la Voluntad divina, pero paradójicamente esta voluntad es la felicidad del ser humano.

[38] Indirectamente, amar a Dios es desear que todos gocen de él. Si lo deseo sólo para mí es egoísmo.

3. La dificultad no proviene sólo de la oposición sino también de la excelencia del objeto. Y así se dice que algo es difícil de entender, en cuanto a nosotros, a causa de la excelencia de lo inteligible, no por causa de una oposición.

4. El bien que nos es contiguo por naturaleza, es imperfecto y débil en cuanto a los bienes espirituales y gratuitos. Por lo cual añade el Apóstol en el mismo sitio (Rom 7,15): *Pues no hago el bien que quiero*; y por ese motivo se necesita el auxilio de un don gratuito.

5. La esperanza eleva el amor del hombre al sumo bien como alcanzable[39]. Pero, por encima de esto es necesario que tal bien se ame para el bienestar del hombre, como antes se ha dicho, en la solución del artículo.

6. Pertenece a la naturaleza de la caridad o del amor unir según el afecto; unión que se entiende en cuanto el hombre considera al amigo como otro yo, y quiere el bien para él como para sí mismo. Pero unir realmente no pertenece a la naturaleza de la caridad, y por eso puede establecerse tanto en lo poseído como en lo no poseído. Pero lo no poseído despierta el deseo; en cambio, lo poseído produce el deleite.

7. La gracia nos une con Dios a modo de semejanza; pero se requiere que nos unamos a él mediante la operación del entendimiento y de la voluntad; cosa que se realiza por medio de la caridad.

8. La amistad no es una virtud sino una consecuencia de la virtud. Porque del hecho mismo de que alguien tenga una virtud y ame el bien de la razón, se sigue, por la misma inclinación de la virtud, que ame a sus semejantes, es decir, a los virtuosos, en los que florece el bien de la razón. Pero la amistad que se dirige a Dios, en cuanto es bienaventurado

3. Ad tertium dicendum quod difficultas non solum est ex contrarietate, sed etiam est ex excellentia obiecti; sic enim aliquid dicitur esse difficile ad intelligendum quoad nos propter excellentiam intelligibilis, non propter aliquam contrarietatem.

4. Ad quartum dicendum quod illud velle quod adiacet nobis a natura, est imperfectum et infirmum quantum ad spiritualia et gratuita; unde et Apostolus ibidem subdit: Non enim quod volo bonum, hoc ago; et ideo requiritur auxilium gratuiti doni.

5. Ad quintum dicendum quod spes elevat affectum hominis in summum bonum ut adipiscendum; sed super hoc requiritur quod illud bonum ametur ad bonum esse hominis, ut supra, in corp. art., dictum est.

6. Ad sextum dicendum quod de ratione caritatis seu amoris est, quod coniungat secundum affectum; quae scilicet coniunctio intelligitur quantum ad hoc quod homo amicum reputat quasi alterum se, et vult ei bonum sicut et sibi. Sed coniungere secundum rem, non est de ratione caritatis, et ideo potest esse et habiti et non habiti. Sed non habitum facit desiderare; in habito vero, facit delectari.

7. Ad septimum dicendum quod gratia coniungit nos Deo per modum assimilationis; sed requiritur quod uniamur ei per operationem intellectus et affectus, quod fit per caritatem.

8. Ad octavum dicendum quod amicitia non ponitur virtus, sed consequens virtutem; quia ex hoc ipso quod aliquis habet virtutem et amat bonum rationis, consequitur ex ipsa inclinatione virtutis quod diligat sibi similes, scilicet virtuosos, in quibus bonum rationis viget. Sed amicitia quae est ad Deum, in quantum est beatus et

[39] Además del texto *De Spe* 3 ad 9, al que ya nos hemos referido en nota 22, también el a.3 de esta cuestión: «el bien es objeto de la esperanza en cuanto deseable y asequible».

y autor de la bienaventuranza[40], es necesario que esté prefijada con relación a las virtudes que ordenan a esa bienaventuranza. Y por ello, al no ser consiguiente a las otras virtudes, sino preámbulo, como se ha demostrado, es necesario que ella sea virtud por sí misma.

9. El amor, tal como se halla en la parte sensitiva, es una pasión; amor que lo es ciertamente del bien conforme a los sentidos. Pero un amor de esta clase no es el amor de caridad; por lo cual la condición no se cumple.

10. Lo que dice el Filósofo de que la virtud consiste en el medio, se entiende de las virtudes morales. Pero no es cierto respecto de las virtudes teologales, entre las que figura la caridad, como se ha demostrado en otro lugar, en la cuestión precedente (artículo 10).

11. La intelección del bien mueve a la voluntad. Y por eso, aunque el entendimiento entienda a Dios como sumo bien mediante otros recursos, por eso mismo mueve a la voluntad, para que así pueda ser inmediatamente amado, a pesar de ser conocido a través de recursos; porque lo mismo con que se determina el conocimiento de la inteligencia, mueve al afecto.

12. El deleite no lleva consigo la operación, sino algo consiguiente a la operación. Por lo cual, al ser la virtud principio de la operación, la delectación no se coloca entre las virtudes, sino entre los frutos, como es claro por Gál 5,22: *Frutos del Espíritu son: La caridad, el gozo, la paz, la paciencia.*

13. El objeto de la caridad trasciende toda facultad humana, porque es Dios. De donde, por mucho que la voluntad humana se esfuerce por

beatitudinis auctor, oportet praestitui ad virtutes quae in illam beatitudinem ordinant; et ideo, cum non sit consequens ad alias virtutes, sed praeambulum, ut ostensum est, oportet quod ipsa sit per se virtus.

9. Ad nonum dicendum quod amor, secundum quod est in sensitiva parte, est passio: qui quidem amor est boni secundum sensum. Talis autem amor non est amor caritatis; unde ratio non sequitur.

10. Ad decimum dicendum quod hoc quod dicit Philosophus, virtutem esse in medio, intelligitur de virtutibus moralibus; non autem est verum de virtutibus theologicis, inter quas est caritas, ut alibi, quaest. praeced., art. 10, ostensum est.

11. Ad undecimum dicendum quod bonum intellectum movet voluntatem; et ideo licet intellectus per aliqua media Deum intelligat ut summum bonum, ex hoc ipso movet voluntatem, ut sic possit immediate amari, licet per media cognoscatur: quia hoc ipsum quo determinatur cognitio intellectus, movet affectum.

12. Ad duodecimum dicendum quod delectatio non importat operationem, sed aliquid consequens ad operationem; unde, cum virtus sit operationis principium, delectatio non ponitur inter virtutes, sed inter fructus, ut patet Galat. V: Fructus autem Spiritus est caritas, gaudium, pax, patientia.

13. Ad decimumtertium dicendum quod obiectum caritatis transcendit omnem facultatem humanam, scilicet Deus; unde quantumcumque voluntas humana conetur ad

---

[40] La caridad, como también las otras dos virtudes teologales, no se dirigen a Dios en general o en abstracto, sino a Dios como Bienaventuranza suprema y definitiva, o sea, como sentido último de la vida: «la caridad no es un amor cualquiera de Dios, sino un amor de Dios por el que se le ama como objeto de bienaventuranza, a lo que nos ordenamos por la fe y la esperanza» (*Summa* 1-2 q.65 a.5 ad 1). En nuestra introducción a esta cuestión, notas 22 y 23, hemos ofrecido una serie de textos de nuestra cuestión discutida referentes a la caridad cuyo objeto es la bienaventuranza.

amar a Dios, no puede lograr amarlo en cuanto debe ser amado[41]. Y por este motivo se dice que la caridad no admite medida, porque no existe un término fijo del amor divino más allá del cual, en caso de que se ame, sea contra la razón de virtud, como acontece en las virtudes morales, que consisten en el medio; pues esto mismo de no tener medida, es el modo propio de la caridad. Luego de esto no puede sacarse la conclusión de que la caridad no es virtud, sino de que no consiste en el medio, como las virtudes morales.

14. La caridad es calificada de paciente y benigna, como denominada por las demás virtudes, en cuanto produce los actos de todas las virtudes.

15. La caridad no es una virtud del hombre en cuanto es hombre, sino en cuanto, por la participación de la gracia, se hace Dios e hijo de Dios, según la expresión de 1 Jn 3,1: *Mirad qué amor nos ha tenido el Padre para llamarnos hijos de Dios y para que lo seamos.*

16. El amor del sumo Bien, como principio del ser natural, no se halla en nosotros por naturaleza, sino en cuanto es objeto de aquella bienaventuranza que excede toda la capacidad de la naturaleza creada. No se halla en nosotros por naturaleza, sino que está por encima de la naturaleza.

17. Los dones perfeccionan a las virtudes elevándolas por encima del modo humano, como acontece con el don de entendimiento respecto de la virtud de la fe, y del don de temor con relación a la templanza para apartarse de los deleites que están sobre el modo humano. Pero acerca del amor de Dios no existe imperfección alguna que sea necesario acrisolar por medio de algún don. Por lo cual la caridad no se consigna como un don de la virtud, porque es superior a todos los dones.

amandum Deum, non potest attingere ut amet eum quantum est amandus. Et ideo dicitur non habere modum caritas, quia non est aliquis terminus fixus divinae dilectionis ultra quem, si diligatur, sit contra rationem virtutis, sicut accidit in virtutibus moralibus, quae consistunt in medio; hoc enim ipsum quod est non habere sic modum, est caritatis modus. Ex hoc igitur non potest concludi quod caritas non sit virtus; sed quod non consistat in medio, sicut virtutes morales.

14. Ad decimumquartum dicendum quod caritas dicitur patiens et benigna, quasi denominata ab aliis virtutibus, in quantum producit actus omnium virtutum.

15. Ad decimumquintum dicendum quod caritas non est virtus hominis in quantum est homo, sed in quantum per participationem gratiae fit Deus et filius Dei, secundum illud I Ioan. III: Videte qualem caritatem dedit nobis Pater, ut filii Dei nominemur et simus.

16. Ad decimumsextum dicendum quod amor summi boni, prout est principium esse naturalis, inest nobis a natura; sed prout est obiectum illius beatitudinis quae totam capacitatem naturae creatae excedit, non inest nobis a natura, sed est supra naturam.

17. Ad decimumseptimum dicendum quod dona perficiunt virtutes elevando eas supra modum humanum, sicut donum intellectus virtutem fidei, et donum timoris virtutem temperantiae in recedendo a delectabilibus ultra humanum modum. Sed circa amorem Dei non inest aliqua imperfectio, quam oporteat per aliquod donum perfici; unde caritas non ponitur donum virtutis, quae tamen excellentior est omnibus donis.

---

[41] A este asunto dedica todo el próximo a.10.

Artículo 3

¿La caridad es forma de las virtudes?[42]

Argumentos por los que parece que no:

1. La forma da la existencia y la especie al sujeto del que es forma. Pero la caridad no da el ser y la especie a cualquier virtud. Luego la caridad no es la forma de las demás virtudes.

2. No existe una forma de forma. Pero todas las virtudes son formas, porque son ciertas perfecciones. Luego la caridad no es forma de las virtudes.

3. La forma entra en la definición de aquello de lo que es forma. Pero la caridad no entra en la definición de las virtudes. Luego la caridad no es forma de las virtudes.

4. Las cosas que se dividen contrariamente no se comportan de tal manera que una sea forma de la otra. Pero la caridad se divide contrariamente de las otras virtudes, como es manifiesto por 1 Cor 13,13: *Ahora permanecen estas tres cosas: la fe, la esperanza, la caridad.* Luego la caridad no es forma de las virtudes.

5. Pero hay que decir que la caridad no es forma intrínseca de las virtudes, sino ejemplar. —Mas en contra está que la copia trae su especie del modelo. Si, pues, la caridad es forma ejemplar de todas las virtudes, todas las virtudes traen la especie de la misma. Luego todas las virtudes tendrían la misma especie; lo cual es falso.

6. Forma ejemplar es aquella conforme a la cual se hace una cosa. Por consiguiente, sólo es necesaria para que se haga alguna cosa. Luego si la caridad es la forma ejemplar de las virtudes, no será necesaria más que para la generación de las virtudes. Y por eso, habidas las virtudes, no es necesario tener la caridad; lo cual es manifiestamente falso.

Articulus tertius

Tertio quaeritur utrum caritas sit forma virtutum.

Et videtur quod non. 1. Forma enim dat esse et speciem ei cuius est forma. Sed caritas non dat esse et speciem cuilibet virtuti. Ergo caritas non est forma aliarum virtutum.

2. Praeterea, formae non est forma. Sed omnes virtutes sunt formae; sunt enim perfectiones quaedam. Ergo caritas non est forma virtutum.

3. Praeterea, forma cadit in definitione eius cuius est forma. Sed caritas non cadit in definitione virtutum. Ergo caritas non est forma virtutum.

4. Praeterea, ea quae dividuntur ex opposito, non ita se habent, quod unum sit forma alterius. Sed caritas ex opposito dividitur aliis virtutibus, ut patet I ad Cor. XIII: Nunc autem manent fides, spes, caritas, tria haec. Ergo caritas non est forma virtutum.

5. Sed dicendum quod caritas non est forma intrinseca virtutum, sed exemplaris. —Sed contra, exemplatum trahit speciem ab exemplari. Si igitur caritas est forma exemplaris omnium virtutum, omnes virtutes trahunt speciem ab ipsa. Ergo omnes virtutes essent unius speciei; quod est falsum.

6. Praeterea, forma exemplaris est ad quam aliquid fit. Non ergo est necessaria nisi ad hoc quod res fiat. Si ergo caritas est forma exemplaris virtutum, non erit necessaria caritas nisi ad generationem virtutum. Et ideo virtutibus habitis, non erit necessarium habere caritatem; quod patet esse falsum.

---

[42] Lugares paralelos: *Summa* 2-2 q.23 a.8; *In Sent.* 2 d.26 a.4 ad 5; 3 d.23 a.1 qla.1; d.27 q.2 a.4 qla.3; *De verit.* q.14 a.5; *De malo* q.7 a.2.

7. El ejemplar es necesario para el que hace algo, pero no para el que utilice lo ya hecho; así como el ejemplar es necesario para copiar un libro, pero no para servirse de un libro ya escrito. Luego si la caridad es forma ejemplar de las virtudes, no nos compete a nosotros, que nos servimos de las virtudes, sino a Dios, que es causa de las virtudes en nosotros.

8. El ejemplar puede existir sin la copia. Por consiguiente, si la caridad es la forma ejemplar de las virtudes, se sigue que puede existir sin las demás virtudes; lo cual es falso.

9. Cualquier virtud recibe la forma de su fin y de su objeto. Pero lo que está formado por su propia naturaleza, no necesita ser formado por otro; y de esta manera, la caridad no es forma de las virtudes.

10. La naturaleza hace siempre lo que es mejor. Con mucha mayor razón lo hace Dios. Pero mejor es que una cosa esté formada a que sea informe. Por consiguiente, al ser Dios quien causa las virtudes en nosotros, parece que las hará formadas. Y de esta manera no necesitan ser formadas por la caridad.

11. La fe es una especie de luz espiritual[43]. Pero la luz es la forma de las cosas que se ven por medio de ella. Luego así como la luz material es la forma de los colores, así la fe es la forma de la caridad y de las demás virtudes; pero no lo es la caridad.

12. El orden de las perfecciones está de acuerdo con el orden de las cosas perfectibles. Ahora bien, las virtudes son perfecciones de las potencias del alma[44]. Por consiguiente, el orden de las virtudes está de acuerdo con el orden de las potencias. Pero entre las demás potencias del alma, el entendimiento es superior a la voluntad. Luego también la fe es superior a la caridad; y, de este modo, la fe es más bien forma de la caridad que al revés.

7. Praeterea, exemplar est necessarium facienti, non autem utenti iam facto; sicut exemplar est necessarium ad transcribendum librum, non autem ad utendum libro iam scripto. Si igitur caritas est forma exemplaris virtutum, non competit nobis, qui virtutibus utimur, sed Deo, qui in nobis virtutes operatur.

8. Praeterea, exemplar potest esse sine exemplato. Si igitur caritas sit forma exemplaris virtutum, sequitur quod possit esse sine aliis virtutibus; quod est falsum.

9. Praeterea, quaelibet virtus habet formam a suo fine et obiecto. Quod autem est per se formatum, non indiget formari ab alio; et ita caritas non est forma virtutum.

10. Praeterea, natura semper facit quod melius est. Multo igitur magis Deus. Sed melius est aliquid esse formatum quam informe. Cum igitur virtutes in nobis operetur Deus, videtur quod faciat eas formatas; et ita non indigent formari a caritate.

11. Praeterea, fides est quoddam spirituale lumen. Sed lumen est forma eorum quae videntur in lumine. Ergo, sicut lux corporalis est forma colorum, sic fides est forma caritatis et aliarum virtutum; non autem caritas.

12. Praeterea, ordo perfectionum est secundum ordinem perfectibilium. Sed virtutes sunt perfectiones potentiarum animae. Ergo secundum ordinem potentiarum est ordo virtutum. Sed inter alias potentias animae altior est intellectus ipsa voluntate. Ergo et fides est altior caritate; et ita fides magis est forma caritatis quam e converso.

---

[43] Sobre la fe como luz véase, en este mismo volumen, *Cuestión sobre la fe* a.9 obi.2 y ad 2, así como nuestras notas 195 y 206 de estos textos.

[44] La virtud tiene por sujeto la potencia del alma (*Summa* 1-2 q.56 a.1), a la que perfecciona. Véase, en este mismo volumen, *Cuestión sobre la fe* a.4 sed contra 4, con nuestras notas 110 y 111.

13. Como se relacionan las virtudes morales entre sí, así se relacionan también las teologales. Pero, la prudencia, que se asienta en la potencia cognoscitiva, informa a las otras virtudes que se hallan en la potencia apetitiva, a saber: la justicia, la fortaleza, la templanza y otras por el estilo. Luego la fe, por hallarse en la potencia cognoscitiva, informa a la caridad, y no al revés.

14. La forma de la virtud es su medida. Pero es propio de la razón imponer la medida al apetito, y no al revés. Luego la fe, que se asienta en la razón, es más bien forma de la caridad, que se halla en la parte apetitiva, que al revés.

15. Sobre las palabras de Mt 1,2: *Abrahán engendró a Isaac, Isaac a Jacob,* dice la Glossa[45] que la fe engendró a la esperanza, y la esperanza a la caridad. Pero todo lo engendrado recibe la forma del que engendra. Luego la caridad recibe la forma de la fe y de la esperanza, y no al revés.

16. En uno y mismo sujeto, la potencia precede temporalmente al acto. Por consiguiente, si la caridad se compara a las demás virtudes como acto y forma, se seguiría que las demás virtudes existen en el hombre temporalmente antes que la caridad, lo cual es falso.

17. La información en las cosas morales proviene del fin. Pero todas las virtudes se ordenan, como a último fin, a la visión de Dios, que es enteramente una merced, como dice Agustín[46], y que sucede a la fe. Luego todas las demás virtudes reciben la forma del fin de la fe. Y, de esta manera, parece que la fe es forma de la caridad más que al revés.

18. El fin eficiente y la forma no van a parar numéricamente en lo mismo, según el Filósofo en *II Phys.*[47]. Pero la caridad es el fin de las virtudes y el motor de las mismas. Luego no es forma de ellas.

13. Praeterea, sicut se habent virtutes morales ad invicem, ita et theologicae. Sed prudentia, quae est in vi cognitiva, informat alias virtutes quae sunt in vi appetitiva, scilicet iustitiam, fortitudinem, temperantiam et huiusmodi. Ergo et fides, quae in cognitiva est, informat caritatem, quae est in appetitiva, et non e converso.

14. Praeterea, forma virtutis est modus eius. Sed rationis est imponere modum appetitui, et non e converso. Ergo fides, quae est in ratione, magis est forma caritatis, quae est in parte appetitiva, quam e converso.

15. Praeterea, Matth. I super illud Abraham genuit Isaac, Isaac genuit Iacob, dicit Glossa, quod fides genuit spem et spes caritatem. Sed omne genitum recipit formam a generante. Ergo caritas recipit formam a fide et spe, et non e converso.

16. Praeterea, in uno et eodem, potentia praecedit actum tempore. Si igitur caritas comparetur ad alias virtutes ut actus et forma, sequetur quod aliae virtutes prius tempore sint in homine quam caritas; quod est falsum.

17. Praeterea, informatio in moralibus est ex fine. Sed omnes virtutes ordinantur, sicut in finem ultimum, in visionem Dei, quae est tota merces, ut Augustinus dicit, et quae succedit fidei. Ergo omnes aliae virtutes formam recipiunt ex fine fidei; et sic videtur quod fides sit forma caritatis magis quam e converso.

18. Praeterea, finis efficiens et forma non incidunt in idem numero, secundum philosophum in II Phys. Sed caritas est finis virtutum et motor earum. Ergo non est forma ipsarum.

---

[45] *Glossa interlin.:* ML 162,1230.

[46] Sto. Tomás se refiere a esta cita de San Agustín en otros lugares. Véase, en este volumen, *Cuestión sobre la fe* a.5 obi.5 y la nota 132 que allí hemos insertado.

[47] Cf. ARISTÓTELES, *Phys.* 2 c.7 (BK 198a22).

19. Aquello de lo que proviene el principio del ser, es la forma. Pero el principio del ser espiritual es la gracia, según 1 Cor 15,10: *Por la gracia de Dios soy lo que soy.* Luego la gracia de Dios es la forma de las virtudes, y no la caridad.

EN CONTRA está que dice Ambrosio[48], que la caridad es la forma y la madre de las virtudes.

SOLUCIÓN. *Hay que decir:* La caridad es la forma[49], el motor y la raíz de las virtudes.

Para cuya evidencia es preciso saber que de los hábitos es necesario juzgar por sus actos[50]; de donde, cuando lo que pertenece a un hábito, se halla presente como formal en el acto de otro hábito, es indispensable que un hábito se comporte con el otro como forma. Porque en todos los actos voluntarios lo que proviene del fin, es formal; cosa que sucede porque cada acto recibe la forma y la especie de acuerdo con la forma del agente, como sucede con la calefacción respecto del calor.

La forma de la voluntad es su objeto, que es el bien y el fin, como lo inteligible es la forma del entendimiento. Por lo cual es necesario que lo que procede del fin, sea lo formal en el acto de la voluntad. De donde, específicamente, el mismo acto en cuanto se ordena a un fin, cae bajo la

19. Praeterea, illud a quo est principium essendi, est forma. Sed principium esse spiritualis est gratia, secundum illud I Corinth. c. XV: Gratia Dei sum id quod sum. Ergo gratia Dei est forma virtutum, et non caritas.

SED CONTRA, est quod Ambrosius dicit, quod caritas est forma et mater virtutum.

RESPONDEO. Dicendum quod caritas est forma virtutum, motor et radix. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod de habitibus oportet nos secundum actus iudicare; unde quando id quod est unius habitus, est ut formale in actu alterius habitus, oportet quod unus habitus se habeat ad alium ut forma. In omnibus autem actibus voluntariis id quod est ex parte finis, est formale: quod ideo est, quia unusquisque actus formam et speciem recipit secundum formam agentis, ut calefactio secundum calorem. Forma autem voluntatis est obiectum ipsius, quod est bonum et finis, sicut intelligibile est forma intellectus; unde oportet quod id quod est ex parte finis, sit formale in actu voluntatis. Unde idem specie actus, secundum quod ordinatur ad unum finem, cadit sub forma

---

[48] *In I Cor.* c.8: ML 17,239. San Ambrosio era de familia noble. Nació en Tréveris (Francia) el año 339 y murió en Milán, siendo obispo de la misma ciudad, el año 397. Sus obras se ocupan especialmente de exégesis y de moral.

[49] El tema de la caridad como forma de las virtudes es uno de los más repetidos por Sto. Tomás, como puede comprobarse en este mismo volumen, en *Cuestión sobre la fe* y en la *Cuestión sobre la esperanza.* Remitimos a las observaciones de nuestra Introducción (en «La caridad, virtud teologal» y «La cuestión discutida sobre la caridad: claves de comprensión»). Quisiéramos añadir otra, a saber: la información de la caridad no es extrínseca, añadiendo una moralidad suplementaria a un acto o hábito ya bueno, como ocurriría, por ejemplo, en quien, además de realizar el acto virtuoso del ayuno, lo hiciera para dar limosna; sino que se trata de una información intrínseca. La caridad no añade una moralidad suplementaria, sino que otorga la moralidad esencial: gracias a su información, los actos y los hábitos humanos son orientados hacia el fin último del hombre y son así perfectamente virtuosos.

[50] Punto de partida frecuente en el tratamiento que hace Sto. Tomás de las virtudes. Ver, por ejemplo: *Cuestión sobre la esperanza* a.1 (con nuestra nota 18) y *Suma de Teología* 2-2 q.4 a.1.

forma de la virtud; y en cuanto se ordena a otro fin, cae bajo la forma del vicio, como resulta claro respecto de aquel que da limosna por amor a Dios, o por vanagloria. Pues el acto de un vicio, en cuanto ordenado al fin de otro vicio, recibe la forma de éste; por ejemplo, el que roba para fornicar, materialmente es un ladrón, pero formalmente es un incontinente.

Es manifiesto que el acto de todas las demás virtudes se ordena al fin propio de la caridad, que es su objeto, a saber, el sumo bien. Y respecto de las virtudes morales es evidente, pues las virtudes de esta clase versan sobre algunos bienes creados, que se ordenan al bien increado como al último fin. Aunque eso mismo es claro respecto de las otras virtudes teologales, pues: El ser increado es objeto de la fe, en cuanto verdadero; y en cuanto es apetecible, tiene razón de bien. Y, de esta manera, la fe tiende al mismo en cuanto es apetecible, porque nadie cree a no ser queriendo. Pero el objeto de la esperanza, aunque sea el ser increado en cuanto es bueno, depende, no obstante, del objeto de la caridad, porque el bien es objeto de la esperanza, en cuanto es deseable y asequible, pues nadie desea conseguir un bien a no ser porque lo ama.

De donde resulta patente que, en los actos de todas las virtudes, lo formal es aquello que proviene de parte de la caridad. Y por tanto se llama forma de todas las virtudes, en cuanto la suma de los actos de todas las virtudes se ordena al sumo bien amado, como se ha demostrado. Y, por centrarse los preceptos de la ley en los actos de las virtudes, dice el Apóstol en 1 Tim 1,5: *El fin del precepto es la caridad.*

Y de aquí aparece también cómo la caridad es el motor de todas las virtudes, en cuanto encierra en sí los actos de todas ellas. Pues toda virtud o potencia superior se dice que mueve a la inferior por medio del imperio, porque el acto de la inferior se ordena al fin de la superior; como la arquitectura impera a la albañilería, porque el acto del arte de

virtutis; et secundum quod ordinatur ad alium finem, cadit sub forma vitii; ut patet de eo qui dat eleemosynam vel propter Deum, vel propter inanem gloriam. Actus enim unius vitii, secundum quod ordinatur ad finem alterius vitii, recipit formam eius; utpote qui furatur ut fornicetur, materialiter quidem fur est, formaliter vero intemperatus.

Manifestum est autem quod actus omnium aliarum virtutum ordinatur ad finem proprium caritatis, quod est eius obiectum, scilicet summum bonum. Et de virtutibus quidem moralibus manifestum est: nam huiusmodi virtutes sunt circa quaedam bona creata quae ordinantur ad bonum increatum sicut ad ultimum finem. Sed de virtutibus aliis theologicis idem manifestum est: nam ens increatum est quidem obiectum fidei, ut verum; et in quantum est appetibile, habet rationem boni. Et sic tendit fides in ipsum, in quantum est appetibile, cum nullus credat nisi volens. Spei autem obiectum licet sit ens increatum, in quantum est bonum, tamen dependet ab obiecto caritatis: est enim bonum, obiectum spei, in quantum est desiderabile et consequibile: nullus enim desiderat consequi aliquod bonum nisi per hoc quod amat ipsum.

Unde manifestum est quod in actibus omnium virtutum est formale id quod est ex parte caritatis; et pro tanto dicitur forma omnium virtutum, in quantum scilicet omnes actus omnium virtutum ordinantur in summum bonum amatum, ut ostensum est. Et quia praecepta legis sunt de actibus virtutum; inde est quod Apostolus dicit, I Timoth. cap. I quod finis praecepti est caritas. Et hinc etiam apparet, quomodo caritas sit motor omnium virtutum; in quantum scilicet importat actus omnium aliarum virtutum. Omnis enim virtus vel potentia superior dicitur movere per imperium inferiorem, ex eo quod actus inferioris ordinatur ad finem superioris; sicut aedificativa imperat caementariae, eo quod actus caementariae artis ordinatur ad formam domus,

la albañilería se ordena a la forma del edificio, que es el fin de la arquitectura. De donde, por ordenarse todas las demás virtudes al fin de la caridad, impera ella los actos de todas las virtudes, y por este motivo se llama motor de las mismas.

Y por llamarse madre la que recibe en sí y concibe, por eso se llama la caridad madre de todas las virtudes, en cuanto por la concepción de su fin se produce el acto de todas las virtudes; y por la misma razón, se llama raíz de las virtudes.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. Aunque la caridad no otorgue a cada virtud una especie propia, sin embargo da a cada una la especie común de virtud, de acuerdo con lo que decimos sobre la virtud como principio de mérito.

2. No existe forma de forma, de modo que una forma se constituya en sujeto de otra. Pero nada impide que varias formas existan en el mismo sujeto de acuerdo con un cierto orden, a saber: de modo que una sea formal respecto de otra, como el color es formal respecto de la superficie. Y de este modo, la caridad puede ser forma de las otras virtudes.

3. La caridad cae dentro de la definición de virtud meritoria, como es manifiesto por la definición de Agustín, el cual dice[51] que la virtud es una cualidad buena de la mente, con la que se vive rectamente. Pero no se vive rectamente más que cuando nuestra vida se ordena a Dios; cosa que hace la caridad.

4. La razón aducida procede de la forma que entra en la constitución de una cosa. Pero la caridad no se llama forma de las virtudes de ese modo sino de otro distinto, como antes se ha dicho.

5. La caridad, por ser forma común de las virtudes, conduce a las mismas a una especie común, pero no a una especie propia, que se llama especie especialísima.

quae est finis aedificativae. Unde cum omnes aliae virtutes ordinentur ad finem caritatis, ipsa imperat actus omnium virtutum, et ex hoc dicitur motor earum. Et quia mater dicitur quae in se accipit et concipit; ideo dicitur caritas mater omnium virtutum, in quantum ex conceptione sui finis producitur actus omnium virtutum; et eadem etiam ratione dicitur radix virtutum.

1. Ad primum ergo dicendum quod licet caritas non det unicuique virtuti propriam speciem, dat tamen unicuique virtuti communem speciem virtutis, secundum quod loquimur de virtute prout est principium merendi.

2. Ad secundum dicendum quod formae non est forma, ita quod una forma praestet subiectum alteri. Nihil tamen prohibet plures formas in eodem subiecto esse secundum quemdam ordinem; scilicet ut una sit formalis respectu alterius, sicut color est formalis respectu superficiei. Et hoc modo caritas potest esse forma aliarum virtutum.

3. Ad tertium dicendum quod caritas cadit in definitione virtutis meritoriae, ut patet per definitionem Augustini, dicentis, quod virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur: non enim recte vivitur nisi per hoc quod vita nostra ordinatur in Deum; quod caritas facit.

4. Ad quartum dicendum quod ratio illa procedit de forma quae intrat constitutionem rei. Sic autem caritas non dicitur forma virtutum, sed alio modo; ut supra dictum est.

5. Ad quintum dicendum quod caritas, cum sit communis forma virtutum, trahit quidem virtutes in unam speciem communem, non autem in unam speciem propriam, quae dicitur species specialissima.

---

[51] Cf. *Contra Iulian.* l.4 c.3: ML 44,743; BAC XXXV 670; *De lib. arbitrio* l.2 c.19: ML 32,1268; BAC III 394 n.50.

6. La caridad puede llamarse forma ejemplar de las virtudes, no en el sentido de que las virtudes se formen a su semejanza sino en cuanto, de alguna manera, obran a su semejanza. Y por eso, siempre que es necesario obrar de acuerdo con la virtud, se necesita la caridad.

7. Aunque crear las virtudes sea exclusivo de Dios, sin embargo, obrar de acuerdo con la virtud, también es propio del hombre que posee la virtud; y por este motivo necesita de la caridad.

8. La caridad no sólo tiene ejemplaridad en cuanto al acto, sino también virtud motriz y efectiva. Porque el ejemplar no es efectivo sin la copia, porque la causa en su ser[52]. Y, de este modo, la caridad no existe sin las demás virtudes.

9. Del propio fin y del propio objeto tiene cada virtud su forma especial, mediante la cual es tal virtud. Pero la caridad tiene una forma común, conforme a la cual es merecedora de la vida eterna.

10. Dios crea en nosotros las virtudes formadas con una forma *especial* y con una forma *general. Especial,* por el objeto y el fin; *general,* por la caridad.

11. La luz es forma de los colores en cuanto son visibles de hecho, por medio de la luz; y, de manera semejante, la fe es forma de las virtudes, en cuanto son cognoscibles para nosotros; lo que es virtuoso o contra la virtud, lo conocemos mediante la fe. Pero las virtudes, en cuanto son operativas, están informadas por la caridad.

12. El entendimiento, en absoluto, es anterior a la voluntad, porque el bien entendido es objeto de la voluntad. Pero, en el obrar y en el moverse, es anterior la voluntad. Pues el entendimiento no entiende ni mueve sin la intervención de la voluntad. Por lo cual también la vo-

6. Ad sextum dicendum quod caritas potest dici forma exemplaris virtutum, non ad cuius similitudinem virtutes generentur, sed in quantum ad eius similitudinem quodammodo operantur; et ideo, quamdiu necesse est operari secundum virtutem, necessaria est caritas.

7. Ad septimum dicendum quod licet creare virtutes sit Dei tantum, tamen operari secundum virtutem, est etiam hominis habentis virtutem; et ideo indiget caritate.

8. Ad octavum dicendum quod caritas quantum ad actum non solum habet exemplaritatem, sed etiam virtutem motivam et effectivam. Exemplar autem effectivum non est sine exemplato, quia producit illud in esse; et sic caritas non est sine aliis virtutibus.

9. Ad nonum dicendum quod a proprio fine et a proprio obiecto quaelibet virtus habet formam specialem, per quam est haec virtus; sed a caritate habet quamdam formam communem, secundum quam est meritoria vitae aeternae.

10. Ad decimum dicendum quod Deus facit in nobis virtutes formatas speciali forma et generali: speciali quidem ex obiecto et fine, generali autem ex caritate.

11. Ad undecimum dicendum quod lumen est forma colorum, in quantum sunt visibiles actu per lucem, et similiter fides est forma virtutum, in quantum sunt a nobis cognoscibiles: quod enim est virtuosum vel contra virtutem per fidem cognoscimus. Sed in quantum virtutes sunt operativae, per caritatem informantur.

12. Ad duodecimum dicendum quod intellectus simpliciter est prior voluntate, quia bonum intellectum est obiectum voluntatis. Sed tamen in operando et movendo prior est voluntas. Non enim intellectus intelligit et movet nisi voluntate accedente;

[52] El «ser» de la caridad es ser causa, motivo, fin. Por eso no existe separada, sino «en» las demás virtudes.

luntad mueve al mismo entendimiento en cuanto es operativo, pues usamos del entendimiento cuando queremos. De donde, por ser el creer propio del entendimiento movido por la voluntad[53] (pues creemos algo porque queremos), se sigue que es más bien la caridad la que da forma a la fe, que al revés.

13. El acto de la voluntad se produce de acuerdo con el orden del que quiere, respecto de las mismas cosas tal como son en sí mismas. En cambio, el acto del entendimiento se produce de acuerdo con el modo en que las cosas entendidas se hallan en el que entiende. Por lo que, cuando las cosas están por debajo del inteligente, el entendimiento de las mismas es más digno que la voluntad; porque, en ese caso, las cosas se encuentran en el entendimiento de un modo más noble que en sí mismas porque todo lo que se halla en otro, se acomoda a la manera de ser de aquel en que está[54]; pero cuando las cosas son más nobles que el que entiende, entonces la voluntad sube más arriba de donde puede llegar el entendimiento. Y de aquí procede el que en los asuntos morales, que están por debajo del hombre, la virtud cognoscitiva informa a las virtudes apetitivas, como lo hace la prudencia respecto de las demás virtudes morales. En cambio, en las virtudes teologales, que se centran en Dios, la virtud de la voluntad, es decir, la caridad, informa a la virtud del entendimiento, es a saber, a la fe.

14. La virtud racional proporciona la medida a la apetitiva en aquellas cosas que están por debajo de nosotros, pero no en aquellas que están por encima de nosotros, como se ha dicho en el artículo 1 de esta cuestión, y en la cuestión precedente, artículos 10 y 11.

15. La fe precede a la esperanza, y la esperanza a la caridad en el orden de la generación, como lo imperfecto precede a lo perfecto. Pero,

unde etiam ipsum intellectum movet voluntas, in quantum est operativus: utimur enim intellectu quando volumus. Unde, cum credere sit intellectus a voluntate moti (credimus enim aliquid quia volumus); sequitur quod magis caritas det formam fidei quam e converso.

13. Ad decimumtertium dicendum quod actus voluntatis est secundum ordinem volentis ad res ipsas prout in se sunt. Actus autem intellectus est secundum quod res intellectae sunt in intelligente: unde quando res sunt infra intelligentem, intellectus illarum est dignior voluntate: quia tunc altiori modo sunt in intellectu res quam in seipsis, cum omne quod est in altero, sit in eo per modum eius in quo est; sed quando res sunt altiores intelligente, tunc voluntas altius ascendit quam possit pertingere intellectus. Et inde est quod in moralibus quae sunt infra hominem, virtus cognoscitiva informat virtutes appetitivas, sicut prudentia alias virtutes morales; in virtutibus autem theologicis, quae sunt circa Deum, virtus voluntatis, scilicet caritas, informat virtutem intellectus scilicet fidem.

14. Ad decimumquartum dicendum quod rationalis vis dat modum appetitivae in his quae sunt infra nos, non autem in his quae sunt supra nos, ut dictum est art. 1 huius quaest., et quaest. praeced. art. 10 et 11.

15. Ad decimumquintum dicendum quod fides praecedit spem, et spes caritatem, ordine generationis, sicut imperfectum praecedit perfectum; sed caritas in ordine per-

---

[53] Cosa que Sto. Tomás explica al tratar de la virtud de la fe. Ver, en este volumen, *Cuestión sobre la fe* a.2.4 y sus paralelos en la *Summa*.

[54] Según el axioma «cognita sunt in cognoscente secundum modum cognoscentis» (TOMÁS DE AQUINO, *Summa* 2-2 q.1 a.2).

en el orden de la perfección, la caridad precede tanto a la fe como a la esperanza. Y por este motivo se dice que es forma de ambas, como lo es lo perfecto de lo imperfecto.

16. La caridad no es forma de las virtudes como si fuese parte de la esencia de las mismas, de modo que sea necesario que ella siga en el orden del tiempo a las virtudes, o a alguna materia de las virtudes, como sucede en las formas de las cosas producidas; sino que es forma como informante. Por lo cual es necesario que preceda naturalmente a las demás virtudes.

17. La misma visión, en cuanto es fin al estilo de un bien, es objeto de la caridad.

18. La forma intrínseca no puede ser fin de una cosa, aunque sea fin de la generación de la misma. Y la caridad no es forma intrínseca, como se ha dicho; sino porque atrae a las demás virtudes a su fin, formando las virtudes, como es claro por lo dicho.

19. La gracia de Dios se dice que es forma de las virtudes, en cuanto da el ser espiritual del alma, para que sea capaz de las virtudes[55]. En cambio, la caridad es forma de las virtudes en cuanto informa las operaciones de las mismas, como se ha dicho en la solución del artículo.

fectionis praecedit et fidem et spem; et propter hoc dicitur esse forma earum, sicut perfectum imperfecti.

16. Ad decimumsextum dicendum quod caritas non est forma virtutum quae sit pars essentiae virtutum, ut oporteat eam sequi tempore virtutes, vel aliquam materiam virtutum, sicut in formis rerum generatarum: sed est forma quasi informans; unde oportet esse naturaliter priorem aliis virtutibus.

17. Ad decimumseptimum dicendum quod ipsa visio, in quantum est finis ut bonum quoddam, est obiectum caritatis.

18. Ad decimumoctavum dicendum quod forma intrinseca non potest esse finis rei, licet sit finis generationis rei. Caritas autem non est forma intrinseca, ut dictum est, sed ex hoc ipso quod trahit alias virtutes ad suum finem, format virtutes, ut ex dictis patet.

19. Ad decimumnonum dicendum quod gratia Dei dicitur esse forma virtutum, in quantum dat esse spirituale animae, ut sit susceptiva virtutum; sed caritas est forma virtutum in quantum format operationes earum ut dictum est in corpore articuli.

---

[55] La gracia es en relación a las virtudes lo que el alma en relación a las potencias. Sto. Tomás explica la íntima unión de las virtudes teologales con la gracia en *Contra Gent.* 3 c.151-153. Cf. obi.12 y nota 44 de este artículo: las virtudes son perfecciones de las potencias del alma.

Artículo 4

¿La caridad es una sola virtud?[56]

Argumentos por los que parece que no:

1. Los hábitos se distinguen por los actos, y los actos por los objetos[57]. Pero la caridad tiene dos objetos: Dios y el prójimo. Luego no es una sola virtud sino dos.

2. Pero se dijo que uno de esos objetos es más principal, a saber, Dios; pues la caridad no ama al prójimo más que por causa de Dios. —Mas en contra está que dice el Filósofo, en *IX Ethic.*[58], que el amor que se dirige a otro, viene del amor que uno tiene a sí mismo. Ahora bien: Lo que es principio y causa, es lo supremo en cada género. Luego el hombre, por caridad, se ama a sí mismo como objeto principal, y no a Dios.

3. En 1 Jn 4,20 se dice: *Quien no ama a su hermano, a quien ve, ¿cómo puede amar a Dios, a quien no ve?* Por consiguiente, parece que debe amar más al prójimo que a Dios. Luego el prójimo es más digno de amor que Dios; y, por este motivo, parece que es el objeto más principal de la caridad.

4. Nada es amado si no es conocido, como dice Agustín en *De Trinit.*[59]. Pero el prójimo es más conocido que Dios. Luego es también más amado; y, de esta manera, parece que la caridad no es una sola virtud.

5. Toda virtud tiene su propio modo que pone en sus actos; pues es justo no sólo el que ejecuta las cosas justas, sino el que obra justamente. Pero la caridad tiene dos modos en sus actos, porque uno, por caridad, ama a Dios con todo el corazón, pero al prójimo como a sí mismo. Luego, la caridad no es una sola virtud.

Articulus quartus

Quarto quaeritur utrum caritas sit una virtus.

Et videtur quod non. 1. Habitus enim distinguuntur per actus, et actus per obiecta. Sed caritas habet duo obiecta: Deum et proximum. Ergo non est una virtus, sed duae.

2. Sed dicebatur, quod unum illorum obiectorum est principalius, scilicet Deus; non enim diligit caritas proximum nisi propter Deum.— Sed contra, Philosophus dicit in IX Ethic., quod amicabilia quae sunt ad alterum, venerunt ex amicabilibus quae sunt ad seipsum. Sed id quod est principium et causa, est potissimum in unoquoque genere. Ergo homo ex caritate diligit seipsum tamquam principale obiectum, et non Deum.

3. Praeterea, I Ioan., IV dicitur: Qui fratrem suum, quem videt, non diligit; Deum, quem non videt, quomodo potest diligere? Magis ergo videtur quod debeat diligere proximum quam Deum. Proximus ergo est magis diligibilis quam Deus; et ita videtur esse principalius obiectum caritatis.

4. Praeterea, nihil amatur nisi cognitum, ut Augustinus dicit in lib. De Trin. Sed proximus magis cognoscitur quam Deus. Ergo etiam magis diligitur; et sic videtur quod caritas non sit una virtus.

5. Praeterea, omnis virtus habet proprium modum quem in suis actibus ponit: iustus enim est qui non solum iusta, sed iuste operatur. Sed caritas ponit duos modos in suis actibus; nam caritate diligit Deum aliquis ex toto corde, proximum autem sicut seipsum. Ergo caritas non est una virtus.

---

[56] Lugares paralelos: *Summa* 2-2 q.23 a.5; *In Sent.* 3 d.27 q.2 a.4 qla.1.
[57] Ver nota 50 del a.3.
[58] C.8 (Bk 1168b5).
[59] L.10 c.1; c.2 n.2 n.4: ML 42,973.975; BAC V 574.580.

6. Los preceptos de la ley se ordenan a las virtudes, porque la intención del legislador es suscitar hombres virtuosos, como se dice en *II Ethic.*[60]. Pero sobre la caridad se han promulgado dos preceptos, a saber: *Amarás al Señor tu Dios,* y *amarás a tu prójimo.* Luego la caridad no es una sola virtud.

7. Así como amamos a Dios y al prójimo, así también debemos honrarlos. Pero, con un honor honramos a Dios y con otro al prójimo, pues a Dios le honramos con culto de latría, y al prójimo con el de dulía. Luego una es la caridad con que amamos a Dios, y otra con la que amamos al prójimo.

8. Virtud es aquello con lo que se vive rectamente. Pero amar a Dios pertenece a una vida, y amar al prójimo a otra. Porque amar a Dios parece que pertenece a la vida contemplativa, y amar al prójimo a la activa. Luego la caridad para con Dios y la caridad para con el prójimo no es una sola virtud.

9. Según el Filósofo en *I Phys.*[61] lo uno se llama de *tres maneras*: Por continuidad, por indivisibilidad y por razón. Pero la caridad no es una *por continuidad,* porque no es un cuerpo, ni forma de cuerpo; ni es una *por indivisibilidad* porque, de este modo, no sería ni finita ni infinita; ni lo es tampoco *por razón,* porque en este aspecto los sinónimos son una sola cosa, como el vestido y el traje. Luego la caridad no es una sola.

10. Participan únicamente en la razón de unidad las cosas que son uno sólo proporcionalmente. De donde, las cosas que son uno sólo por la proporción, no son uno ni por la especie, ni por el género, ni por el número, como se dice en *V Metaphys.*[62]. Pero la caridad versa acerca de lo eterno, a saber, Dios y el prójimo, que son cosas desproporcionadas. Luego la caridad no es de ninguna manera una sola virtud.

6. Praeterea, praecepta legis ordinantur ad virtutes, quia intentio legislatoris est facere homines virtuosos, ut dicitur in II Ethic. Sed de caritate dantur duo praecepta, scilicet: Diliges Dominum Deum tuum, et diliges proximum tuum. Ergo caritas non est una virtus.

7. Praeterea, sicut diligimus Deum et proximum, ita et honorare debemus. Sed alio honore honoramus Deum et proximum nam Deum honoramus latria, proximum dulia sola. Ergo alia est caritas qua diligimus Deum, et alia qua diligimus proximum.

8. Praeterea, virtus est qua recte vivitur. Sed ad aliam vitam pertinet diligere Deum, et ad aliam diligere proximum; nam diligere Deum videtur ad contemplativam vitam pertinere, diligere proximum ad activam. Ergo caritas Dei et proximi non est una virtus.

9. Praeterea, secundum Philosophum in I Physic., unum dicitur tripliciter: continuitate, indivisibilitate et ratione. Sed caritas non est una continuitate, quia neque est corpus, neque forma corporis; neque est una indivisibilitate quia sic neque finita neque infinita esset; nec ratione, quia sic synonyma sunt unum, ut vestis et indumentum. Ergo caritas non est una.

10. Praeterea, minime habent de ratione unius quae sunt unum proportione tantum: unde quae non sunt proportione unum, neque sunt unum specie neque genere neque numero, ut dicitur in V Metaph. Sed caritas est circa aeternum, scilicet Deum et proximum; quae sunt improportionalia. Ergo caritas nullo modo est una virtus.

---

[60] C.1 (Bk 1103b3).
[61] C.2 (Bk 185b8). Cf. Sto. Tomás, *In Physic.* 1 lect.3 (ed. Pirotta n.58).
[62] C.6 (Bk 1017a1ss). Cf. Sto. Tomás, *In Metaphys.* 5 lect.8 n.879.

11. Según el Filósofo en *VIII Ethic.*[63] la amistad perfecta no se da respecto de muchos. Pero la caridad con que se ama a Dios y el prójimo, es amistad perfectísima. Luego no se da respecto de muchos; y así no son amados con una misma caridad Dios y el prójimo.

12. La virtud para cuyo acto baste con no entristecerse, es distinta de la virtud que obra deleitablemente, como acontece con la fortaleza y la justicia. Ahora bien: En el acto de la caridad, en cuanto a algunos objetos, basta con no entristecerse, como cuando amamos a los enemigos; en otros, en cambio, se requiere también deleitarse, como cuando amamos a Dios y a los amigos. Luego la caridad no es una sola virtud sino dos virtudes distintas.

EN CONTRA está: 1. Cualesquiera cosas que se comportan de manera que una se entiende en la otra, son una sola cosa. Pero en el amor al prójimo se entiende el amor a Dios, y viceversa, como dice Agustín en *De Trinit.*[64]. Luego es una misma la caridad con que amamos a Dios y al prójimo.

2. En cualquier género hay un primer motor. Ahora bien, la caridad es el motor de todas las virtudes. Luego es una sola.

SOLUCIÓN. *Hay que decir:* La caridad es una sola virtud.

Para su evidencia hay que tener presente que la unidad de cualquier potencia o hábito debe considerarse por parte del objeto. Y por esta razón: Porque la potencia eso mismo que es, se dice por orden a lo posible, que es el objeto. Y, de esta manera, la razón y la especie de la potencia se toma del objeto; y cosa semejante sucede con el hábito, qu' no es otra cosa que la disposición de la potencia perfecta para su objetc

Pero en el objeto hay que considerar una parte como formal y otr como material. Lo formal en el objeto es aquello según lo cual el objetc se refiere a la potencia o al hábito. Lo material, en cambio, es aquello

11. Praeterea, secundum philosophum in VIII Ethic., amicitia perfecta non habetur ad multos. Sed caritas qua diligitur Deus et proximus, est perfectissima amicitia. Ergo non habetur ad multos; et ita non eadem caritate diligitur Deus et proximus.

12. Praeterea, virtus in cuius actu sufficit non tristari, est alia a virtute quae delectabiliter operatur, sicut fortitudo a iustitia. Sed in actu caritatis quantum ad aliqua obiecta sufficit non tristari, sicut cum diligimus inimicos: in aliquibus etiam oportet delectari, sicut cum diligimus Deum et amicos. Ergo caritas non est una virtus, sed alia et alia.

SED CONTRA. 1. Quaecumque ita se habent quod unum intelligitur in alio, illa sunt unum. Sed in dilectione proximi intelligitur dilectio Dei, et e converso, ut dicit Augustinus, VII De Trinit. Ergo est eadem caritas qua diligimus Deum et proximum.

2. Praeterea, in quolibet genere est unum primum movens. Sed caritas est motor omnium virtutum. Ergo est una.

RESPONDEO. Dicendum quod caritas est una virtus. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod unitas cuiuslibet potentiae vel habitus ex obiecto consideranda est; et hoc ideo, quia potentia hoc ipsum quod est, dicitur in ordine ad possibile, quod est obiectum. Et sic ratio et species potentiae ex obiecto accipitur; et similiter est de habitu, qui nihil est aliud quam dispositio potentiae perfectae ad suum obiectum. Sed in obiecto consideratur aliquid ut formale et aliquid ut materiale. Formale autem in obiecto est id secundum quod obiectum refertur ad potentiam vel habitum; materiale

[63] ARISTÓTELES, *Ethic.* 8 c.3 (BK 1156b24).
[64] L.8 c.7 y 8: ML 42,956.957.958; BAC V 524.526.528.530.532 n.10 y 12.

en que éstos se apoyan; por ejemplo, si hablamos del objeto de la potencia visual, el objeto formal es el color, o algo por el estilo, pues en cuanto es colorado un objeto, en tanto es visible. Pero lo material en el objeto es el cuerpo, al que sobreviene el color.

De eso resulta claro que la potencia o el hábito se refieren de suyo a la razón formal del objeto; en cambio, a lo que es material en el objeto se refieren accidentalmente. Y las cosas que tienen la categoría de accidentales no cambian el sujeto, sino sólo las que existen por sí mismas. Y por eso la diversidad material del objeto no diversifica la potencia o el hábito, sino sólo la formal. Una sola es la potencia visiva, con la que vemos las piedras, los hombres y el cielo, porque la diversidad entre estos objetos es material, y no según la razón formal de lo visible. Pero el gusto se distingue del olfato según la diferencia entre el sabor y el olor, que son, de suyo, sensibles.

Y esto hay que tenerlo presente también en la caridad. Porque es evidente que podemos amar a alguien de *dos modos: Primero,* por razón de sí mismo; *segundo,* por razón de otro. Amamos a uno por razón de sí mismo, cuando lo amamos por la razón del bien propio, por ejemplo, porque es en sí mismo honesto, o es deleitable para nosotros, o útil. En cambio, amamos a uno por razón de otro, cuando le amamos porque atañe a aquel a quien amamos. Por la misma razón que amamos a uno en sí mismo, amamos a todos sus familiares, consanguíneos y amigos en cuanto le importan a él. Pero, sin embargo, en todos ellos es una sola la razón formal del amor, a saber, el bien de aquel a quien amamos por razón de sí mismo, y al que, de alguna manera, amamos en todos los demás.

Por consiguiente, así es preciso decir que la caridad ama a Dios por razón de sí mismo[65]; y por causa de él ama a todos los demás en cuanto se ordenan a Dios; por lo que, de alguna manera, ama a Dios en todos

autem id in quo hoc fundatur: ut si loquamur de obiecto potentiae visivae, obiectum eius formale est color, vel aliquid huiusmodi, in quantum enim aliquid coloratum est, in tantum visibile est; sed materiale in obiecto est corpus cui accidit color.

Ex quo patet quod potentia vel habitus refertur ad formalem rationem obiecti per se; ad id autem quod est materiale in obiecto, per accidens. Et ea quae sunt per accidens non variant rem, sed solum ea quae sunt per se: ideo materialis diversitas obiecti non diversificat potentiam vel habitum, sed solum formalis. Una est enim potentia visiva, qua videmus et lapides et homines et caelum, quia ista diversitas obiectorum est materialis, et non secundum formalem rationem visibilis. Sed gustus differt ab olfactu secundum differentiam saporis et odoris, quae sunt per se sensibilia.

Et hoc etiam oportet in caritate considerare. Manifestum est enim quod aliquem possumus diligere dupliciter: uno modo ratione sui ipsius, alio modo ratione alterius. Ratione autem sui ipsius aliquem diligimus, quando cum ratione boni proprii diligimus, utpote quia est in se honestus, vel nobis delectabilis, aut utilis. Ratione autem alterius diligimus aliquem quando diligimus ipsum quia attinet alii quem diligimus. Ex hoc enim ipso quod diligimus aliquem secundum se, diligimus omnes et familiares et consanguineos et amicos ipsius, in quantum ei attinent; sed tamen in omnibus illis est una ratio formalis dilectionis, scilicet bonum illius, quem ratione sui diligimus, et ipsum quodammodo in omnibus aliis diligimus.

Sic igitur dicendum quod caritas diligit Deum ratione sui ipsius; et ratione eius diligit omnes alios in quantum ordinantur ad Deum: unde quodammodo Deum diligit

[65] Véase nuestra nota 37 al a.2.

los prójimos. Así, pues, se ama al prójimo con caridad, porque en él está Dios, o para que esté Dios en él. Por lo cual resulta claro que es el mismo hábito de la caridad aquel con que amamos a Dios y al prójimo.

Pero si amásemos al prójimo por razón de sí mismo, y no por razón de Dios[66], eso pertenecería a un amor distinto, por ejemplo, el natural, el político o alguno de los otros que menciona el Filósofo en *VIII Ethic.*[67].

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. El prójimo no es amado más que por razón de Dios. Por lo cual los dos son un solo objeto de amor, hablando formalmente; aunque, materialmente, sean dos[68].

2. Como el amor mira al bien, según la diversidad del bien es la diversidad del amor.

Pero hay un bien propio de algún hombre en cuanto es una persona singular. Y en cuanto al amor que mire a ese bien, cada uno es para sí el objeto principal del amor. Existe también un bien común que pertenece a éste o a aquél en cuanto es parte de un todo, como acontece con el soldado, en cuanto es parte del ejército, y con el ciudadano en cuanto es parte de la ciudad. Y por lo que se refiere al amor que mira a este bien, el objeto principal del amor es aquel en que consiste tal bien, como

in omnibus proximis; sic enim proximus caritate diligitur, quia in eo est Deus, vel ut in eo sit Deus. Unde manifestum est quod est idem habitus caritatis quo Deum et proximum diligimus. Sed si diligeremus proximum ratione sui ipsius, et non ratione Dei, hoc ad aliam dilectionem pertineret: puta ad dilectionem naturalem, vel politicam, vel ad aliquam aliarum quas philosophus tangit in VIII Ethic.

1. Ad primum ergo dicendum quod proximus non diligitur nisi ratione Dei; unde ambo sunt unum obiectum dilectionis, formaliter loquendo, licet materialiter sint duo.

2. Ad secundum dicendum quod cum amor respiciat bonum, secundum diversitatem boni est diversitas amoris. Est autem quoddam bonum proprium alicuius hominis in quantum est singularis persona; et quantum ad dilectionem respicientem hoc bonum, unusquisque est sibi principale obiectum dilectionis. Est autem quoddam bonum commune quod pertinet ad hunc vel ad illum in quantum est pars alicuius totius, sicut ad militem, in quantum est pars exercitus, et ad civem, in quantum est civitatis; et quantum ad dilectionem respicientem hoc bonum, principale obiectum dilectionis est illud in quo principaliter illum bonum consistit, sicut bonum exercitus

---

[66] Amar al prójimo por Dios no es un amor instrumental. Amar por Dios es amar universalmente a todos los hombres en virtud de su origen y de su destino divino. Esta motivación universal nos previene contra un amor que estaría basado únicamente en la amabilidad del otro. La caridad nos impulsa a amar a todos los hombres, incluso si no aparecen como amables, porque en ellos está Dios (participan de la bondad divina) y a ellos les deseamos lo mejor que podemos desearles: la bienaventuranza eterna, la presencia de Dios en ellos. Puesto que Dios es nuestro sumo bien (*Cuestión sobre la caridad* a.5 ad 4; a.12 ad 16), al amar al prójimo «para que esté Dios en él» estamos amándole como no se puede amar más (cf. SAN AGUSTÍN, *De moribus Ecclesiae Catholicae* lib.1 c. 26 n.48-49).

[67] C.3 (BK 1156a7).

[68] El objeto material de la caridad es doble: Dios y el prójimo. El objeto formal es único: Dios. Él es el motivo, la razón, la causa de todos nuestros amores. Lo que constituye en teologal a una virtud es el objeto formal más que el material, pues desde el punto de vista del objeto material las tres virtudes teologales versan también sobre lo creado. En lo referente a la fe y a la esperanza, véase: *Cuestión sobre la esperanza* a.1; en lo referente a la caridad, además del presente artículo, está también, entre otros, este texto de Tomás: «aunque sean muchas las cosas que se aman en caridad (= objeto material), sin embargo en todas es única la razón de amar (= objeto formal), a saber, la Bondad Divina, que es el objeto de la caridad» (*In Sent.* d.29 a.2 obi.2).

se asienta el bien del ejército en el jefe, y el bien de la ciudad en el rey. Por lo cual a la obligación del buen soldado pertenece pasar a un segundo plano incluso la propia salvación, para conservar el bien del jefe; como también el hombre expone naturalmente el brazo con el fin de conservar la cabeza.

Y, de esta manera, la caridad mira como objeto principal el bien divino, que pertenece a cada hombre en cuanto puede ser partícipe de la bienaventuranza. Por lo cual amamos con caridad solamente aquellos seres que pueden participar con nosotros de la bienaventuranza eterna, según dice Agustín en *De doctrina christiana*[69].

3. Juan argumenta por lo mayor, negando, no que el prójimo deba ser más amado, sino porque está más a la vista para ser amado, ya que los hombres son más inclinados a amar las cosas visibles que las invisibles.

4. Aunque lo conocido sea lo que se ama, no se sigue, sin embargo, que lo más conocido sea lo más amado. Pues una cosa no se ama porque se conoce, sino porque es buena. Por lo cual, lo que es mejor, es más amable, aunque no sea lo más conocido, así como el hombre ama menos a un siervo o incluso a un caballo, de los que se sirve continuamente, que a un hombre bueno al que sólo conoce por la fama.

5. La caridad mira, como objeto formal, al bien divino, según se ha dicho en el artículo anterior, y en la solución de este artículo; aunque se comporta de distinta manera respecto de Dios y respecto del prójimo; y por ese motivo es necesario que observe una medida diversa acerca del objeto principal y acerca del objeto secundario[70]; por lo que acerca del objeto principal practica una sola medida.

in duce, et bonum civitatis in rege; unde ad officium boni militis pertinet ut etiam salutem suam negligat ad conservandum bonum ducis; sicut etiam homo naturaliter ad conservandum caput, brachium exponit. Et hoc modo caritas respicit sicut principale obiectum, bonum divinum, quod pertinet ad unumquemque, secundum quod esse potest particeps beatitudinis; unde ea sola ex caritate diligimus quae nobiscum beatitudinem participare possunt, ut Augustinus dicit in lib. De doctrina Christiana.

3. Ad tertium dicendum quod Ioannes argumentatur a maiori, negando, non quod proximus magis debeat diligi; sed quia magis est in promptu ut diligatur, quia homines proniores sunt ad diligendum visibilia quam invisibilia.

4. Ad quartum dicendum quod licet cognitum diligatur, tamen non sequitur quod magis cognitum magis diligatur. Non enim ea ratione aliquid diligitur quia cognoscitur, sed quia est bonum; unde quod est magis bonum, magis est diligibile, licet non sit magis cognitum; sicut homo minus diligit aliquem servum, vel etiam equum, quem in continuo usu habet, quam aliquem bonum hominem quem tantum fama cognoscit.

5. Ad quintum dicendum quod caritas respicit ut formale obiectum, bonum divinum, sicut dictum est, art. praec. et in corp. huius art., quod quidem bonum diversimode se habet ad ipsum Deum et ad proximum, et ideo oportet quod habeat diversum modum circa principale obiectum et secundarium; unde circa principale obiectum habet unum modum tantum.

---

[69] L.1 c.27 n.28: ML 34,29; BAC XV 93.

[70] La caridad es virtud única por su motivo u objeto formal. Pero Dios y el prójimo no son amados de la misma manera por la caridad: mientras Dios es amado por sí mismo, el prójimo es amado por Dios. Sobre esto, ver la anterior nota 66.

6. Los preceptos de la ley se ocupan de los actos de las virtudes y no de los hábitos. Por lo cual, de la diversidad de los preceptos no puede concluirse la diversidad de los hábitos, sino la diversidad de los actos, los cuales, sin embargo, pertenecen a un hábito por causa de la razón formal.

7. En el prójimo se honra también su propio bien. Y por eso se debe un honor al prójimo y otro distinto a Dios.

8. Tanto el amor del prójimo como el amor de Dios se contienen en la vida contemplativa, como dice Gregorio en *Super Ezechiel.*[71]. Porque la oración, que parece pertenecer en grado máximo a la vida contemplativa, se hace a Dios en favor del prójimo. Sin embargo, el principio de la vida activa es principalmente el amor de Dios en sí mismo. No obstante, tampoco se sigue, si la caridad es principio de acciones diversas, que la caridad no sea una sola.

9. La caridad no es una *por continuidad;* pero puede llamarse una *por indivisibilidad,* en cuanto es una forma simple. No se llama finita o infinita conforme a la cantidad dimensiva, sino de acuerdo con la cantidad virtual. Pero aquí no tratamos de la virtud de la caridad en ese sentido, sino en cuanto es *racionalmente una;* no por cierto *numéricamente* una, como la túnica y el vestido, sino *por razón de la especie,* así como Sócrates y Platón son una sola cosa en la categoría de hombre.

10. La razón aducida sería eficaz, si lo temporal fuese, por razón de sí mismo, objeto de la caridad, y no por razón de lo eterno, como se ha dicho.

11. La amistad perfecta no se da respecto de muchos, de modo que se dirija a cada uno por razón de sí mismo. Pero cuanto la amistad es más perfecta respecto de uno por razón de él mismo, tanto a más puede

6. Ad sextum dicendum quod praecepta legis sunt de actibus virtutum, et non de habitibus; unde ex diversitate praeceptorum non potest concludi diversitas habituum, sed diversitas actuum; qui tamen pertinent ad unum habitum, propter rationem formalem.

7. Ad septimum dicendum quod in proximo honoratur etiam bonum proprium ipsius; et ideo alius honor debetur proximo, et alius Deo.

8. Ad octavum dicendum quod tam dilectio proximi quam dilectio Dei continetur sub contemplativa vita, ut Gregorius dicit super Ezechiel. Nam oratio, quae maxime ad contemplativam vitam pertinere videtur, ad Deum pro proximis fit. Sed tamen principium vitae activae praecipue est amor Dei in seipso. Nec tamen sequitur, si caritas est principium diversorum, quod caritas non sit una.

9. Ad nonum dicendum quod caritas non est una continuitate; sed potest dici una indivisibilitate, in quantum est una forma simplex. Non enim dicitur finita vel infinita secundum quantitatem dimensivam, sed secundum quantitatem virtutis. Sed sic non agimus hic de virtute caritatis, sed secundum quod est una ratione: non quidem una numero, ut tunica et vestis; sed ratione speciei, sicut Socrates et Plato sunt unum in ratione hominis.

10. Ad decimum dicendum quod ratio illa procederet, si temporale ratione sui esset obiectum caritatis, et non ratione aeterni, ut dictum est.

11. Ad undecimum dicendum quod amicitia perfecta non habetur ad multos, ita quod ad unumquemque sit ratione sui ipsius; sed quanto amicitia est perfectior ad unum ratione eius, tanto ad plures se posset extendere ratione ipsius. Et sic caritas, quia

[71] L.2 hom.2 n.8.9.10.15: ML 76,953-954.957; BAC 170,410s.415.

extenderse por razón del mismo. Y, de este modo, la caridad, por ser una amistad perfectísima, se extiende a Dios, y a todos los que pueden lograr a Dios; y no sólo a los conocidos, sino incluso a los enemigos.

12. La virtud que obra deleitablemente acerca del objeto principal, esa misma puede obrar no deleitablemente acerca de algún objeto secundario, pero sin tristeza. Y de este modo obra deleitablemente la caridad respecto del objeto principal, aunque experimente dificultad respecto de un objeto secundario, de modo que es suficiente obrar sin tristeza.

Artículo 5

¿Es la caridad una virtud especial distinta de las demás virtudes, o no?[72]

Argumentos por los que parece que no:

1. Lo que se incluye en la definición de cualquier virtud, no es una virtud especial, porque la virtud general se pone en la definición de cualquier virtud, pues dice Jerónimo[73]: *Para expresar brevemente la definición común de virtud digo que virtud es la caridad con que amamos a Dios y al prójimo.* Luego la caridad no es una virtud especial, distinta de las demás.

2. La caridad con que amamos al prójimo no es virtud distinta de la caridad con que amamos a Dios, porque la caridad ama al prójimo por causa de Dios[74]. Pero toda virtud ama al prójimo por causa de Dios. Luego ninguna virtud se distingue de la caridad.

perfectissima amicitia est, ad Deum se extendit, et ad omnes qui possunt percipere Deum; et non solum ad notos, sed etiam ad inimicos.

12. Ad duodecimum dicendum quod virtus quae delectabiliter operatur circa principale obiectum, potest eadem circa aliquod accessorium non delectabiliter, sed sine tristitia, operari; et hoc modo caritas delectabiliter operatur in principali obiecto, licet difficultatem patiatur in aliquo secundario obiecto, ita ut sufficiat sine tristitia operari.

Articulus quintus

Quinto quaeritur utrum caritas sit virtus specialis distincta ab aliis virtutibus vel non.

Et videtur quod non. 1. Illud enim quod ponitur in definitione cuiuslibet virtutis, non est virtus specialis: quia virtus generalis ponitur in definitione cuiuslibet specialis virtutis. Sed caritas ponitur in definitione cuiuslibet virtutis: dicit enim Hieronymus: Ut breviter communem definitionem virtutis complectar; virtus est caritas, qua diligimus Deum et proximum. Ergo caritas non est virtus specialis, ab aliis distincta.

2. Praeterea, caritas qua diligimus proximum, non est virtus distincta a caritate qua diligimus Deum, quia caritas diligit proximum propter Deum. Sed omnis virtus diligit proximum propter Deum. Ergo nulla virtus distinguitur a caritate.

---

[72] Lugares paralelos: *Summa* 2-2 q.23 a.4; *In Sent.* 3 d.27 q.2 a.4 qla.2; *De malo* q.7 a.2; q.9 a.2.

[73] Cf. San Agustín, *Epist. 167 ad Hieron.* c.4: ML 33,739; BAC XI 507 y 509, tal como dice Pedro Lombardo, *III Sent.* d.27. San Jerónimo, nacido en Dalmacia alrededor del año 347, y muerto el año 419 o 420, fue monje, y es doctor de la Iglesia. Su celebridad proviene principalmente de haber traducido al latín los textos originales de la Sagrada Escritura, traducción conocida con el nombre de Vulgata. Aparte de sus comentarios bíblicos, escribió obras dogmáticas, polémicas e históricas. Y cultivó el género homilético y epistolar.

[74] Tanto en este argumento como en los dos siguientes, el lector reconocerá aspectos ya vistos y comentados en los anteriores artículos.

3. Las distinciones entre los hábitos se establecen de acuerdo con los actos de las virtudes: *La caridad es paciente, es benigna,* como dice 1 Cor 13,4. Luego la caridad no es una virtud distinta de las demás.

4. El bien es el objeto general de todas las virtudes, puesto que la virtud es la que hace bueno a quien la tiene, y transforma en buena su obra. Pero el bien es el objeto de la caridad. Luego la caridad tiene un objeto general; y por este motivo es virtud general.

5. Una perfección es propia de un objeto perfectible. Pero la caridad es propia de muchos objetos perfectibles, es decir, de todas las virtudes. Luego no es una sola.

6. Un mismo hábito no puede darse en diversos sujetos. Pero la caridad se da en diversos sujetos, puesto que se nos manda amar a Dios con toda la mente, con toda el alma, con todo el corazón, con todas las fuerzas. Luego la caridad no es una sola virtud.

7. La virtud se ordena a quitar los pecados. Pero la caridad es suficiente para quitar todos los pecados, porque la mínima caridad puede resistir a cualquier tentación. Luego la caridad realiza lo que es propio de todas las virtudes; y por este motivo no parece que sea una virtud especial.

8. A cada virtud especial se le opone algún pecado especial. Pero a la caridad le son contrarios todos los pecados, porque la caridad se pierde por cualquier pecado mortal. Luego la caridad no es una virtud especial.

9. Ninguna virtud es necesaria si no es para obrar rectamente. Pero la caridad por sí sola nos dirige suficientemente para obrar bien, pues dice Agustín: *Ten caridad, y haz lo que quieras*[75]. Luego fuera de la caridad no existe ninguna otra virtud; y por consiguiente, no es una virtud especial distinta de las otras.

3. Praeterea, distinctiones habituum attenduntur secundum actus virtutum. Sed caritas operatur actus omnium aliarum virtutum: Caritas est patiens, est benigna, ut dicitur I ad Corinth. XIII. Ergo caritas non est virtus ab aliis distincta.

4. Praeterea, bonum est obiectum generale omnium virtutum: nam virtus est quae bonum facit habentem, et opus eius bonum reddit. Sed bonum est obiectum caritatis. Ergo caritas habet obiectum generale; et ita est generalis virtus.

5. Praeterea, una perfectio est unius perfectibilis. Sed caritas est perfectio multorum perfectibilium, id est omnium virtutum. Ergo non est una.

6. Praeterea, idem habitus non potest esse in diversis subiectis. Sed caritas est in diversis subiectis: iubemur enim Deum diligere ex tota mente, ex tota anima, ex toto corde, ex tota fortitudine. Ergo caritas non est virtus una.

7. Praeterea, virtus ad tollenda peccata ordinatur. Sed caritas sufficit ad tollenda omnia peccata; quia minima caritas resistere potest cuilibet tentationi. Ergo caritas facit id quod est omnium virtutum; et ita non videtur esse virtus specialis.

8. Praeterea, unicuique virtuti speciali opponitur aliquod peccatum speciale. Sed caritati contrariantur omnia peccata: quia per quodlibet peccatum mortale perditur caritas. Ergo caritas non est virtus specialis.

9. Praeterea, nulla virtus est necessaria nisi ad recte operandum. Sed sola caritas sufficienter nos dirigit ad recte operandum; dicit enim Augustinus: Habe caritatem, et fac quidquid vis. Ergo praeter caritatem non est aliqua alia virtus; et ita non est virtus specialis distincta ab aliis.

---

[75] Se comprende mejor el axioma, si se conoce su continuación: «Ama y haz lo que quieras. Dentro está la raíz de la caridad. No puede brotar de ella mal alguno» (SAN AGUSTÍN, *In Epistolam Ioannis ad Parthos* VII 8: ML 35,2033; BAC XVIII 304).

10. Los hábitos de las virtudes son necesarios para que el hombre obre pronta y deleitablemente, pues no hay justo que no goce de la legítima operación, como se dice en *I Ethic.*[76]. Pero para realizarlo todo prontamente y con gusto es suficiente la caridad, porque dice Agustín en *De verbis Domini*[77]: *Todas las cosas graves y crueles, el amor las torna en fáciles y en casi nada.* Luego fuera de la caridad no es necesaria ninguna otra virtud.

11. Las cosas que son recíprocamente distintas, tienen una generación y una corrupción diferentes. Pero la caridad y las demás virtudes no tienen generación y corrupción distintas, porque junto con la caridad tanto se infunden como se pierden las demás virtudes. Luego la caridad no es una virtud especial.

EN CONTRA está que el Apóstol, en 1 Cor 13,13, la separa de las otras virtudes, diciendo: *Ahora permanecen estas tres: La fe, la esperanza, la caridad.*

SOLUCIÓN. *Hay que decir:* La caridad es una virtud especial, distinta de las demás virtudes.

Para cuya comprensión hay que tener en cuenta que, cuando un acto depende de varios principios relacionados entre sí según un orden, para la perfección de tal acto se requiere que cada uno de esos principios sea perfecto. Pues si existe una imperfección en el primero, en el mediano o en el último, se sigue un acto imperfecto; así como si falta la pericia en el artesano, o la recta disposición en el instrumento, la obra producida resulta imperfecta.

Y esto puede considerarse también en las mismas potencias del alma. Pues, si se da la recta razón, que es la que mueve a las potencias inferiores, pero el concupiscible está desordenado, uno obrará ciertamen-

10. Praeterea, habitus virtutum necessarii sunt ad hoc quod homo prompte et delectabiliter operetur: nullus enim est iustus qui non gaudet iusta operatione, ut dicitur in I Ethic. Sed ad omnia prompte et delectabiliter operanda sufficit caritas: quia dicit Augustinus in lib. De verbis Domini: Omnia gravia et immania, facilia et prope nulla facit amor. Ergo praeter caritatem non est necessaria aliqua alia virtus.

11. Praeterea, ea quae sunt distincta ad invicem, habent distinctam generationem et corruptionem. Sed caritas et aliae virtutes non habent distinctam generationem et corruptionem; quia simul cum caritate et infunduntur et perduntur aliae virtutes. Ergo caritas non est specialis virtus.

SED CONTRA, est quod Apostolus, I ad Cor. cap. XIII, condividit eam aliis virtutibus, dicens: Nunc autem manent fides, spes, caritas, tria haec.

RESPONDEO. Dicendum quod caritas est quaedam virtus specialis, distincta ab aliis virtutibus. Ad cuius evidentiam considerandum est, quod quandocumque aliquis actus dependet a pluribus principiis, secundum ordinem se habentibus, ad perfectionem illius actus requiritur quod quodlibet illorum principiorum sit perfectum. Si enim sit imperfectio in primo, sive in medio, vel in ultimo, sequitur actus imperfectus; sicut, si desit peritia artis artifici, sive recta dispositio in instrumento, opus sequitur imperfectum.

Et hoc etiam in ipsis potentiis animae considerari potest. Si enim sit recta ratio, quae est motiva inferiorum potentiarum, et concupiscibilis sit indisposita, operabitur quidem

[76] ARISTÓTELES, *Ethic.* 1 c.7 (BK 1098a16).
[77] Sermo 70 n.3: ML 38,444; BAC X 300.

te conforme a la razón, pero la obra resultará imperfecta, porque tendrá el impedimento de un concupiscible desarreglado, que arrastrará a lo contrario; así como se manifiesta a propósito del moderado. Y, por eso, además de la prudencia, que perfecciona la razón, se precisará —para que el hombre se comporte rectamente respecto de lo concupiscible— que tenga la templanza, con el fin de que obre prontamente y sin impedimento.

Y como acontece en diversas potencias, de las que una mueve a la otra. La misma observación puede hacerse también respecto de diversos objetos, de los que uno se ordena a otro como a fin; pues una y misma potencia, en cuanto es fin, no sólo mueve a otra potencia, sino incluso a sí misma, hacia las cosas que se ordenan al fin. Y, por este motivo, para lograr una buena operación, es necesario que uno no solamente esté bien dispuesto respecto del fin, sino que también esté rectamente dispuesto respecto de las cosas que se ordenan al fin. En caso contrario se sigue una operación manca, como acontece con el que está bien dispuesto para apetecer correctamente la salud, pero que está mal dispuesto para tomar las medicinas.

Y así resulta manifiesto que, estando el hombre dispuesto para comportarse bien respecto del fin último, es necesario que tenga las demás virtudes mediante las cuales se disponga bien respecto de las cosas que se orientan a lograr el fin. Luego la caridad es distinta de las virtudes que se ordenan al fin, aunque la que se ordena al fin sea la principal, como la arquitectura, respecto de aquellas cosas que se ordenan a conseguir el fin: como lo medicinal respecto a los jugos de yerbas, y como lo militar respecto a lo ecuestre.

De donde resulta evidente ser necesario que la caridad sea una virtud especial distinta de las demás virtudes, pero principal y motor respecto de las mismas[78].

aliquis secundum rationem, sed operatio erit imperfecta, quia habebit impedimentum ex concupiscibili indisposita ad contrarium trahente; sicut circa continentem apparet: et ideo praeter prudentiam, quae perficit rationem, necesse est, ad hoc quod homo recte se habeat circa concupiscibilia, quod habeat temperantiam, ad hoc quod prompte operetur et sine impedimento.

Et sicut est in diversis potentiis, quarum una movet aliam; idem est etiam considerare secundum diversa obiecta quorum unum ordinatur ad alterum sicut ad finem: una enim et eadem potentia, secundum quod est finis, non solum aliam potentiam, sed etiam seipsam, movet in ea quae sunt ad finem. Et ideo ad rectam operationem, aliquem non solum oportet bene dispositum esse ad finem, sed etiam bene dispositum ad ea quae sunt ad finem: alias sequitur operatio impedita; ut patet in eo qui bene est dispositus ad bene appetendam sanitatem, sed male est dispositus ad sumendum ea quae sunt sanativa.

Et sic manifestum est quod, cum per caritatem homo disponatur ut bene se habeat ad ultimum finem, necesse est ut habeat alias virtutes, quibus bene disponatur ad ea quae sunt ad finem. Est ergo caritas alia ab his quae ordinantur ad ea quae sunt ad finem, licet illa quae ordinatur ad finem, sit principalior, et architectonica, respectu earum quae ordinantur in ea quae sunt ad finem; sicut medicinalis respectu pigmentariae, et militaris respectu equestris. Unde manifestum fit quod necesse est caritatem esse quamdam virtutem specialem distinctam ab aliis virtutibus, sed principalem et motivam respectu earum.

---

[78] La caridad no anula a las demás virtudes. Les da calor y color, las orienta, pero las supone y las necesita como la gracia supone y necesita la naturaleza. Recuérdese lo dicho en a.3 ad 8 con nuestra nota 52.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. Esa definición se da por la causa, en que la caridad es causa de todas las demás virtudes.

2. La caridad que ama al prójimo tiene a Dios como razón formal del objeto; y no sólo como fin último, según es manifiesto por lo dicho antes, en el artículo precedente. En cambio, las demás virtudes tienen a Dios no como razón formal del objeto, sino como último fin.

Y, por este motivo, cuando se dice que la caridad ama al prójimo por causa de Dios, ese *por causa* denota no sólo la causa material[79], sino, de alguna manera, la causa formal. En cambio, cuando se dice de las demás virtudes que obran por causa de Dios, ese *por causa* indica solamente la causa final[80].

3. La caridad no produce los actos de las demás virtudes por extracción sino sólo por imperio. Pues la virtud solamente produce los actos que concuerdan con la razón de la propia forma, como la justicia el obrar rectamente, y la templanza el obrar templadamente; pero se dice que impera todos los actos que llama a su fin.

4. El bien común no es el objeto de la caridad, sino que lo es el sumo bien. Y, por eso, no se sigue que la caridad sea una virtud general, sino que sea la suma de las virtudes.

5. La caridad no es perfección intrínseca de las demás virtudes, sino extrínseca; como antes se ha dicho, en el artículo 3 de esta cuestión. Por lo cual la razón no se sigue.

6. La caridad está, como en sujeto, en una sola potencia, es a saber, en la voluntad que, mediante el imperio, mueve a las demás potencias.

1. Ad primum ergo dicendum quod illa definitio datur per causam, in quantum caritas est causa omnium aliarum virtutum.

2. Ad secundum dicendum est, quod caritas in diligendo proximum habet Deum ut rationem formalem obiecti, et non solum ut finem ultimum, ut ex supradictis, art. praec., patet: sed aliae virtutes habent Deum non ut rationem formalem obiecti, sed ut ultimum finem. Et ideo, cum dicitur quod caritas diligit proximum propter Deum, illud propter denotat non solum causam materialem, sed quodammodo formalem. Cum autem dicitur de aliis virtutibus quod operantur propter Deum, illud propter denotat causam finalem tantum.

3. Ad tertium dicendum quod caritas non producit actus aliarum virtutum elicitive, sed imperative tantum. Elicit enim virtus illos actus tantum qui sunt secundum rationem propriae formae, sicut iustitia recte facere, et temperantia temperanter; sed imperare dicitur omnes actus quos ad finem suum advocat.

4. Ad quartum dicendum quod bonum commune non est obiectum caritatis, sed summum bonum; et ideo non sequitur quod caritas sit generalis virtus sed quod sit summa virtutum.

5. Ad quintum dicendum quod caritas non est perfectio intrinseca aliarum virtutum, sed extrinseca, ut supra, art. 3 huius quaest., dictum est; unde ratio non sequitur.

6. Ad sextum dicendum quod caritas est, sicut in subiecto, in una tantum potentia, scilicet in voluntate, quae per imperium movet alias potentias; et secundum hoc

---

[79] Me pregunto si, en razón del contexto, no haya que entender este «material» en el sentido de causa «final».

[80] Dios es la meta, el fin de todo lo humano. Pero las virtudes morales, aunque se ordenan a Dios, no tienen como objeto formal a Dios, sino la vida humana. La virtud de la justicia, por poner un ejemplo, también tiene como fin último a Dios. Pero su objeto formal, su motivo, causa o razón, lo que nos mueve a ser justos, es el respeto del derecho ajeno. En cambio, el objeto formal, el motivo de las virtudes teologales, es Dios.

Y de acuerdo con esto se nos manda amar a Dios con toda la mente y con toda el alma, a fin de que todas las potencias de nuestra alma sean llamadas en obsequio del amor divino.

7. Así como la caridad impera los actos de las demás virtudes, así a modo de imperio, excluye los pecados que les son contrarios. Y de esta manera la caridad hace frente a las tentaciones; pero, sin embargo, es necesaria la existencia de otras virtudes, que excluyan directa y radicalmente los pecados.

8. Así como los actos de las demás virtudes se ordenan al fin que es el objeto de la caridad, así también los pecados que van contra las demás virtudes, incluyen la oposición al fin, que es el objeto de la caridad. Y por este motivo acontece que los contrarios de las demás virtudes, es decir, los pecados, ahuyenten a la caridad.

9. Aunque la caridad nos dirija suficientemente a modo de imperio en todas las cosas que pertenecen a la vida recta, sin embargo son necesarias las demás virtudes que, produciendo sus propios actos, ejecuten el imperio de la caridad, para que el hombre obre prontamente y sin impedimento.

10. Acontece existir algo por causa del fin que, sin embargo, según su propia naturaleza es difícil y triste; como cuando alguien toma de buena gana una medicina amarga por causa de la salud, aunque se angustie mucho en la misma toma. Por consiguiente, la caridad hace que todas las cosas sean deleitables por el fin. Pero son necesarias otras virtudes que hagan deleitables las cosas que son virtuosas por sí mismas, para que obremos con mayor facilidad.

11. La caridad tiene una generación simultánea con las demás virtudes, no porque no se distinga de las mismas, sino porque las obras de Dios son perfectas. Por lo cual, al infundirnos la caridad nos infunde simultáneamente todas las cosas que son necesarias para la salvación.

Deum iubemur ex tota mente et anima diligere, ut omnes vires animae nostrae advocentur in obsequium divini amoris.

7. Ad septimum dicendum quod sicut caritas imperat aliarum virtutum actus, ita per modum imperii excludit peccata eis contraria; et secundum hunc modum caritas resistit tentationibus; sed tamen necesse est esse alias virtutes, quae directe et elicitive peccata excludant.

8. Ad octavum dicendum est, quod sicut actus aliarum virtutum ordinantur ad finem quod est obiectum caritatis; ita et peccata quae sunt contra alias virtutes, habent oppositionem ad finem, qui est obiectum caritatis: et ex hoc contingit quod contraria aliarum virtutum, scilicet peccata, caritatem expellant.

9. Ad nonum dicendum quod licet caritas sufficienter per modum imperii in omnibus nos dirigat quae ad rectam vitam pertinent; tamen requiruntur aliae virtutes quae eliciendo actus exequantur imperium caritatis, ad hoc quod homo prompte et sine impedimento operetur.

10. Ad decimum dicendum quod contingit aliquid esse propter finem quod tamen secundum se est difficile et triste; sicut cum aliquis accipit medicinam amaram libenter propter sanitatem, licet in ipsa sumptione multum affligatur. Caritas igitur facit omnia esse delectabilia ex fine; sed requiruntur aliae virtutes, quae faciant ea quae sunt virtuosa secundum se delectabilia, ad hoc quod facilius operemur.

11. Ad undecimum dicendum quod caritas simul habet generationem cum aliis virtutibus, non quia sit indistincta ab aliis, sed quia Dei perfecta sunt opera; unde infundens caritatem simul infundit omnia illa quae sunt necessaria ad salutem. Corrum-

Pero se corrompe junto con todas las virtudes, porque todo lo que es contrario a las demás virtudes, es contrario a la caridad, como se ha dicho.

Artículo 6

¿Puede coexistir la caridad con el pecado mortal?[81]

Argumentos por los que parece que sí:

1. Dice Orígenes en *I Periarchon*[82]: *No pienso que uno de los que han perseverado en el sumo y perfecto grado, sea talado de repente y caiga; sino que es necesario que se hunda por partes y poco a poco.* Pero uno comete repentinamente el pecado mortal por el solo consentimiento. Luego el que se halla en estado perfecto por la caridad, no cae de la misma por un solo acto de pecado mortal; y de esta manera es posible que la caridad subsista con el pecado mortal.

2. Bernardo dice[83] que la caridad en Pedro, cuando negó a Cristo, no se extinguió sino que se adormeció. Mas Pedro, al negar a Cristo, pecó mortalmente. Luego la caridad puede permanecer junto con el pecado mortal.

3. La caridad es más fuerte que el hábito de la virtud moral. Pero el hábito de la virtud no se destruye por un solo acto vicioso, al no producirse tampoco por medio de un solo acto; pues, por unos mismos

pitur autem simul cum omnibus virtutibus: quia quaecumque contrariantur aliis virtutibus, contrariantur caritati, ut dictum est.

Articulus sextus

Sexto quaeritur utrum caritas possit esse cum peccato mortali.

Et videtur quod sic. 1. Dicit enim Origenes in I Periarchon: Non arbitror quod aliquis ex his qui in summo perfectoque perstiterunt gradu, ad subitum evacuetur ac decidat; sed per partes et paulatim eum diffluere necesse est. Subito autem aliquis committit peccatum mortale per solum consensum. Ergo qui est in perfecto statu per caritatem, non decidit a caritate per unum actum peccati mortalis; et sic caritas potest esse cum peccato mortali.

2. Praeterea, Bernardus dicit quod caritas in Petro, quando Christum negavit, non fuit extincta, sed sopita. Sed Petrus negando Christum peccavit mortaliter. Ergo caritas potest remanere cum peccato mortali.

3. Praeterea, caritas est fortior quam habitus virtutis moralis. Sed habitus virtutis non tollitur per unum actum vitiosum, cum non per unum actum generetur: ex eisdem

---

[81] Lugares paralelos: *Summa* 2-2 q.24 a.12; *In Sent.* 1 d.17 q.2 a.1; *De malo* q.7 a.2; *Qdlbto.*9 q.6.

[82] C.3: MG 11,155. Orígenes, filósofo, teólogo y exégeta cristiano, nació en Alejandría el año 185 y murió en Tiro el año 254. Fue discípulo de Clemente Alejandrino y sucesor suyo en el Didaskaleion de Alejandría. Sus escritos fueron abundantísimos, destacando entre los mismos las *Exaplon.* Santo Tomás le cita con frecuencia, y a veces refuta algunas de sus opiniones.

[83] En el libro *De dignitate divini amoris* c.6: ML 184,390; BAC 110,699s. Se trata de un sermón en la festividad de S. Pedro y S. Pablo, pero esa frase no se encuentra allí. La obra es de Guillermo Abad de San Teodorico.

hechos, de modo contrario, se engendra y se corrompe la virtud, como se dice en *II Ethic.*[84]. Luego mucho menos se destruye el hábito de la caridad por un solo pecado mortal.

4. Lo uno se opone a lo uno. Pero la caridad es una virtud especial, como se ha demostrado. Luego a ella se opone un vicio especial. En consecuencia no es destruida por otros pecados mortales; y, de este modo, parece que el pecado mortal puede subsistir junto con la caridad.

5. Los contrarios no se excluyen más que a propósito de un mismo sujeto. Pero algunos pecados no se encuentran en el mismo sujeto que la caridad, pues la caridad está en la parte superior de la razón, que se vuelve hacia Dios. En cambio, el pecado mortal puede estar también en la parte inferior de la razón, como dice Agustín en *De Trinit.*[85]. Luego no todo pecado mortal excluye a la caridad.

6. Lo que es fortísimo no puede ser expulsado por lo debilísimo. Pero la caridad es fortísima, pues, como se dice en Cant 8,6: *El amor es fuerte como la muerte*; el pecado, en cambio, es debilísimo, porque el mal es incapaz e impotente, como dice Dionisio[86]. Luego el pecado mortal no expulsa a la caridad; y, de esta manera, puede existir junto con ella.

7. Los hábitos se conocen por los actos. Pero el acto de caridad puede existir junto con el pecado mortal, pues el hombre que peca, ama a Dios y al prójimo. Luego la caridad puede subsistir con el pecado mortal.

8. La caridad hace que uno se deleite principalmente en la contemplación de Dios. Pero el deleite que radica en la meditación no tiene contrario, como dice el Filósofo en *I Topic.*[87]. Luego no hay nada contrario a la caridad; y, de esta manera, no puede ser expulsada por el pecado mortal.

enim contrario modo factis generatur virtus et corrumpitur, ut dicitur in II Ethic. Ergo multo minus habitus caritatis tollitur per unum peccatum mortale.

4. Praeterea, unum uni opponitur. Sed caritas est una virtus specialis, ut ostensum est. Ergo sibi opponitur unum vitium speciale. Non ergo per alia peccata mortalia tollitur; et sic videtur quod possit peccatum mortale simul esse cum caritate.

5. Praeterea, opposita non se expellunt nisi circa idem subiectum. Sed quaedam peccata non sunt in eodem subiecto cum caritate: nam caritas est in superiori parte rationis, quae convertitur ad Deum; potest autem peccatum mortale esse etiam in inferiori parte rationis, ut dicit Augustinus in lib. De Trinit. Ergo non omne peccatum mortale excludit caritatem.

6. Praeterea, illud quod est fortissimum, non potest expelli a debilissimo. Sed caritas est fortissima: Fortis enim est ut mors dilectio, ut dicitur Cantic. VII: peccatum autem est debilissimum, quia malum est infirmum et impotens, ut Dionysius dicit. Ergo peccatum mortale non expellit caritatem; et sic potest esse simul cum ea.

7. Praeterea, habitus secundum actus cognoscuntur. Sed actus caritatis potest esse cum peccato mortali: homo enim peccans diligit Deum et proximum. Ergo caritas potest esse cum peccato mortali.

8. Praeterea, caritas praecipue facit delectari in contemplatione Dei. Sed delectationi quae est in considerando, nihil est contrarium, ut dicit Philosophus in I Topic. Ergo caritati nihil est contrarium: et ita non potest expelli per peccatum mortale.

---

[84] C.1 (Bk 1103b6-8).
[85] L.12 n.17: ML 42,1007; BAC V 681.
[86] *De divinis nominibus* c.5 § 10: MG 3,854.
[87] Cf. algo parecido en Aristóteles, *Top.* 1 c.15 (Bk 106a35).

9. El motor universal puede ser paralizado en un móvil, y no ser paralizado en otro. Pero la caridad es el motor universal de todas las virtudes, como antes se ha dicho, en el artículo 3. Luego no es necesario que sea paralizada en una virtud, mientras que mueve a otras; por consiguiente, la caridad puede permanecer con el pecado opuesto a la templanza, en cuanto es motor de las demás virtudes.

10. Así como la caridad tiene a Dios por objeto, así también lo tienen la fe y la esperanza. Pero la fe y la esperanza pueden ser informes. Luego por la misma razón también la caridad; y, de este modo, puede subsistir con el pecado mortal.

11. Todo aquello que no tiene la perfección que está llamado a tener, es algo informe. Pero la caridad, aquí en la vía, no tiene la perfección que está llamada a tener en la patria. Luego es informe; y, de esta manera, parece que puede coexistir con el pecado mortal.

12. Los hábitos se conocen por los actos. Pero algunos actos de los que poseen la caridad pueden ser imperfectos, porque muchas veces algunos de los que tienen la caridad se dejan llevar por algún movimiento de impaciencia o de vanagloria. Luego acontece que el hábito de la caridad es imperfecto e informe; y, de este modo, el pecado mortal puede existir junto con la caridad.

13. Así como el pecado se opone a la virtud, así se opone también la ignorancia a la ciencia. Pero no cualquier ignorancia destruye toda la ciencia. Luego tampoco cualquier pecado mortal destruye totalmente la virtud; de donde, por ser la caridad la raíz de las virtudes, no parece que cualquier pecado mortal destruya la caridad.

14. La caridad es el amor de Dios. Pero, permaneciendo el amor a una cosa, uno, por incontinencia, obra contra ella; así como uno que se ama a sí mismo, obra contra el bien por destemplanza; y, de manera semejante, alguien que ama a una comunidad, obra contra ella por

9. Praeterea, universale movens potest impediri in uno mobili, et non impediri in alio. Sed caritas est universalis motor omnium virtutum, ut supra art. 3, dictum est. Ergo non oportet quod sic impediatur in una virtute in quantum alias movet: potest igitur cum peccato opposito temperantiae caritas remanere, prout est motiva aliarum virtutum.

10. Praeterea, sicut caritas habet Deum pro obiecto, ita fides et spes. Sed fides et spes possunt esse informes. Ergo eadem ratione et caritas; et sic potest esse cum peccato mortali.

11. Praeterea, omne illud quod non habet perfectionem quam natum est habere, est informe. Sed caritas non habet perfectionem hic in via quam nata est habere in patria. Ergo est informis; et sic videtur quod possit esse cum peccato mortali.

12. Praeterea, habitus cognoscuntur per actus. Sed aliqui actus habentium caritatem possunt esse imperfecti: nam multoties aliqui caritatem habentes moventur aliquo motu impatientiae, vel inanis gloriae. Ergo et habitum caritatis contingit esse imperfectum et informem; et sic videtur quod cum caritate possit esse peccatum mortale.

13. Praeterea, sicut virtuti opponitur peccatum, ita ignorantia opponitur scientiae. Sed non quaelibet ignorantia tollit totam scientiam. Ergo nec quodlibet peccatum mortale tollit totam virtutem; unde, cum caritas sit radix virtutum, non videtur quod quodlibet peccatum mortale tollat caritatem.

14. Praeterea, caritas est amor Dei. Sed manente amore ad rem aliquam, aliquis propter incontinentiam operatur contra illam; sicut aliquis amans seipsum, contra bonum agit per incontinentiam; et similiter aliquis amans aliquam communitatem, contra eam

destemplanza, como dice el Filósofo en *V Politic.*[88]. Luego uno puede obrar contra Dios pecando, subsistiendo la caridad.

15. Uno se porta bien en general, fallando, sin embargo, en lo particular; así como el incontinente posee la recta razón acerca de lo universal, como que el fornicar es malo y, sin embargo, en lo singular elige ahora fornicar como un bien, según dice el Filósofo en *IV Ethic.*[89]. Ahora bien, la caridad hace que el hombre se comporte bien acerca del fin universal. Luego permaneciendo la caridad, puede uno pecar acerca de algo particular; y, de esta manera, la caridad puede subsistir con el pecado mortal.

16. Los contrarios lo son en el mismo género. Pero el pecado está en el género del acto, porque el pecado es lo dicho, hecho o deseado contra la ley de Dios. En cambio, la caridad está en el género del hábito. Luego el pecado no es contrario a la caridad; y, de esta manera, no la expulsa. Por consiguiente, puede existir junto con ella.

EN CONTRA está que: 1. En Sab 1,5 se dice: *El Espíritu Santo de la educación huye del engaño, y aleja de sí los pensamientos necios, y se verá rechazado,* esto es, expulsado, *al sobrevenir la iniquidad.* Pero el Espíritu Santo está en el hombre mientras posee la caridad, puesto que por la caridad habita en nosotros el Espíritu de Dios. Luego cuando sobreviene la iniquidad, es expulsada la caridad; y así no es posible que exista junto con el pecado mortal.

2. Todo el que tiene caridad es digno de la vida eterna, según aquello del Apóstol en 2 Tim 4,8: *Y desde ahora me aguarda la corona de la justicia que aquel día me entregará el Señor, juez justo; y no solamente a mí, sino también a los que hayan amado su manifestación.* Pero

agit propter incontinentiam, ut Philosophus dicit in V Politic. Ergo aliquis potest peccando contra Deum agere, manente caritate.

15. Praeterea, aliquis habet se bene in universali, qui tamen deficit in particulari, sicut incontinens rectam rationem habet circa universalia, utpote quod fornicari est malum, et tamen in singulari eligit nunc fornicari, ut bonum, ut dicit Philosophus in VI Ethic. Sed caritas facit hominem bene se habere circa universalem finem. Ergo manente caritate, potest aliquis peccare circa aliquod particulare; et sic caritas potest esse cum peccato mortali.

16. Praeterea, contraria sunt in eodem genere. Sed peccatum est in genere actus: quia peccatum est dictum vel factum vel concupitum contra legem Dei: caritas autem est in genere habitus. Ergo peccatum non contrariatur caritati; et sic non expellit ipsam: potest ergo simul esse cum ea.

SED CONTRA. Est quod dicitur Sap., I: Spiritus Sanctus disciplinae effugiet fictum, et avertet se a cogitationibus quae sunt sine intellectu, et corripietur, id est expelletur, a superveniente iniquitate. Sed Spiritus Sanctus est in homine quamdiu habet caritatem; quia per caritatem habitat in nobis Spiritus Dei. Ergo a superveniente iniquitate expellitur caritas; et sic non potest esse simul cum peccato mortali.

2. Praeterea, quicumque habet caritatem, dignus est vita aeterna, secundum illud Apostoli, II Tim. IV: In reliquo reposita est mihi corona iustitiae, quam reddet mihi Dominus in illa die, iustus iudex; non solum autem mihi, sed et his qui diligunt

[88] C.2 (Bk 1302b2).

[89] Más propiamente en ARISTÓTELES, *Ethic.* VII c.2 (Bk 1146b1). Cf. STO. TOMÁS, *In Ethic.* 7 lect.3 (Leonina 1.145).

todo el que peca mortalmente es digno del castigo eterno, según aquello de Rom 6,23: *La paga del pecado es la muerte.* Ahora bien, uno no puede ser a la vez digno de la vida eterna y del castigo eterno. Luego la caridad no puede poseerse junto con el pecado mortal.

SOLUCIÓN. *Hay que decir:* La caridad no puede existir de ninguna manera junto con el pecado mortal.

Para entenderlo es preciso tener en cuenta, en primer lugar, que todo pecado mortal se opone directamente a la caridad. Todo el que prefiere una cosa a otra, ama más aquello que prefiere. De donde, por amar el hombre más su propia vida y su estabilidad que el placer, por muy grande que éste sea, el hombre se apartaría de él, en caso de pensar que era infaliblemente mortífero para su vida. Por lo cual dice Agustín en el libro *LXXXIII Quaestionum*[90] que no hay nadie que no tema más el dolor que apetezca el placer, puesto que vemos también que bestias muy feroces se abstienen de placeres máximos por miedo a los dolores.

Uno peca mortalmente por elegir algo antes que vivir de acuerdo con Dios y unirse a él. Por lo que es evidente que todo el que peca mortalmente, por eso mismo, ama más otro bien que a Dios. Pues, si amase más a Dios, preferiría vivir de acuerdo con Dios a gozar de cualquier bien temporal. Pertenece a la naturaleza de la caridad que Dios sea amado por encima de todas las cosas, como es manifiesto por lo dicho anteriormente. Por lo cual todo pecado mortal es contrario a la caridad.

Dios infunde la caridad en los hombres. Y las cosas que son causadas por infusión divina, no sólo necesitan de la acción divina en su principio para comenzar a existir, sino a lo largo de toda su existencia, a fin de

adventum eius. Quicumque autem peccat mortaliter, dignus est poena aeterna, secundum illud Rom., cap. VI: Stipendia peccati mors. Sed aliquis non potest esse simul dignus vita aeterna et poena aeterna. Ergo non potest simul caritas cum peccato mortali haberi.

RESPONDEO. Dicendum quod caritas nullo modo potest simul esse cum peccato mortali. Ad cuius evidentiam primo considerandum est, quod omne peccatum mortale directe opponitur caritati. Quicumque enim praeeligit aliquid alteri, illud quod praeeligit, magis amat; unde quia homo magis amat propriam vitam et sui consistentiam quam voluptatem, quantumcumque sit magna voluptas, homo retraheretur ab ea, si eam existimaret esse suae vitae infallibiliter peremptivam; propter quod dicit Augustinus in lib. LXXXIII Quaestionum, quod nemo est qui non magis dolorem metuat quam appetat voluptatem; quandoquidem videmus etiam immanissimas bestias a maximis voluptatibus abstinere dolorum metu.

Ex hoc autem aliquis mortaliter peccat quod aliquid magis eligit quam vivere secundum Deum, et ei inhaerere. Unde manifestum est quod quicumque mortaliter peccat, ex hoc ipso magis amat aliud bonum quam Deum. Si enim amaret magis Deum, praeeligeret vivere secundum Deum quam quocumque temporali bono potiri. Hoc autem est de ratione caritatis quod Deus super omnia diligatur, ut ex superioribus patet; unde omne peccatum mortale caritati contrariatur.

Caritas enim hominibus a Deo infunditur. Quae autem ex infusione divina causantur, non solum indigent actione divina in sui principio, ut esse incipiant, sed in tota sui duratione, ut conserventur in esse; sicut illuminatio aeris indiget praesentia solis, non

[90] Quaest.36: ML 40,25; BAC XL 108s.

conservarse en la misma; así como la iluminación de la atmósfera necesita de la presencia del sol, no sólo cuando el cielo se ilumina en el primer momento, sino todo el tiempo que permanece iluminado. Y por este motivo, si se interpone algún obstáculo que intercepte la presencia directa del sol, deja de existir la luz en el ambiente. Y, de manera semejante, cuando se produce el pecado mortal, que impide la presencia directa de Dios en el alma, por el hecho de preferir alguna otra cosa a Dios, se intercepta el influjo de la caridad, y deja de existir la caridad en el hombre, según aquello de Is 59,2: *Nuestros pecados nos separaron de nuestro Dios.*

Pero, cuando de nuevo el alma del hombre vuelve a mirar rectamente a Dios, amándole por encima de todas las cosas (lo cual, sin embargo, no puede suceder sin la gracia divina), vuelve otra vez al estado de caridad.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. Las palabras de Orígenes no deben entenderse de modo que el hombre que peca mortalmente, por muy perfecto que sea, no pierda repentinamente la caridad, sino en el sentido de que no sucede fácilmente que el hombre perfecto al instante peque mortalmente desde el principio, sino en el sentido de que, por negligencia y mediante diversos pecados veniales, se dispone para caer finalmente en el pecado mortal.

2. No parece que las palabras de Bernardo deban mantenerse, a no ser que se entienda que la caridad de Pedro no se extinguió porque revivió en seguida, pues las cosas que distan poco entre sí, parece que no distan casi nada, como se dice en *II Phys.*[91].

3. La virtud moral, que se adquiere por los actos, consiste en la inclinación de la potencia al acto; inclinación que no se destruye totalmente por un acto. Pero la influencia de la caridad para con Dios se interrumpe por un solo acto; y por eso, un solo acto de pecado destruye la caridad.

solum cum primo aer illuminatur, sed quamdiu illuminatus manet: et propter hoc, si aliquod obstaculum interponatur intercipiens directum aspectum ad solem, desinit esse lumen in aere; et similiter quando peccatum mortale advenit, quod impedit directum aspectum animae ad Deum, per hoc quod aliquid aliud praefert Deo, intercipitur influxus caritatis, et desinit esse caritas in homine, secundum illud Is., LIX: Peccata nostra diviserunt inter nos et Deum nostrum. Sed cum rursus mens hominis redit ut recte in Deum aspiciat, eum super omnia diligendo (quod tamen sine divina gratia esse non potest), iterato ad statum caritatis redit.

1. Ad primum ergo dicendum quod verbum Origenis non sic est intelligendum, quod homo peccans mortaliter, quantumcumque perfectus, non subito caritatem amittat sed quia non contingit de facile quod homo perfectus statim a principio mortaliter peccet, sed per negligentiam et diversa peccata venialia, disponitur ut tandem labatur in peccatum mortale.

2. Ad secundum dicendum quod verbum Bernardi non videtur sustinendum, nisi intelligatur caritas in Petro non fuisse extincta, quia cito resurrexit; ea enim quae parum distant, quasi nihil distare videntur, ut dicitur in II Physic.

3. Ad tertium dicendum quod virtus moralis, quae acquiritur ex actibus, consistit in inclinatione potentiae ad actum; quae quidem inclinatio non tollitur totaliter per unum actum. Sed influentia caritatis a Deo intercipitur per unum actum; et ideo unus actus peccati tollit caritatem.

---

[91] Cf. STO. TOMÁS, *In Physic.* 2 lect.9 (Ed. Pirotta n.444).

4. Lo opuesto general a la caridad es el odio. Pero, indirectamente, todos los pecados se oponen a la caridad, en cuanto incluyen el desprecio de Dios, que debe ser amado por encima de todas las cosas.

5. La razón superior en la que se halla la caridad, mueve a la inferior; por lo que el pecado, en cuanto se opone al movimiento de la caridad en la parte inferior, excluye la caridad. O puede decirse que el pecado mortal no existe sin el consentimiento, que se atribuye a la parte superior de la razón, en la que está la caridad.

6. El pecado no expulsa a la caridad por su propia fuerza, sino porque el hombre se somete voluntariamente al pecado.

7. El hombre que peca mortalmente, no ama a Dios por encima de todas las cosas, como debe ser amado por la caridad, sino que hay algo que prefiere al amor de Dios, por lo cual desprecia el mandamiento divino.

8. El deleite que se centra en la meditación, no tiene contrario en el mismo género, es a saber, de modo que alguna otra meditación le sea contraria; y esto porque las especies de los contrarios en el entendimiento no son contrarias. Por lo cual al deleite que hay en la contemplación de lo blanco, no le contraría el deleite que existe en la contemplación de lo negro. Pero, como el acto de la voluntad consiste en un movimiento del alma hacia el objeto, así como los objetos son contrarios en sí mismos, así los movimientos de la voluntad hacia cosas contrarias, son contrarios; el deseo de lo dulce es contrario al deseo de lo amargo. Y, bajo este aspecto, el amor a Dios es contrario al amor del pecado, porque separa de Dios. La reflexión en la que no se da la oposición, no es acto propio de la caridad, que es producido por ella, sino que solamente es imperado por ella a modo de efecto suyo.

9. La caridad, que es motor universal de las virtudes, cuando es impedida en las cosas que pertenecen a una virtud, por el pecado mortal

4. Ad quartum dicendum quod caritatis oppositum generale est odium; sed indirecte omnia peccata caritati opponuntur, in quantum pertinent ad Dei contemptum, qui est super omnia diligendus.

5. Ad quintum dicendum quod superior ratio, in qua est caritas, movet inferiorem; unde peccatum, in quantum in inferiori parte opponitur motui caritatis, caritatem excludit. Vel dicendum quod peccatum mortale non est sine consensu, qui attribuitur superiori parti rationis, in qua est caritas.

6. Ad sextum dicendum quod peccatum non expellit caritatem ex sua virtute; sed ex eo quod homo voluntarie se peccato subiicit.

7. Ad septimum dicendum quod homo qui peccat mortaliter, non diligit Deum super omnia, sicut diligendus est ex caritate; sed est aliquid aliud quod praefert amori Dei, propter quod Dei mandatum contemnit.

8. Ad octavum dicendum quod delectatio quae est in considerando, non habet contrarium in eodem genere, ut scilicet aliqua alia consideratio sit ei contraria; et hoc ideo quia species contrariorum in intellectu non sunt contrariae; unde delectationi quae est in considerando album, non contrariatur delectatio quae est in considerando nigrum. Sed quia actus voluntatis consistit in motu animae ad rem, sicut res in seipsis sunt contrariae, ita motus voluntatis in contraria sunt contrarii: desiderium enim dulcis contrariatur desiderio amari. Et secundum hoc amor Dei contrariatur amori peccati, quod excludit a Deo. Consideratio autem in qua non est contrarietas, non est proprius actus caritatis, qui ab ipsa elicitur, sed solum ab ipsa imperatur quasi eius effectus.

9. Ad nonum dicendum quod caritas quae est universalis motor virtutum, cum impeditur in his quae pertinent ad unam virtutem, per peccatum mortale, impeditur

resulta impedida en su objeto universal; y a causa de esto resulta universalmente inhabilitada en todas las cosas. Pero no sucede así cuando el motor universal es impedido de esta manera en un efecto particular, porque no es interrumpido en las cosas que pertenecen a su poder universal.

10. Aunque la esperanza y la fe tengan a Dios por objeto, sin embargo no les compete ser forma de las demás virtudes, como corresponde a la caridad por la razón antes reseñada en el artículo 3. Y por eso, aunque la caridad no sea informe, sin embargo pueden ser informes la esperanza y la fe.

11. No hace informe a la virtud la falta de cualquier perfección, sino sólo el defecto que destruye el orden del último fin; orden que, por cierto, existe en la caridad terrenal, aunque ésta no tenga la perfección de la del cielo, que existe de acuerdo con el goce propio y perfecto.

12. Los actos imperfectos pueden proceder de quien posee la caridad; porque no cualquier acto del agente es un acto de cualquier forma existente en el agente, y especialmente en la naturaleza racional, que goza de libertad para usar del hábito que hay en ella.

13. Aunque no cualquier ignorancia de los propios principios elimine la ciencia, sin embargo la ignorancia de los principios comunes destruye la ciencia. Desconocidos éstos, necesariamente se ignora el arte, como se dice en *I Elench.*[92]. Y el último fin se comporta como un principio muy común. Y por eso una disconformidad de esta clase respecto del último fin, por causa del pecado mortal, destruye totalmente la caridad; no en cambio cualquier disconformidad particular, como es manifiesto en los pecados veniales.

in suo universali obiecto; et ob hoc universaliter in omnibus impeditur. Non est autem sic cum universale mobile sic impeditur in particulari effectu, quod non impeditur in his quae pertinent ad universalem virtutem.

10. Ad decimum dicendum quod licet spes et fides habeant Deum pro obiecto, non tamen eis competit quod sint forma aliarum virtutum, sicut competit caritati ratione supradicta, art. 3; et ideo, licet caritas non sit informis, spes tamen et fides esse possunt informes.

11. Ad undecimum dicendum quod non facit virtutem informem defectus cuiuscumque perfectionis, sed ille tantum defectus qui tollit ordinem ultimi finis; qui quidem ordo existit in caritate viae, licet caritas viae non habeat perfectionem patriae, quae est secundum fruitionem propriam et perfectam.

12. Ad duodecimum dicendum quod actus imperfecti possunt esse habentis caritatem, sed non sunt caritatis; non enim quilibet actus agentis est actus cuiuslibet formae in agente existentis, et praecipue in rationali natura, quae habet libertatem ad hoc quod utatur habitu in ea existente.

13. Ad decimumtertium dicendum quod licet non quaelibet ignorantia propriorum principiorum excludat scientiam, tamen ignorantia principiorum communium tollit scientiam; eis enim ignoratis, necesse est ignorare artem, ut dicitur in I Elench. Ultimus autem finis se habet sicut principium communissimum; et ideo huius deordinatio ab ultimo fine per peccatum mortale, tollit totaliter caritatem; non autem quaelibet deordinatio particularis, ut patet in peccatis venialibus.

---

[92] *De soph.* 1. Cita no controlable.

14. Todo el que, por incontinencia, obra el bien que ama, piensa que tal bien no se pierde totalmente por lo que hace incontinentemente. Pues si alguien que ama a una ciudad o la salud del propio cuerpo, pensase que se destruía uno de esos bienes por lo que él hace; o se abstendría totalmente, o lo que hiciese, sería más amado por él que la propia salud o la de la ciudad. Por lo cual, cuando uno sabe que pierde a Dios por el pecado mortal (lo que equivale a saber que peca mortalmente), y sin embargo lo hace sin moderación, queda convencido de que ama más lo que hace que a Dios.

15. La caridad requiere tener no sólo el convencimiento general de que Dios debe ser amado sobre todas las cosas, sino que también, en este caso, el acto de la elección y de la voluntad se oriente como respecto de cualquier otro particular elegible. Y esta elección particular queda excluida por la elección del contrario, es a saber, del pecado que hace caso omiso de Dios.

16. Aunque los actos sean directamente contrarios a los actos, como lo son los hábitos a los hábitos; sin embargo los actos también son indirectamente contrarios a los hábitos de acuerdo con la conformidad que tienen con los hábitos contrarios, pues los actos semejantes se generan de hábitos semejantes, y también los actos semejantes causan, aunque no todos los hábitos sean causados por los actos.

14. Ad decimumquartum dicendum quod quicumque per incontinentiam agit contra bonum quod amat, existimat bonum non totaliter perdi per hoc quod incontinenter agit. Si enim aliquis amans civitatem aliquam, vel proprii corporis salutem, existimaret se alterum horum perdere per hoc quod agit: vel totaliter abstineret, vel illud quod ageret, plus diligeret quam propriam salutem vel civitatis. Unde cum aliquis sciens se amittere Deum per peccatum mortale (quod est scire se peccare mortaliter), nihilominus hoc incontinenter agit: convincitur plus amare quod agit quam Deum.

15. Ad decimumquintum dicendum quod caritas non solum requirit hoc haberi in universali acceptione, quod Deus sit super omnia diligendus; sed quod etiam in hoc actus electionis et voluntatis tendat sicut in quoddam aliud particulare eligibile. Et haec particularis electio excluditur per electionem contrarii, scilicet peccati excludentis a Deo.

16. Ad decimumsextum dicendum quod licet actus directe contrarientur actibus, sicut et habitus habitibus; tamen indirecte etiam actus contrariantur habitibus secundum conformitatem quam habent contrariis habitibus; nam actus similes ex similibus habitibus generantur, et similes etiam actus causant, licet non omnes habitus causentur ex actibus.

Artículo 7

¿La naturaleza racional es objeto digno de ser amado por caridad?[93]

Argumentos por los que parece que no:

1. Por lo que una cosa es tal cosa, aquello lo es con más motivo. Pero el hombre es amado por caridad a causa de la virtud y a causa de la bienaventuranza. Luego la virtud y la bienaventuranza, que no son criaturas racionales, deben ser más amadas por caridad y, de esta manera, la criatura racional no es objeto propio de la caridad.

2. Sobre todo por la caridad nos configuramos con Dios en el amar. Pero Dios ama todo lo que existe, como se dice en Sab 11,25, amándose por caridad a sí mismo, que es caridad. Luego todas las cosas deben ser amadas por caridad, y no sólo la criatura racional.

3. Orígenes dice en *Super Cantica*[94] que es una sola cosa amar a Dios y a todos los bienes. Pero Dios es amado por caridad. Luego por ser buenas todas las criaturas, todas deben ser amadas por caridad, y no sólo la naturaleza racional.

4. Sólo el amor de caridad es meritorio. Pero podemos merecer con el amor de caridad de cualquier cosa. Luego podemos amar por caridad a cualquier cosa.

5. Dios es amado por caridad. Por consiguiente, es necesario ser sobre todo amado por caridad aquello que es máximamente amado por Él. Mas entre todas las cosas creadas Dios ama, sobre todo, el bien del universo, en el que están englobadas todas las cosas. Luego todas las cosas deben ser amadas por caridad.

6. El amar pertenece a la caridad más que el creer. Pero la caridad lo cree todo, como se dice en 1 Cor 13,8. Luego mucho más ama a todas las cosas.

Articulus septimus

Septimo quaeritur utrum obiectum diligibile ex caritate sit rationalis natura.

Et videtur quod non. 1. Quia propter quod unumquodque, et illud magis. Sed homo ex caritate diligitur propter virtutem et propter beatitudinem. Ergo virtus et beatitudo, quae non sunt creaturae rationales, sunt magis ex caritate diligendae et sic creatura rationalis non est proprium obiectum caritatis.

2. Praeterea, per caritatem maxime conformamur Deo in diligendo. Sed Deus diligit omnia quae sunt, ut dicitur Sapient. XI, ex caritate diligendo seipsum, qui est caritas. Ergo omnia sunt diligenda ex caritate, et non solum rationalis natura.

3. Praeterea, Origenes dicit super Cantica, quod unum est diligere Deum et quaecumque bona. Sed Deus diligitur ex caritate. Ergo, cum omnes creaturae sint bonae, omnes sunt diligendae ex caritate, et non solum rationalis natura.

4. Praeterea, sola dilectio caritatis est meritoria. Sed in dilectione cuiuslibet rei possumus mereri. Ergo quamlibet rem possumus diligere ex caritate.

5. Praeterea, Deus ex caritate diligitur. Ergo oportet magis ex caritate diligi quod ab eo maxime diligitur. Sed inter omnia creata maxime diligitur a Deo bonum universi, in quo omnia comprehenduntur. Ergo omnia sunt ex caritate diligenda.

6. Praeterea, diligere magis pertinet ad caritatem quam credere. Sed caritas omnia credit, ut dicitur I ad Cor., XIII. Ergo multo magis omnia diligit.

---

[93] Lugares paralelos: *Summa* 2-2 q.25 a.3; *In Sent.* 3 d.28 a.2.
[94] En MG 3,158.

7. La naturaleza racional se encuentra en Dios de modo perfectísimo. Por consiguiente, en el caso de que la naturaleza racional sea objeto de caridad, sería necesario que amásemos a Dios por caridad. Pero parece que esto es imposible, porque el amor de caridad es el amor perfecto. Además porque, en esta vida, no podemos amar a Dios perfectamente, porque en dicha vida, tampoco le conocemos perfectamente, pues de Dios no conocemos lo que es sino solamente lo que no es[95]. Ahora bien, el amor presupone el conocimiento, porque nada es amado si no es conocido. Luego la naturaleza racional o intelectual no es objeto propio de la caridad.

8. Dios dista más del hombre que cualquier otra criatura. Luego si no amamos por caridad a las demás criaturas, mucho menos podemos amar a Dios por caridad.

9. En los ángeles se da también la naturaleza intelectual. Mas parece que los ángeles no deben ser amados por caridad. Por consiguiente la naturaleza intelectual no es objeto propio de la caridad. *Prueba de la proposición intermedia.* La amistad consiste en alguna comunión de vida, pues convivir es propio de los amigos, según el Filósofo en *Ethic.*[96]. Pero no parece que exista una comunión de vida entre nosotros y los ángeles, pues no tenemos una vida natural común con ellos, porque son de una naturaleza mucho más noble que el hombre. Ni tampoco tenemos en común la vida de la gloria, porque los dones de la gracia y de la gloria los concede Dios de acuerdo con la capacidad del que los recibe, según aquello de Mt 25,15: *Dio a cada uno de acuerdo con la propia capacidad.* Pero la capacidad del ángel es mucho mayor que la del hombre. Luego los ángeles no tienen ninguna vida en común con los hombres.

7. Praeterea, natura rationalis perfectissime invenitur in Deo. Si igitur natura rationalis sit obiectum caritatis, oporteret quod Deum ex caritate diligeremus. Sed hoc videtur esse impossibile, quia amor caritatis est amor perfectus; deinde, quia Deum perfecte in hac vita diligere non possumus, quia in hac vita ipsum perfecte non cognoscimus: non enim cognoscimus de Deo quid est, sed solum quid non est. Dilectio autem praesupponit cognitionem, cum nihil diligatur nisi cognitum. Ergo rationalis vel intellectualis natura non est proprium obiectum caritatis.

8. Praeterea, plus distat ab homine Deus quam quaelibet alia creatura. Si ergo aliquas creaturas non diligimus ex caritate, multo minus Deum ex caritate diligere possumus.

9. Praeterea, in angelis etiam est intellectualis natura. Sed angeli non sunt ex caritate diligendi, ut videtur. Ergo intellectualis natura non est proprium obiectum caritatis. Probatio mediae. Amicitia in aliqua communicatione vitae consistit; nam convivere est proprium amicorum, secundum philosophum in lib. Ethicor. Sed non videtur esse aliqua communicatio vitae nobis et Angelis; non enim communicamus in vita naturae cum angelis, cum sint multo praestantioris naturae quam homo; neque iterum in vita gloriae, quia dona gratiae et gloriae dantur a Deo secundum virtutem recipientis, secundum illud Matth. XXV: Dedit unicuique secundum propriam virtutem; virtus autem Angeli est multo maior quam hominis. Ergo angeli non communicant in aliqua vita cum hominibus.

---

[95] La misma afirmación se encuentra en *Contra Gentes* III c.49 («en esta vida... sabemos de Dios lo que no es e ignoramos absolutamente lo que es»), acompañada de una amplia explicación. Cf. también: *In Boet. de Trinit.* proem. q.1 a.2: cuanto más se progresa en el descubrimiento de Dios, más consciente se es de su lejanía. Y en esta cuestión en a.10 en ad sed c. 2.

[96] Entre otros lugares en libro VIII c.5 n.3 (Bk 1157b19). Los amigos comparten algo en el terreno del bien.

10. La naturaleza racional se encuentra también en el mismo hombre que ama por caridad. Pero parece que el hombre no debe amarse a sí mismo por caridad. Por consiguiente, la naturaleza racional no es objeto de la caridad. *Prueba de la proposición intermedia.* La ley da preceptos sobre los actos de las virtudes. Mas no se da ningún precepto de la ley acerca de que uno se ame a sí mismo. Luego el amar no es acto de la caridad.

11. Dice Gregorio en una homilía que *la caridad no se puede tener más que entre dos personas al menos*[97]. Luego uno no puede amarse a sí mismo por caridad.

12. Así como la justicia consiste en una relación, así también la amistad, según el Filósofo en *IV Ethic.*[98]. Pero la justicia, hablando con propiedad, no es del hombre para consigo mismo, como se dice en *V Ethic.*[99]. Luego tampoco la amistad y, de esta manera, tampoco la caridad.

13. Nada que se estime como vicio, es acto de caridad. Pero amarse a sí mismo es considerado para el hombre como un vicio, según aquello de 2 Tim 3,1-2: *En los últimos días sobrevendrán momentos difíciles; los hombres serán egoístas.* Luego amarse a sí mismo no es un acto de caridad y, de esta manera, la naturaleza racional no es objeto propio de la caridad.

14. El cuerpo humano es parte de la naturaleza racional, es decir, humana. Pero el cuerpo humano no parece que deba ser amado por caridad, porque, según el Filósofo en *IX Ethic.*[100], quienes se aman a sí mismos según la naturaleza exterior son objeto de censura. Luego la naturaleza racional no es objeto de la caridad.

15. Nadie que tiene caridad elude lo que ama por caridad. Pero los santos, que poseen la caridad, rehúyen el cuerpo, según aquello de

10. Praeterea, natura rationalis invenitur etiam in ipso homine ex caritate diligente. Sed homo seipsum non debet ex caritate diligere ut videtur. Ergo caritatis obiectum non est rationalis natura. Probatio mediae. De actibus virtutum dantur praecepta legis. Sed non datur aliquod praeceptum legis de hoc quod aliquis diligat seipsum. Ergo diligere non est actus caritatis.

11. Praeterea, Gregorius dicit in quadam Homil., quod caritas minus quam inter duos haberi non potest. Non potest ergo quis seipsum ex caritate diligere.

12. Praeterea, sicut iustitia consistit in communicatione, ita et amicitia, secundum philosophum in IV Ethic. Sed iustitia, proprie loquendo, non est hominis ad seipsum ut dicitur in V Ethic. Ergo neque amicitia, et ita neque caritas.

13. Praeterea, nihil quod computatur in vitium, est actus caritatis. Sed amare seipsum computatur homini in vitium secundum illud II Timoth., III: Instabunt tempora periculosa, et erunt homines seipsos amantes. Ergo diligere seipsum non est actus caritatis; et ita natura rationalis non est proprium obiectum caritatis.

14. Praeterea, corpus humanum est pars rationalis naturae, scilicet humanae. Sed corpus humanum non videtur esse diligendum ex caritate; quia secundum philosophum in IX Ethic., vituperantur qui amant seipsos secundum exteriorem naturam. Ergo natura rationalis non est obiectum caritatis.

15. Praeterea, nullus habens caritatem refugit illud quod ex caritate diligit. Sed sancti habentes caritatem refugiunt corpus, secundum illud Roman. VII: Quis me

---

[97] *Hom. In Ezech.* l.2 hom.4: ML 76,974; se encuentra también en *Hom. In Evangel.* l.1 hom.17: ML 76,1139.

[98] ARISTÓTELES, *Ethic.* 9 c.4 (Bk 1166b24).

[99] Ibíd. l.5 c.11 (Bk 1138a15).

[100] C.8 (Bk 1168b21).

Rom 7,24: *¿Quién me librará de este cuerpo que me lleva a la muerte?* Y así el cuerpo no debe ser amado por caridad. Y de este modo se llega a la misma conclusión que en el anterior.

16. Nadie está obligado a cumplir lo que no puede. Pero nadie puede saber que tiene caridad[101]. Luego nadie está obligado a amar a la criatura racional por caridad.

17. Cuando se dice: La criatura racional es amada por caridad, la preposición '*por*' designa la naturaleza de alguna causa. Pero no puede indicar la naturaleza de la causa *material,* porque la caridad no es algo material sino espiritual. Ni tampoco la naturaleza de la causa *final,* porque el fin del amar por caridad es Dios y no la caridad. De modo semejante, tampoco la naturaleza de la causa *eficiente,* porque es el Espíritu Santo el que nos mueve a amar, según Rom 5,5: *El amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que se nos ha dado.* Ni, a su vez, la naturaleza de la causa *formal,* porque la caridad ni es forma intrínseca, por no ser de la esencia de la cosa; ni es forma extrínseca ejemplar porque, de este modo, todas las cosas que son amadas por caridad, serían supeditadas a la especie de la caridad, así como las copias lo son a la especie del ejemplar. Luego las criaturas racionales no deben ser amadas por caridad.

18. Dice Agustín en *I De doctrina christiana*[102] que prójimo es el que nos otorga un beneficio. Pero Dios nos concede beneficios. Luego Dios es nuestro prójimo. Y, de esta manera, Agustín procede incorrectamente al poner a Dios como un objeto digno de ser amado por caridad, y al prójimo como otro objeto distinto.

liberabit de corpore mortis huius? Et sic corpus non est diligendum ex caritate; et sic idem quod prius.

16. Praeterea, nullus tenetur ad implendum quod non potest. Sed nullus potest scire se habere caritatem. Ergo nullus tenetur ad diligendum creaturam rationalem ex caritate.

17. Praeterea, cum dicitur: creatura rationalis diligitur ex caritate; haec praepositio ex designat habitudinem alicuius causae. Sed non potest designare habitudinem causae materialis, quia caritas non est aliquid materiale, sed spirituale; neque iterum habitudinem causae finalis, quia finis diligendi ex caritate est Deus, non autem caritas; similiter etiam neque habitudinem causae efficientis, quia Spiritus Sanctus est qui nos ad diligendum movet, secundum illud Rom. V: Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum qui datus est nobis; neque iterum habitudinem causae formalis, quia caritas nec est forma intrinseca, cum non sit de essentia rei; neque est forma extrinseca exemplaris, quia sic omnia quae diliguntur ex caritate, traherentur in speciem caritatis, sicut exemplata trahuntur ad speciem exemplaris. Ergo creaturae rationales non sunt diligendae ex caritate.

18. Praeterea, Augustinus dicit in I De doctr. christ., quod proximus est ille a quo nobis beneficium impenditur. Sed a Deo nobis beneficia impenduntur. Ergo Deus est proximus nobis; et ita inconvenienter ponitur ab Augustino Deus aliud diligibile ex caritate, et aliud proximus.

---

[101] No da aquí razón de ello. Pero no cabe duda que, si tuviera que darla, sería similar a la que ofrece al preguntarse si puede el hombre saber que se encuentra en gracia: «para conocer algo con certeza hay que estar en condiciones de verificarlo a la luz de su principio propio... Ahora bien, el principio de la gracia, como también su objeto, es Dios mismo, que por su propia excelencia nos es desconocido» (*Summa* 1-2 q.112 a.5). En este artículo hay una alusión al conocimiento que presupone el amor, y al imperfecto conocimiento de Dios en esta vida (obi.7 con nuestra nota 95).

[102] C.30: ML 34,31; BAC XV 97.

19. Por ser Cristo el mediador entre Dios y el hombre, parece que debe señalarse otro objeto digno de ser amado distinto de Dios y del prójimo. Y de esta manera hay cinco objetos en la caridad dignos de ser amados, y no sólo cuatro, como dice Agustín[103].

EN CONTRA está lo que se dice en Lev 19,18: *Amarás al prójimo como a ti mismo.* La Glossa comenta: *Prójimo no sólo por parentesco de sangre, sino por unión racional*[104]. Por consiguiente, de acuerdo con lo que forma sociedad con nosotros en la naturaleza racional, eso debe ser amado por caridad. Luego la naturaleza racional es objeto de caridad.

SOLUCIÓN. *Hay que decir:* Cuando se investiga acerca de las cosas que caen dentro del acto de una potencia o de un hábito, hay que atender a la razón formal del objeto de esa potencia o hábito. Y, según sea el orden que una cosa guarde respecto a tal razón formal, será también su inclusión en esa potencia o hábito. Así, por ejemplo, las cosas visibles, según el orden que guarden con la razón de lo visible, se distinguirán en ser visibles por sí mismas o sólo accidentalmente.

Siendo el objeto del amor, tomado en general, el amor considerado en general, es necesario que cualquier amor especial tenga como objeto un objeto bueno especial; así como de la amistad natural, que se ordena a los consanguíneos, el objeto propio es el bien natural según se deriva de los padres; y en la amistad política el objeto es el bien de la ciudad. Por lo cual también la caridad tiene un bien especial como objeto propio, es a saber, el bien de la bienaventuranza divina, como antes se ha dicho, en el artículo 4 de esta cuestión. Por consiguiente, de acuerdo con

19. Praeterea, cum Christus sit mediator inter Deum et hominem, videtur quod debeat poni aliud diligibile quam Deus et quam proximus; et sic sunt quinque in caritate diligibilia, et non tantum quatuor, ut Augustinus dicit.

SED CONTRA est quod dicitur Levit. XIX: Diliges proximum tuum sicut teipsum. Glossa: *Proximum non tantum propinquitate sanguinis, sed societate rationis.* Ergo secundum quod aliquid habet societatem nobiscum in natura rationali, sic est diligibile ex caritate. Natura ergo rationalis est obiectum caritatis.

RESPONDEO. Dicendum quod cum quaeritur de his quae subiiciuntur actui alicuius potentiae vel habitus, oportet considerare formalem rationem obiecti illius potentiae vel habitus. Secundum enim quod aliqua se habent ad illam rationem, sic se habent ad hoc quod subiiciantur illi potentiae vel habitui: sicut visibilia secundum quod se habent ad rationem visibilis, secundum eamdem rationem habent visibilia quod sint visibilia per se vel per accidens. Cum autem amoris universaliter sumpti obiectum sit bonum communiter sumptum, necesse est quod cuiuslibet specialis amoris sit aliquod speciale bonum obiectum: sicut amicitiae naturalis, quae est ad consanguineos, proprium obiectum est bonum naturale, secundum quod trahitur a parentibus; in amicitia autem politica obiectum est bonum civitatis. Unde et caritas habet quoddam speciale bonum ut proprium obiectum, scilicet bonum beatitudinis divinae, ut supra, art. 4 huius

[103] Cf. abajo nota 106.

[104] A lo largo del Antiguo Testamento hay una ampliación del concepto de prójimo. Originariamente restringido al clan familiar, prójimo se extiende a todo el pueblo de Yahveh, alcanzando incluso al israelita, también cuando se le siente como enemigo. Con Jesús, prójimo es todo ser humano, incluido aquel que no merece mi amor, o sea, el enemigo.

el modo de comportarse algunas cosas respecto de este bien, así se comportan en lo que atañe a ser dignas de ser amadas por caridad [105].

Mas hay que tener en cuenta que, por consistir el amar en querer el bien para alguno, el ser amado algo se dice *de dos modos: O* como aquello para lo que queremos el bien, *o* como el bien que queremos para alguno.

Por consiguiente, del *primer modo* sólo pueden ser amados por caridad aquellos sujetos para los cuales podemos querer el bien de la bienaventuranza eterna; y estos sujetos son aquellos que han venido al mundo para tener un bien de esta clase. De donde, por haber venido al mundo solamente la naturaleza intelectual para poseer el bien de la bienaventuranza eterna, sólo ella es digna de ser amada por caridad, de acuerdo con lo cual se dice que son amados aquellos sujetos para los que queremos el bien.

Y por este motivo, de acuerdo con la manera diversa con que algunos sujetos pueden tener la vida eterna, distingue Agustín [106] cuatro sujetos dignos de ser amados por caridad.

Existe algo que tiene la bienaventuranza eterna por su esencia, y ese algo es Dios. Y hay algo que la tiene por participación, y eso es la criatura racional; tanto ella, que es la que ama, como las demás criaturas que le pueden ser asociadas en la participación de la bienaventuranza. Pero existe algo a lo que pertenece tener la bienaventuranza eterna sólo por cierta redundancia, por ejemplo, nuestro cuerpo, que es glorificado por la redundancia de la gloria del alma sobre él.

Por lo cual debe ser amado por caridad Dios como raíz de la bienaventuranza. Cada hombre debe amarse a sí mismo por caridad para participar de la bienaventuranza; el prójimo como compañero en la participación de la bienaventuranza; y el propio cuerpo en cuanto redunda sobre él la bienaventuranza.

quaest., dictum est. Secundum igitur quod aliqua se habent ad hoc bonum, sic se habent ad hoc quod sint diligibilia ex caritate.

Sed considerandum est, quod cum amare sit velle bonum alicui, dupliciter dicitur aliquid amari: aut sicut id cui volumus bonum, aut sicut bonum quod volumus alicui. Primo ergo modo illa tantum possunt ex caritate amari quibus possumus velle bonum beatitudinis aeternae; haec autem sunt quae nata sunt huiusmodi bonum habere. Unde, cum sola intellectualis natura sit nata habere bonum beatitudinis aeternae; sola intellectualis natura est ex caritate diligibilis, secundum quod diligi dicuntur ea quibus volumus bonum. Et propter hoc, secundum quod diversimode aliqua possunt habere beatitudinem aeternam, secundum hoc distinguuntur ab Augustino quatuor diligenda ex caritate. Est enim aliquid habens beatitudinem aeternam per suam essentiam, et hoc est Deus; et aliquid habens per participationem, et hoc est creatura rationalis; tam illa quae diligit, quam aliae creaturae, quae ei associari possunt in participatione beatitudinis. Aliquid autem est ad quod pertinet habere beatitudinem aeternam per solam redundantiam quamdam, sicut corpus nostrum, quod glorificatur per redundantiam gloriae ab anima in ipsum. Unde diligendus est ex caritate Deus ut radix beatitudinis; quilibet autem homo debet seipsum ex caritate diligere, ut participet beatitudinem; proximum autem ut socium in participatione beatitudinis; corpus autem proprium secundum quod ad ipsum redundat beatitudo.

---

[105] Dios como bienaventuranza divina es la razón y el criterio de todos los demás amores.

[106] *De doctrina christiana* l.I c.30: ML 34,31; BAC XV 97.

Del *segundo modo,* es a saber, como se dice que son amados aquellos bienes que queremos para los demás, pueden ser amados por caridad todos los bienes en cuanto lo son de aquellos que pueden poseer la bienaventuranza. Todas las criaturas son para el hombre camino para tender hacia la bienaventuranza; y, a su vez, todas las criaturas se ordenan a la gloria de Dios, en cuanto en las mismas se manifiesta la bondad divina. Al presente, pues, podemos amar todas las cosas por caridad, colocándolas, sin embargo, en aquellas que tienen la bienaventuranza o que pueden tenerla.

Hay que tener en cuenta también que los amores se relacionan entre sí, como se ordenan también los bienes que son sus objetos. Por lo que, al ordenarse todos los bienes humanos a la bienaventuranza eterna como a último fin, el amor de caridad comprende en sí mismo todos los amores humanos, con excepción sólo de aquellos que se fundan en el pecado, que no pueden ordenarse a la bienaventuranza. Por lo cual, el que algunos parientes se amen mutuamente, o algunos conciudadanos, o los que van juntos en peregrinación, o cualesquiera otros tipos parecidos, puede ser meritorio y hecho por caridad. Pero el que algunos se amen entre sí por la participación en el robo o en el adulterio, eso no puede ser meritorio ni provenir de la caridad[107].

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. Amamos por caridad la virtud y la bienaventuranza en cuanto las queremos para aquellos a quienes compete poseer la bienaventuranza.

2. Dios ama todas las cosas por caridad, no de modo que quiera para ellas la bienaventuranza sino ordenándolas a sí mismo y a los demás seres que pueden poseer la bienaventuranza.

Secundo vero modo, prout scilicet dicuntur diligi illa bona quae volumus aliis, diligi possunt ex caritate omnia bona, in quantum sunt quaedam bona eorum qui possunt habere beatitudinem. Omnes enim creaturae sunt homini via ad tendendum in beatitudinem; et iterum omnes creaturae ordinantur ad gloriam Dei, in quantum in eis divina bonitas manifestatur. Nunc igitur omnia ex caritate diligere possumus, ordinando tamen ea in illa quae beatitudinem habent, vel habere possunt.

Considerandum etiam est, quod sic se habent dilectiones ad invicem, sicut et bona quae sunt earum obiecta. Unde, cum omnia bona humana ordinentur in beatitudinem aeternam sicut in ultimum finem, dilectio caritatis sub se comprehendit omnes dilectiones humanas, nisi tantum illas quae fundantur super peccatum, quod non est ordinabile in beatitudinem. Unde quod aliqui consanguinei diligant se invicem, vel aliqui concives, vel simul peregrinantes, vel quicumque tales, potest esse meritorium et ex caritate; sed quod aliqui ament se invicem propter communicationem in rapina vel adulterio, hoc non potest esse meritorium neque ex caritate.

1. Ad primum ergo dicendum quod virtutem et beatitudinem diligimus ex caritate, in quantum hoc volumus his quibus competit habere beatitudinem.

2. Ad secundum dicendum quod Deus diligit omnia ex caritate, non ita quod velit eis beatitudinem, sed ordinans ea ad seipsum, et ad alia quae beatitudinem habere possunt.

---

[107] Los amigos comulgan en el bien. Por eso, sólo el bien hace amigos. El mal hace cómplices. De ahí que, según los diferentes tipos de bienes en los que se comulgue, puede haber diferentes tipos de amistad y de caridad. Más aún, las instituciones y estructuras de la sociedad están llamadas a modelarse según el amor.

3. Todos los bienes están en Dios como en su primer principio; y de esta manera interpretó Orígenes que amar a Dios y todos los bienes es una sola cosa.

4. Podemos amar todas las cosas meritoriamente, ordenándolas a las que son capaces de la bienaventuranza; no, en cambio, queriendo para ellas la bienaventuranza.

5. En el bien del universo como principio se contiene la naturaleza racional, que es capaz de la bienaventuranza[108], a la que se ordenan todas las demás criaturas. Y, de este modo, le compete a Dios lo mismo que a nosotros amar en sumo grado por caridad el bien del universo.

6. Así como la caridad cree todo lo creíble, así ama todas las cosas que son dignas de ser amadas por caridad.

7. A Dios no podemos amarle aquí con la perfección con que le amaremos en el cielo, viéndole en su esencia.

8. La distancia de algunas criaturas no es la causa de que no sean amadas por caridad, sino porque no son capaces de la bienaventuranza.

9. Los ángeles no se relacionan con nosotros en la vida de la naturaleza en cuanto a la especie, sino sólo en cuanto al género de la naturaleza racional; pero podemos relacionarnos con ellos en la vida de la gloria. Cuando se dice: *Dio a cada uno de acuerdo con la propia capacidad* (Mt 25,15), no hay que referirlo sólo a la virtud de la naturaleza, pues sería erróneo decir que los dones de la gracia y de la gloria se den de acuerdo con la medida de las cosas naturales[109], sino que es preciso

3. Ad tertium dicendum quod omnia bona sunt in Deo sicut in primo principio; et sic Origenes intellexit, quod unum est diligere Deum et quaecumque bona.

4. Ad quartum dicendum quod omnia diligere possumus meritorie, ordinando ea in illa quae sunt capacia beatitudinis, non autem volendo eis beatitudinem.

5. Ad quintum dicendum quod in bono universi sicut principium continetur rationalis natura, quae est capax beatitudinis, ad quam omnes aliae creaturae ordinantur; et secundum hoc competit et Deo et nobis bonum universi maxime ex caritate diligere.

6. Ad sextum dicendum quod sicut caritas credit omnia credibilia, ita diligit omnia secundum quod sunt ex caritate diligibilia.

7. Ad septimum dicendum quod Deum non possumus hic illa perfectione diligere qua diligemus eum in patria, per essentiam videntes.

8. Ad octavum dicendum quod distantia creaturarum aliquarum non est causa cur non diligantur ex caritate, sed quia non sunt capaces beatitudinis.

9. Ad nonum dicendum quod angeli non communicant nobiscum in vita naturae quantum ad speciem, sed solum quantum ad genus rationalis naturae; sed possumus cum eis communicare in vita gloriae. Quod autem dicitur: Dedit unicuique secundum propriam virtutem, non est referendum tantum ad virtutem naturae: erroneum est enim dicere, quod dona gratiae et gloriae dentur secundum mensuram naturalium; sed

---

[108] En la solución del artículo (y en la anterior respuesta) se indica que solamente la naturaleza intelectual puede poseer el bien de la bienaventuranza eterna. Sobre la fórmula «capax beatitudinis», que aparece en esta respuesta (cf. también ad 8), y otras similares, véase en este volumen nuestra nota 213 a *Cuestión sobre la fe* a.10.

[109] Los dones de la gracia y de la gloria, al ser sobrenaturales, van más allá de lo que la naturaleza, en cuanto tal, puede exigir. En este sentido, que el hombre sea «capax Dei» o «capax beatitudinis» (cf. nota anterior) resulta paradójico: tiene capacidad de Dios, pero esta capacidad sólo es efectiva y se realiza con la ayuda divina. Al respecto son importantes estos textos de Tomás de Aquino: *Summa* 1-2 q.5 a.5 ad 2; *Cuestión sobre la esperanza* a.1 ad 8; *Cuestión sobre la fe* a.10 ad 1 (con nuestra nota 223 en este volumen); ibíd. a.10 ad 2.

entender que se trata también de la virtud que se obtiene por la gracia, mediante la cual se concede a los hombres que puedan merecer igual gloria que los ángeles.

10. La ley escrita fue dada para auxilio de la ley natural, que estaba entenebrecida por el pecado. Sin embargo, no estaba entenebrecida de tal manera que no moviese a amar, a que el hombre se amase a sí mismo y a su cuerpo; pero estaba entenebrecida en cuanto a que no movía al amor de Dios y del prójimo. Y por este motivo, en la ley escrita fue preciso dar preceptos sobre el amor de Dios y del prójimo, en los que, sin embargo, queda incluido también que uno se ame a sí mismo; porque cuando somos inducidos a amar a Dios, somos inducidos a desear a Dios, por lo cual nos amamos a nosotros en grado máximo, queriendo para nosotros el sumo bien [110]. Y en el precepto sobre el amor al prójimo se dice: *Amarás a tu prójimo como a ti mismo* (Lev 19,18; Mt 19,19); en lo cual se incluye el amor de uno mismo.

11. Aunque, hablando con propiedad, la amistad no puede tenerse consigo mismo, sin embargo existe el amor a sí mismo; pues, como se dice en *IX Ethic.* [111], las cosas que se refieren a la amistad que se dirigen a otro, se derivan de las condiciones de la amistad que se tiene con uno mismo. En el aspecto en que caridad significa amor, así puede uno amarse a sí mismo por caridad. Pero Gregorio habla de la caridad en cuanto incluye la razón de amistad.

12. Aunque la amistad consista en la comunicación con otro, como también la justicia, sin embargo, el amor no se refiere necesariamente a otro, porque se basta para la razón de caridad.

intelligenda est virtus quae est etiam per gratiam, per quam datur hominibus ut possint mereri aequalem gloriam angelis.

10. Ad decimum dicendum quod lex scripta data est in auxilium legis naturae quae erat obtenebrata per peccatum. Non autem erat sic obtenebrata quin moveret ad diligendum, ad hoc quod homo diligeret seipsum et corpus suum; sed erat obtenebrata quantum ad hoc quod non movebat in dilectionem Dei et proximi. Et ideo in lege scripta danda fuerunt praecepta de dilectione Dei et proximi, in quibus tamen comprehenditur etiam quod aliquis diligat seipsum: quia cum inducimur ad diligendum Deum, inducimur ad desiderandum Deum, per quod maxime nos ipsos amamus, volentes nobis summum bonum. In praecepto autem de dilectione proximi dicitur: Diliges proximum tuum sicut teipsum; in quo includitur dilectio sui ipsius.

11. Ad undecimum dicendum quod licet amicitia non possit haberi ad seipsum, proprie loquendo; tamen amor ad seipsum habetur: ut enim dicitur in IX Ethic., amicabilia quae sunt ad alterum, venerunt ex amicabilibus quae sunt ad seipsum. Secundum vero quod caritas significat amorem, sic aliquis seipsum ex caritate diligere potest. Sed Gregorius loquitur de caritate secundum quod includit rationem amicitiae.

12. Ad duodecimum dicendum quod licet amicitia sit in communicatione ad alterum, sicut et iustitia, tamen amor non de necessitate est ad alterum, qui sufficit ad rationem caritatis.

---

[110] Esta idea de que al amar a Dios nos amamos a nosotros en grado máximo se encuentra ya en SAN AGUSTÍN: «No es posible que quien ama a Dios no se ame a sí mismo; es más: sólo sabe amarse a sí mismo quien ama a Dios. Ciertamente se ama mucho a sí mismo quien pone toda la diligencia en gozar del sumo y verdadero bien; y como ya hemos probado que es Dios, indudablemente se ama mucho a sí mismo quien es amante de Dios» (*De moribus Ecclesiae catholicae* l.1 c.26, BAC IV 321).

[111] C.8 (BK 1168b5) y c.4 (BK 1166a1).

13. Los que se aman a sí mismos son censurados en cuanto se aman a sí mismos más de lo debido. Eso no sucede en cuanto a los bienes espirituales, porque nadie puede amar demasiado las virtudes. Pero, en lo referente a los bienes externos y corporales, uno puede amarse con exceso a sí mismo.

14. No cualquiera que se ama a sí mismo según la naturaleza exterior es reprendido, sino el que busca los bienes exteriores más allá de la moderación de la virtud. Y de esta manera podemos amar por caridad nuestro cuerpo.

15. La caridad no desdeña el cuerpo, sino la corrupción del cuerpo en cuanto *el cuerpo corruptible agobia al alma,* como se dice en Sab 9,15; y por eso dijo expresamente el Apóstol: *De este cuerpo de muerte* (Rom 7,24).

16. Del hecho de que el hombre no sepa con certeza que posee la caridad[112] no se sigue que no pueda amar por caridad, sino que no pueda juzgar si ama por caridad. Por lo cual se nos puede pedir que amemos por caridad, pero no que juzguemos que amamos por caridad. Por ello dice el Apóstol en 1 Cor 4,3.4: *Ni siquiera me juzgo a mí mismo... Mi juez es el Señor.*

17. Cuando se dice que uno ama al prójimo por caridad, la preposición '*por*' puede designar la relación de causa final, eficiente y formal. *Final,* en cuanto el amor del prójimo se ordena al amor de Dios como a su fin; por lo cual se dice en 1 Tim 1,5: *El fin de este mandato es la caridad* porque, efectivamente, el amor de Dios es el fin de la observancia de los preceptos. En la relación de causa *eficiente,* en cuanto la caridad es un hábito que inclina a amar, comportándose respecto del acto de amor como el calor respecto de la calefacción. En la relación de causa *formal,* en cuanto el acto recibe la especie del hábito, como la calefacción del calor.

13. Ad decimumtertium dicendum quod amantes seipsos vituperantur, in quantum plus debito seipsos diligunt: quod quidem non contingit quantum ad bona spiritualia, quia nullus potest nimis amare virtutes; sed quantum ad bona exteriora et corporalia potest aliquis nimis amare seipsum.

14. Ad decimumquartum dicendum quod non quicumque amat seipsum secundum exteriorem naturam, culpatur, sed qui exteriora bona quaerit ultra modum virtutis; et sic ex caritate corpus nostrum diligere possumus.

15. Ad decimumquintum dicendum quod caritas non refugit corpus, sed corporis corruptionem, in quantum corpus, quod corrumpitur, aggravat animam, ut dicitur Sapientiae IX; et propter hoc Apostolus significanter dixit, de corpore mortis huius.

16. Ad decimumsextum dicendum quod ex hoc quod homo nescit pro certo se habere caritatem, non sequitur quod non possit ex caritate diligere, sed quod non possit iudicare an ex caritate diligat. Unde a nobis requiri potest quod ex caritate diligamus, non autem quod iudicemus nos ex caritate diligere. Unde Apostolus dicit, I ad Cor. cap. IV: Neque meipsum iudico; sed qui iudicat me, Dominus est.

17. Ad decimumseptimum dicendum quod cum dicitur aliquis diligere proximum ex caritate, haec praepositio ex potest designare habitudinem causae finalis, efficientis et formalis. Finalis quidem, in quantum dilectio proximi ordinatur ad dilectionem Dei sicut ad finem; unde dicitur I ad Timoth. I: Finis praecepti est caritas, quia scilicet dilectio Dei est finis observationis praeceptorum. In habitudine autem causae efficientis, in quantum caritas est habitus inclinans ad diligendum, sic se habens ad actum dilectionis, sicut calor ad calefactionem. In habitudine autem causae formalis, in quantum actus recipit speciem ab habitu, sicut et calefactio a calore.

[112] Ver nota 101.

18. La razón de prójimo se salva tanto en el que otorga el beneficio como en el que lo recibe; no, sin embargo, como si cualquiera que otorga beneficios sea prójimo; sino que se requiere que entre los prójimos existan bienes a comunicar en algún orden. Por lo cual, aunque Dios otorgue beneficios, sin embargo no puede llamarse prójimo para nosotros. Pero Cristo, en cuanto es hombre, se llama prójimo para nosotros, conforme nos concede beneficios[113].

19. Queda resuelto por la respuesta anterior.

Artículo 8

¿Se incluye en la perfección de consejo amar a los enemigos?[114]

Argumentos por los que parece que no:

1. Lo que cae bajo precepto, no pertenece a la perfección de consejo[115]. Pero amar al enemigo cae bajo el precepto: *Amarás al prójimo como a ti mismo* (Lev 19,18; Mt 19,19); pues bajo el nombre de prójimo se entiende a todo hombre, como dice Agustín en *De doctrina*

18. Ad decimumoctavum dicendum quod ratio proximi salvatur et in eo qui dat beneficia, et in eo qui recipit, non tamen quod quicumque dat beneficia, sit proximus; sed requiritur quod inter proximos sint communicantia in aliquo ordine; unde Deus licet det beneficia, non tamen potest dici nobis proximus; sed Christus, in quantum est homo, dicitur nobis proximus, prout nobis dat beneficia.

19. Unde patet responsio ad ultimum.

Articulus octavus

Octavo quaeritur utrum diligere inimicos sit de perfectione consilii.

Et videtur quod non. 1. Quod enim cadit sub praecepto, non est de perfectione consilii. Sed diligere inimicum cadit sub praecepto illo, videlicet: Diliges proximum tuum sicut teipsum: nam nomine proximi intelligitur omnis homo, ut Augustinus

---

[113] San Agustín había afirmado, por una parte, que Jesucristo, en cuanto hombre o por razón de su naturaleza humana, «quiso llamarse prójimo nuestro» (*De doctrina christiana* l.1 c.29 n.33). Sin embargo, en cuanto persona del Verbo de Dios, Jesucristo está sobre los prójimos y ha de ser amado como Dios (*De agone christiano* c.20 n.22). Se comprende mejor ahora el matiz que introduce Sto. Tomás al decir que Cristo se llama prójimo «en cuanto es hombre».

[114] Lugares paralelos: *Summa* 2-2 q.25 a.8; q.83 a.8; *In Sent.* 3 d.30 a.1; *De duob. praecep.*, de dilect. proximi; *De perfect. vitae spirit.* c.14; *In Rom* c.12 lect.3.

[115] Para mejor entender el sentido de este artículo es importante aclarar los términos de precepto y consejo. El concepto de precepto indica una ordenación al fin, en cuanto que preceptúa lo necesario al mismo (Tomás de Aquino, *Summa* 1-2 q.99 a.1). Como la caridad es un mandamiento divino, el cumplir el precepto de la caridad es necesario para la salvación (*Summa* 2-2 q.147 a.4 ad 1). En cambio, los consejos preparan para el mejor cumplimiento de los preceptos, de modo que los preceptos son el fin de los consejos (*Summa* 2-2 q.189 a.1 ad 5). Mientras los preceptos son de las cosas necesarias para la salvación, los consejos son para la perfección (*Summa* 1-2 q.108 a.4 ad 1). Así, pues, el sentido del artículo sería: la caridad conduce a la salvación, a la bienaventuranza. ¿Hasta qué punto amar al enemigo es necesario para obtener el fin de la caridad, o dicho de otro modo, para decir que hemos cumplido con la caridad? ¿El amor al enemigo haría solamente más meritoria o más perfecta a la caridad, pero no sería estrictamente necesario para cumplir con la caridad? La respuesta de Tomás es matizada: hay que amar por caridad

christiana[116]. Luego amar al enemigo no pertenece a la perfección de consejo.

2. Pero hay que afirmar que pertenece a la perfección de consejo el amor a los enemigos en cuanto a la manifestación de familiaridad y de otros efectos de la caridad. —Mas en contra está la obligación de amar por caridad a todo prójimo. Ahora bien, el amor de caridad no está sólo en el corazón sino también en las obras, pues se dice en 1 Jn 3,18: *No amemos de palabra ni de boca, sino con obras y según la verdad.* Luego el amor a los enemigos en cuanto a los efectos de la caridad cae también bajo el precepto.

3. En Mt 5,44 se dice de manera semejante: *Amad a vuestros enemigos, haced bien a los que os odien.* Si, por consiguiente, amar a los enemigos cae bajo precepto, también hacerles el bien cae bajo precepto; lo cual pertenece a los efectos de la caridad.

4. Las materias que pertenecen a la perfección de los consejos no fueron transmitidas por la Ley antigua porque como se dice en Heb 7,19: *La Ley no llevó nada a la perfección.* Pero la Ley antigua dijo que a los enemigos no se les tuviese sólo afecto de dilección, sino que también se les otorgase el efecto del amor, pues en Éx 23,4 se dice: *Si encuentras al buey de tu enemigo o su asno extraviado, se lo llevarás.* Lev 19,17: *No odies en tu corazón a tu hermano, pero corrige a tu prójimo, para que no te cargues con pecado por su causa.* Y Job 31,29-30: *¿Del infortunio de mi enemigo me alegré, me gocé de que el mal le alcanzara? ¡Yo que no permitía a mi lengua pecar!* Y Prov 25,21: *Si tu enemigo tiene*

dicit in Lib. de doctrina Christiana. Ergo diligere inimicum non est de perfectione consilii.

2. Sed dicendum quod est de perfectione consilii dilectio inimicorum quantum ad exhibitionem familiaritatis, et aliorum effectuum caritatis. —Sed contra, omnem proximum tenemur ex caritate diligere. Sed dilectio caritatis non est tantum in corde, sed etiam in opere: dicitur enim I Ioan. III: Non diligamus verbo, neque lingua, sed opere et veritate. Ergo etiam quantum ad effectus caritatis dilectio inimicorum cadit sub praecepto.

3. Praeterea, Matth. V, similiter dicitur: Diligite inimicos vestros, et benefacite his qui oderunt vos. Si igitur diligere inimicos cadit sub praecepto, et benefacere eis cadit sub praecepto; quod pertinet ad effectus caritatis.

4. Praeterea, ea quae pertinent ad perfectionem consiliorum, non fuerunt in veteri lege tradita: quia, ut dicitur Hebr. VII, nihil perfectum adduxit lex. Sed in veteri lege fuit traditum quod ad inimicos non solum affectus dilectionis haberetur, sed etiam effectus dilectionis eis impenderetur; dicitur enim Exod. XXIII: Si occurreris bovi inimici tui aut asino erranti, reduc ad eum; Levit. XIX: Ne oderis fratrem tuum in corde tuo, sed publice argue eum, ne habeas super illo peccatum; et Iob XXXI: Si gavisus sum ad ruinam eius qui me oderat, et exultavi, quod invenisset eum malum: non enim dedi ad peccandum guttur meum; et Prov. XXV: Si esurierit inimicus tuus,

---

al enemigo por una serie de razones que explica en la respuesta, pero esto no significa que haya que buscar al enemigo para manifestarle explícitamente nuestro amor, ni tiene por qué gustarte o complacerte humanamente tu enemigo, ni tener con él confianzas y confidencias o «manifestarle familiaridad» (obi.2). Basta con estar dispuesto a hacerle el bien «cuando amenace una situación de necesidad».

[116] L.1 c.30: ML 34,31; BAC XV 97.

hambre, dale de comer, si tiene sed, dale de beber. Luego amar al enemigo también en cuanto a la manifestación de los efectos de la caridad, no pertenece a la perfección de consejo.

5. El consejo no es contrario al precepto de la Ley; por lo que el Señor, al enseñar la perfección de la Ley nueva, advirtió en Mt 5,17: *No he venido a abolir la Ley, sino a dar cumplimiento.* Pero amar a los enemigos parece que es contrario al precepto de la Ley, porque se dice en Mt 5,43: *Amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo.* Luego el amor a los enemigos no cae bajo la perfección de consejo [117].

6. El amor tiene un objeto propio al que inclina, porque como dice Agustín [118]: *Mi amor es mi carga.* Pero no parece que el objeto propio del amor sea el enemigo sino más bien algo que le repugna. Luego no pertenece a la perfección de la caridad el que uno ame al enemigo.

7. La perfección de la virtud no es contraria a la inclinación natural, sino que más bien la perfección de la naturaleza progresa por medio de la virtud. Pero la naturaleza inclina a odiar al enemigo, porque cada ser natural rechaza a su contrario. Luego no pertenece a la perfección de la caridad amar al enemigo.

8. La perfección de la caridad y de cualquier virtud consiste en la semejanza con Dios. Pero Dios ama a los amigos y odia a los enemigos, según Mal 1,2-3: *Yo amé a Jacob, y a Esaú le odié.* Luego no pertenece a la perfección de la caridad el que uno ame a los enemigos sino más bien que los odie.

ciba illum; si sitiverit, da ei aquam bibere. Ergo diligere inimicum etiam quantum ad exibitionem effectuum caritatis, non est de perfectione consilii.

5. Praeterea, consilium non contrariatur legis praecepto; unde Dominus, perfectionem novae legis traditurus, praemisit Matth. V: Non veni solvere legem, sed adimplere. Diligere autem inimicos videtur contrariari praecepto legis: quia dicitur Matth. cap. V: Diliges amicum tuum, et odio habebis inimicum tuum. Ergo dilectio inimicorum non cadit sub perfectione consilii.

6. Praeterea, dilectio habet proprium obiectum in quod inclinat, quia, sicut dicit Augustinus, pondus meum est amor meus. Sed proprium obiectum dilectionis non videtur esse inimicus, sed magis dilectioni repugnans. Ergo non est de perfectione caritatis quod aliquis diligat inimicum.

7. Praeterea, perfectio virtutis non contrariatur inclinationi naturae; sed magis per virtutem inclinatio naturae perficitur. Natura autem movet ad hoc quod inimicus odio habeatur: quaelibet enim res naturalis repudiat suum contrarium. Ergo non est de perfectione caritatis quod inimicus diligatur.

8. Praeterea, perfectio caritatis et cuiuslibet virtutis consistit in assimilatione ad Deum. Sed Deus amicos diligit, et inimicos odit, secundum illud Malach. I: Iacob dilexi, Esau odio habui. Ergo non est de perfectione caritatis quod aliquis diligat inimicos, sed magis quod eos odio habeat.

---

[117] Sto. Tomás está citando distintos textos de la Escritura para dar luego cumplida respuesta teológica a la dificultad que parecen representar. Algunos de estos textos, utilizados para justificar distintos argumentos, pueden parecer contradictorios (por ejemplo el citado en obi.3: Mt 5,44, y el citado en obi.5: Mt 5,43), aunque en realidad no hay tal contradicción si se sitúan en su contexto. No entramos aquí en la exégesis de los textos del Antiguo Testamento citados en obi.4: el enemigo del que se habla por ejemplo en Ex 23,4 es un enemigo un tanto peculiar, pues se trata del israelita de un clan hostil y no de un enemigo de otro pueblo, al que el autor del Éxodo seguramente nunca hubiera considerado que había que amar, sino más bien odiar, en línea con lo que dice Mt 5,43.

[118] *De doctr. christ.* 1 c.30: ML 34,31; BAC XV 97. Tal expresión no se encuentra literalmente en esta obra; se halla en cambio en *Confess.* XIII c.9: ML 32,849; BAC II 913.

9. El amor de caridad mira directamente al bien de la vida eterna. Pero para algunos de nuestros enemigos no debemos querer el bien de la vida eterna porque, o están condenados en el infierno, o son reprobados por Dios cuando todavía están vivos. Luego amar a los enemigos no pertenece a la perfección de la caridad.

10. A aquel a quien estamos obligados a amar por caridad no podemos matarle lícitamente, ni querer su muerte o cualquier mal, porque pertenece a la naturaleza de la amistad que queramos que los amigos existan y vivan. Pero podemos matar lícitamente a algunos, porque según el Apóstol en Rom 13,4: *Es un servidor de Dios para hacer justicia y castigar al que obra mal.* Luego no estamos obligados a amar a los enemigos.

11. El Filósofo en *Topicorum*[119] enseña a argumentar de este modo sobre las cosas contrarias. Si amar a los amigos y hacerles el bien es bueno, amar a los enemigos y hacerles el bien es malo. Pero ningún mal posee la perfección de la caridad, ni cae bajo consejo. Luego amar al enemigo no pertenece a la perfección de consejo.

12. Amigo y enemigo son contrarios. Luego amar al amigo y amar al enemigo son cosas contrarias. Pero las cosas contrarias no pueden coexistir. Por tanto, estando obligados por la caridad a amar a los amigos, no puede caer bajo consejo que amemos a los enemigos.

13. El consejo no puede enmarcarse bajo lo imposible. Pero amar al enemigo parece imposible, por ser contrario a la inclinación de la naturaleza. Luego amar al enemigo no cae bajo consejo.

14. Cumplir los consejos es propio de los perfectos. Pero sobre todo fueron perfectos los Apóstoles, los cuales, sin embargo, no amaron a los enemigos en cuanto al afecto y en cuanto al efecto, pues de santo Tomás apóstol se lee que maldijo al que le había dado una bofetada con la

9. Praeterea, dilectio caritatis directe respicit bonum vitae aeternae. Sed aliquibus inimicis nostris non debemus velle bonum vitae aeternae; quia vel sunt damnati in Inferno, vel adhuc viventes sunt reprobati a Deo. Ergo diligere inimicos non pertinet ad perfectionem caritatis.

10. Praeterea, eum quem tenemur ex caritate diligere, non possumus licite occidere, nec velle eius mortem, aut quodcumque malum: quia de ratione amicitiae est quod amicos velimus esse et vivere. Sed nos licite possumus aliquos occidere; quia, secundum apostolum, Rom. XIII: Potestas saecularis Dei minister est, vindex in iram ei qui male agit. Non ergo tenemur inimicos diligere.

11. Praeterea, Philosophus in lib. Topicorum docet sic argumentari in contrariis. Si diligere amicos est bonum et eis benefacere; diligere inimicos et eis benefacere malum est. Sed nullum malum perfectionem habet caritatis, nec cadit sub consilio. Ergo diligere inimicum non pertinet ad perfectionem consilii.

12. Praeterea, amicus et inimicus sunt contraria. Ergo et diligere amicum et diligere inimicum sunt contraria. Contraria autem non possunt esse simul. Cum igitur teneamur ex caritate diligere amicos, non potest cadere sub consilio quod inimicos diligamus.

13. Praeterea, consilium non potest esse sub impossibili. Sed diligere inimicum videtur impossibile, cum sit contra inclinationem naturae. Ergo diligere inimicum non cadit sub consilio.

14. Praeterea, implere consilia perfectorum est. Perfecti autem maxime fuerunt apostoli, qui tamen non dilexerunt inimicos quantum ad affectum et effectum: legitur enim de beato Thoma apostolo, quod imprecatus fuit illi qui manu alapam ei dederat,

[119] L.2 c.3 (Bk 110b3).

mano, para que su mano fuese trinchada por los perros en un banquete[120]. Luego amar a los enemigos en cuanto al afecto y en cuanto al efecto no cae bajo la perfección de consejo.

15. Desear males, especialmente el de la condenación eterna, se opone al amor, tanto en cuanto al afecto como en cuanto al efecto. Pero los profetas desearon males a sus enemigos, pues se dice en el Sal 68,29: *Del libro de la vida sean borrados, no sean inscritos con los justos*; y de nuevo en el Sal 54,16: *Caiga la muerte sobre ellos, vivos en el seol se precipiten.* Luego amar a los enemigos no pertenece a la perfección de la caridad.

16. Pertenece a la naturaleza de la verdadera amistad el que uno sea amado por causa de sí mismo, pues la caridad incluye la amistad como lo perfecto a lo menos perfecto. Pero amar al enemigo por causa de sí mismo es contrario a la caridad, porque solamente Dios es amado por causa de sí mismo. Luego no cae bajo la perfección de consejo amar al enemigo.

17. Lo que cae bajo la perfección de consejo es mejor y más meritorio que lo que cae bajo la necesidad de precepto. Pero amar al enemigo no es mejor ni de un mérito superior que amar al amigo, lo cual cae claramente bajo la necesidad de precepto; porque si es bueno amar un bien, es mejor y de mayor mérito amar lo que es mejor. Y mejor es el amigo que el enemigo. Luego amar al enemigo no pertenece a la perfección de consejo.

18. Pero se dijo que amar al enemigo tiene mayor mérito, porque es más difícil. —Mas en contra está que amar al enemigo es más difícil que amar a Dios. Luego por la misma razón, tendría más mérito amar al enemigo que a Dios.

19. Señal de un hábito contraído es el placer de la obra, como dice el Filósofo en *II Ethic.*[121]. Pero amar al amigo es más deleitable que amar

ut manus eius in convivio a canibus deportaretur. Ergo diligere inimicos quantum ad affectum et effectum non cadit sub perfectione consilii.

15. Praeterea, imprecari mala, praecipue damnationis aeternae opponitur dilectioni et quantum ad affectum, et quantum ad effectum. Sed prophetae imprecati sunt mala suis adversariis: dicitur enim in Psalm. LXVIII: Deleantur de libro vitae, cum iustis non scribantur; et iterum Psalm. LIV: Veniat mors super illos, et descendant in Infernum viventes. Ergo diligere inimicos non est de perfectione caritatis.

16. Praeterea, de ratione amicitiae verae est ut aliquis propter seipsum diligatur: caritas autem includit amicitiam sicut perfectum minus perfectum. Diligere autem inimicum propter seipsum, contrariatur caritati; quia solus Deus propter seipsum diligitur. Non ergo cadit sub consilii perfectione ut inimicus diligatur.

17. Praeterea, id quod cadit sub perfectione consilii, melius est et magis meritorium quam id quod sub necessitate praecepti. Sed diligere inimicum non est melius neque melioris meriti quam diligere amicum, quod manifeste cadit sub necessitate praecepti: quia si bonum est diligere aliquod bonum, melius est et magis meritorium diligere quod melius est. Melior autem est amicus inimico. Non ergo diligere inimicum est de perfectione consilii.

18. Sed dicebatur, quod diligere inimicum maioris meriti est, quia est difficilius. —Sed contra, diligere inimicum est difficilius quam diligere Deum. Ergo eadem ratione, maioris meriti esset diligere inimicum quam Deum.

19. Praeterea, signum generati habitus est delectatio operis, ut dicit philosophum in II Ethic. Sed diligere amicum est delectabilius quam diligere inimicum. Ergo etiam

[120] Según *Aug. contra Adamant.*, y en *Abdia* 1. IX de certamine apostolico.
[121] C.3 (Bk 1104b2).

al enemigo. Luego también es más virtuoso y, en consecuencia, más meritorio. Y, de esta manera, amar al enemigo no cae bajo la perfección de consejo.

EN CONTRA está que Agustín dice en *Enchiridion*[122]: *Es propio de los hijos perfectos de Dios amar a los enemigos; en lo que ciertamente cada uno debe manifestarse fiel.*

SOLUCIÓN. *Hay que decir:* Amar a los enemigos, de alguna manera cae bajo la necesidad de precepto, y de algún modo bajo la perfección de consejo.

Para cuya evidencia hay que advertir que, como queda dicho más arriba, en el artículo 4 de esta cuestión, el objeto propio y por naturaleza de la caridad es Dios. Y todo lo que se ama por caridad, se ama por la razón de que pertenece a Dios, lo mismo que si amamos a algún hombre, en consecuencia amamos a todos los que le atañen, aun cuando para nosotros sean enemigos. Pero consta que todos los hombres pertenecen a Dios, en cuanto han sido creados por él, y son capaces de la bienaventuranza[123], que consiste en la fruición del mismo. Luego es manifiesto que esta razón del amor que mira la caridad, se encuentra en todos los hombres.

Así pues, en aquel que practica la enemistad contra nosotros, hay que distinguir dos cosas: *Una,* el motivo del amor, a saber, que pertenece a Dios; y *otra,* la razón del odio, esto es, que nos es adverso. En cualquiera se encuentra motivo de amor y motivo de odio si, dejando a un lado el amor, nos volvemos al odio. Es evidente que lo que es motivo de odio prevalece en nuestro corazón sobre lo que es motivo de amor. Así pues, si uno tiene odio a su enemigo, su enemistad prevalece en su corazón

magis virtuosum, et, per consequens, magis meritorium; et sic diligere inimicum non cadit sub perfectione consilii.

SED CONTRA, est quod Augustinus dicit in Enchir.: Perfectorum filiorum Dei est diligere inimicos: in quo quidem se quilibet debet fidelem ostendere.

RESPONDEO. Dicendum quod diligere inimicos aliquo modo cadit sub necessitate praecepti, et aliquo modo sub consilii perfectione. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod sicut supra, art. 4 huius quaest., dictum est, proprium et per se obiectum caritatis est Deus; et quidquid ex caritate diligitur, ea ratione diligitur qua ad Deum pertinet, sicut si diligimus aliquem hominem, diligimus per consequens omnes ei attinentes, etiam si sint nobis inimici. Constat autem quod omnes homines ad Deum pertinent, in quantum sunt ab ipso creati, et capaces beatitudinis, quae in fruitione ipsius consistit. Manifestum est ergo, quod ista ratio dilectionis quam respicit caritas, in omnibus hominibus invenitur.

Sic ergo, in eo qui contra nos inimicitiam exercet, est duo invenire: unum quod est ratio dilectionis, scilicet quod ad Deum pertinet; et aliud quod est ratio odii, scilicet quod nobis adversatur. In quocumque autem invenitur ratio dilectionis et ratio odii si praetermissa dilectione in odium convertamur, manifestum est quod id quod est ratio odii praeponderat in corde nostro ei quod est ratio dilectionis. Sic ergo, si aliquis inimicum suum odio habeat, inimicitia illius praeponderat in corde suo amori divino.

---

[122] C.73: ML 40,266; BAC IV 568.

[123] Cf. nota 213 a la *Cuestión sobre la fe* a.10.

sobre el amor divino. Luego odia más la amistad de aquél de lo que ama a Dios. Pues tanto más odiamos algo, cuanto más amamos el bien que nos es substraído por el enemigo. Resulta, pues, que todo el que odia al enemigo, ama más a un bien creado que a Dios, lo cual está en contra del precepto de la caridad.

Por tanto, tener odio al enemigo es contrario a la caridad. Por lo cual es necesario que, si por el precepto de la caridad estamos obligados a que el amor de Dios prevalezca en nosotros sobre el amor de cualquiera otra cosa, también, por consiguiente, sobre el odio al enemigo. Luego se sigue que estamos obligados a amar a los enemigos por exigencia del precepto.

Pero, en este caso, hay que tener en cuenta que, estando obligados por el precepto de la caridad a amar a los prójimos, tal precepto no llega al extremo de tener que amar a cualquier prójimo en acto y de manera especial, o a hacer el bien especialmente a cada uno, porque nadie sería capaz de pensar en todos los hombres a fin de amarles especialmente en acto; ni tampoco sería uno capaz de hacer el bien o de servir particularmente a cada uno.

Sin embargo, estamos obligados también a amar especialmente a algunos, y a serles provechosos porque están unidos a nosotros por alguna otra razón de amistad, pues todos los demás amores lícitos están contenidos en la caridad, como antes se ha dicho [124]. Por eso dice Agustín [125]: *No pudiendo ser provechoso a todos, hay que atender especialísimamente a aquellos que, por circunstancias de lugar o de tiempo o de cualquier otra cosa, están unidos a ti, como por cierta suerte; pues por condición particular hay que considerar el que uno esté unido a ti en el tiempo de forma más estrecha, por lo cual eliges antes que le debes dar algo más bien a él.*

De lo cual resulta claro que no estamos obligados por el precepto de la caridad a movernos por el afecto de la caridad o por el efecto de la

Magis ergo odit amicitiam illius quam diligat Deum. Tantum autem odimus aliquid, quantum diligimus bonum quod nobis per inimicum subtrahitur. Relinquitur ergo quod quicumque inimicum odit, aliquod bonum creatum diligit plus quam Deum; quod est contra praeceptum caritatis.

Habere igitur odio inimicum est contrarium caritati; unde necesse est quod si ex praecepto caritatis tenemur quod dilectio Dei praeponderet in nobis dilectioni cuiuslibet alterius rei, et per consequens odio contrarii. Sequitur ergo quod ex necessitate praecepti teneamur diligere inimicos.

Sed tunc considerandum, quod cum ex praecepto caritatis teneamur proximos diligere, non se extendit ad hoc praeceptum quod quemlibet proximum actu diligamus in speciali, aut unicuique specialiter bene faciamus: quia nullus sufficeret ad cogitandum de omnibus hominibus, ut specialiter unumquemque actu diligeret; nec etiam aliquis sufficeret ad benefaciendum vel serviendum singulariter unicuique. Tenemur tamen etiam in speciali aliquos diligere, et eis prodesse, qui nobis aliqua alia amicitiae ratione coniuncti sunt: nam omnes aliae licitae dilectiones sub caritate comprehenduntur, ut supra dictum est; unde dicit Augustinus: Cum omnibus prodesse non possis; his potissimum consulendum est, qui pro locorum et temporum vel quarumlibet rerum opportunitatibus constrictius tibi quasi quadam sorte iunguntur; pro sorte enim habendum est prout quisque tibi temporaliter colligatius adhaeret, ex quo eligis potius illi dandum esse. Ex quo patet quod non tenemur ex caritatis praecepto ut dilectionis

[124] En a.7 al final de la solución.
[125] *De doctr. christ.* l.1 c.28: ML 34,30; BAC XV 93.

obra, especialmente respecto de aquel que no está unido a nosotros por otro vínculo que no sea, tal vez, el del lugar o el tiempo; por ejemplo si le viésemos en alguna necesidad en la que no pudiera ser socorrido sin nosotros. Sin embargo estamos obligados con el afecto y con el efecto de la caridad, con los que amamos a todos los hombres, y con los que rezamos por todos[126], a no excluir ni siquiera a aquellos que no están unidos a nosotros por ningún vínculo especial, por ejemplo los que viven en la India o en Etiopía.

Aun cuando respecto del enemigo no permanezca en nosotros ninguna otra unión sino sólo la unión de la caridad, por necesidad del precepto estaríamos obligados a amarlos en común, tanto con el afecto como con el efecto, y de manera especial cuando amenazase una situación de necesidad. Pero que el hombre manifieste a los enemigos, por causa de Dios, el afecto y el efecto especial del amor que dispense a los otros que le están unidos, eso pertenece a la caridad perfecta, y cae bajo consejo. Pues en virtud de la perfección de la caridad dimana el que sola la caridad impulse hacia el enemigo, como hacia el amigo impulse tanto la caridad como el amor especial.

Porque es manifiesto que, por la perfección de una virtud activa, la acción del agente llegue a los objetos remotos. Es más perfecta la virtud del fuego por la que no sólo se calientan los objetos próximos sino también los lejanos. Asimismo es también más perfecta la caridad por la que uno se mueve no sólo hacia los parientes sino también hacia los extraños, e incluso hacia los enemigos, no solamente de modo general sino también especial, tanto amando como haciendo el bien.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. El amor a los enemigos está incluido en el precepto, como queda dicho.

affectu vel operis effectu moveamur in speciali ad eum qui nulla alia constrictione nobis coniungitur, nisi forte pro loco et tempore; utpote si videremus eum in aliqua necessitate per quam sine nobis ei succurri non posset. Tenemur tamen affectu et effectu caritatis, quo omnes proximos diligimus, et pro omnibus oramus, non excludere etiam illos qui nulla nobis speciali constrictione coniunguntur, ut puta illos qui sunt in India vel in Aethiopia.

Cum etiam ad inimicum nulla alia unio nobis remaneat nisi sola unio caritatis; ex necessitate praecepti teneremur diligere eos in communi, et affectu et effectu, et in speciali, quando necessitatis articulus immineret; sed quod homo specialem affectum et effectum dilectionis, quem ad alios sibi coniunctos impendit, inimicis exhibeat propter Deum, hoc perfectae caritatis est, et sub consilio cadit. Ex perfectione enim caritatis procedit quod sola caritas sic moveat ad inimicum, sicut ad amicum movet et caritas et specialis dilectio. Manifestum est autem quod ex perfectione activae virtutis procedit quod actio agentis ad remota procedat. Perfectior enim est ignis virtus per quam non solum propinqua sed remota calefiunt. Ita et perfectior est caritas, per quam non solum ad propinquos, sed etiam ad extraneos, et ulterius ad inimicos, non solum generaliter, sed etiam specialiter, et diligendo et benefaciendo movetur.

1. Ad primum ergo dicendum quod dilectio inimicorum sub praecepto continetur, sicut dictum est.

---

[126] Sobre la oración por los enemigos, cf. TOMÁS, *Summa* 2-2 q.83 a.8.

2. Lo mismo afectivamente que efectivamente estamos obligados a amar a los enemigos, como se ha dicho.

3. Queda resuelto con la respuesta al segundo argumento.

4. Los pasajes citados del Antiguo Testamento hablan del caso de necesidad, en el que estamos obligados por el precepto a hacer el bien a los enemigos, como queda dicho en la solución del artículo.

5. La expresión *odiarás a tu enemigo* (Mt 5,43; Lev 19,18) no se encuentra en todo el Antiguo Testamento[127]. Eso procedía de la tradición de los escribas, a los que pareció que debía añadirse, porque el Señor mandó a los hijos de Israel perseguir a los enemigos. O puede decirse que la expresión *odiarás a tu enemigo* no hay que entenderla como de quien manda al justo, sino como de quien tolera al enfermo, según dice Agustín en *De sermone Domini in monte*[128]. O, como también dice Agustín en *Contra Faustum*[129], los hombres no deben odiar a los enemigos sino al vicio.

6. El enemigo, en cuanto enemigo, no es objeto de amor, sino en cuanto pertenece a Dios; por lo cual en el enemigo debemos odiar que él nos odie y desear que nos ame.

7. El hombre, por naturaleza, ama al hombre, como dice también el Filósofo en *VIII Ethic.*[130]. Pero el que uno sea enemigo procede de algo añadido a la naturaleza, por lo cual no debe suprimirse la inclinación de la naturaleza. Luego la caridad cuando impulsa al amor de los enemigos, perfecciona la inclinación natural; pues, en el caso contrario, se enmarca entre aquellas cosas que son contrarias por su naturaleza, como el fuego y el agua, el lobo y la oveja.

2. Ad secundum dicendum quod sicut per affectum, ita et per effectum inimicos diligere debemus, ut dictum est.

3. Unde etiam patet responsio ad tertium.

4. Ad quartum dicendum quod illae auctoritates veteris testamenti loquuntur in casu necessitatis, quando ex praecepto tenemur benefacere inimicis, ut dictum est in corp. art.

5. Ad quintum dicendum quod hoc quod dicitur: Odio habebis inimicum tuum, in toto Veteri Testamento non invenitur; sed hoc erat ex traditione scribarum quibus visum fuit hoc esse addendum, quia Dominus praecepit filiis Israel persequi inimicos suos. Vel dicendum est, quod haec vox: Odio habebis inimicum tuum, non est accipienda ut iubentis iusto, sed ut permittentis infirmo, ut Augustinus dicit in lib. De sermone Domini in monte. Vel, sicut etiam Augustinus dicit contra Faustum, non debent homines inimicos odire, sed vitium.

6. Ad sextum dicendum quod inimicus, ut inimicus, non est obiectum dilectionis, sed in quantum pertinet ad Deum; unde hoc debemus in inimico odire quod ipse nos odit, et desiderare quod nos diligat.

7. Ad septimum dicendum quod, ex natura, homo omnem hominem diligit, ut etiam Philosophus dicit in VIII Ethic. Sed quod aliquis sit inimicus, est ex aliquo quod naturae superadditur, ex quo non debet tolli naturae inclinatio. Caritas ergo, dum ad dilectionem inimicorum movet, perficit naturalem inclinationem; secus autem est de illis quae habent contrarietatem ex sua natura, sicut ignis et aqua, lupus et ovis.

---

[127] Acertadísima observación de Sto. Tomás. Véase la nota de la *Biblia de Jerusalén* a Mt 5,43.

[128] L.1 c.21: ML 34,1265; BAC XII 873.

[129] L.19 c.24: ML 42,362; BAC XXXI 412.

[130] Cf. ARISTÓTELES, *Ethic.* 8 c.1.

8. Dios no odia en nadie lo que es suyo, a saber, el bien natural o cualquier otro, sino sólo lo que no es suyo, es decir, el pecado[131]. Y así también nosotros debemos amar en los hombres lo que es de Dios, y odiar lo que es ajeno a Dios. Y de acuerdo con esto se dice en el Sal 138,22: *Con odio colmado los odió.*

9. No debemos amar a los prescitos y a los condenados en orden a obtener la vida eterna, porque ya están totalmente excluidos de ella por el juicio divino. Sin embargo, podemos amarlos como obras de Dios, en las que se manifiesta la justicia divina, pues Dios les ama de esta manera. En cambio, a los prescitos todavía no condenados debemos amarlos en orden a conseguir la vida eterna, porque eso no nos consta a nosotros, y la presciencia divina no excluye de ellos la posibilidad de llegar a la vida eterna.

10. Aquel a quien pertenece por oficio, puede castigar lícitamente, o incluso matar, a los malhechores, amándoles por caridad. Pues dice Gregorio en una homilía que los justos suscitan la persecución, pero amando; porque si exteriormente exageran los reproches por causa de la disciplina, sin embargo interiormente conservan la dulzura por medio de la caridad.

No obstante, a los que amamos por caridad podemos desearles, e incluso causarles algún mal temporal, por tres motivos. *Primero,* para su corrección. *Segundo,* en cuanto la prosperidad temporal de algunos redunda en detrimento de alguna multitud, o incluso de toda la Iglesia. Por eso dice Gregorio en *XXII Moral.*[132]: *Suele ocurrir las más veces que, sin perder la caridad, nos alegre la ruina del enemigo; y que su triunfo*

8. Ad octavum dicendum quod Deus non odit in aliquo quod suum est, scilicet bonum naturale vel quodcumque aliud, sed solum illud quod suum non est, scilicet peccatum; et sic etiam nos in hominibus debemus diligere quod Dei est, et odire quod est alienum a Deo; et secundum hoc dicitur in Psalm. CXXXVIII: Perfecto odio oderam illos.

9. Ad nonum dicendum quod praescitos et damnatos non debemus diligere ad habendum vitam aeternam, quia iam sunt totaliter per divinam sententiam ab ea exclusi; possumus tamen eos diligere ut opera Dei, in quibus divina iustitia manifestatur; sic enim eos Deus diligit. Praescitos autem nondum damnatos debemus diligere ad vitam aeternam habendam; quia hoc nobis non constat, et praescientia divina ab eis non excludit possibilitatem perveniendi ad vitam aeternam.

10. Ad decimum dicendum quod licite potest ille ad quem ex officio pertinet, malefactores punire, vel etiam occidere, eos ex caritate diligendo. Dicit enim Gregorius in quadam homilia, quod iusti persecutionem commovent, sed amantes: quia si foris increpationes per disciplinam exaggerant, intus tamen dulcedinem per caritatem servant. Possumus enim illis quod ex caritate diligimus, velle aut inferre aliquod malum temporale, propter tria. Primo quidem, propter eorum correctionem. Secundo, in quantum aliquorum temporalis prosperitas est in detrimentum alicuius multitudinis, vel etiam totius Ecclesiae; unde dicit Gregorius, XXII Moral.: Evenire plerumque solet, ut, non amissa caritate, inimici nos ruina laetificet; et rursus eius gloria, sine invidiae culpa,

---

[131] El pecado es algo que no pertenece a la naturaleza; es contrario a ella, como dice en muchos otros lugares el santo (cf. *Summa contra los Gentiles* III c.122; *Suma de Teología* 1-2 q.73 a.2; q.78 a.3; q.109 a.2 ad 2; q.109 a.8). Por lo demás se hubiera podido responder al argumento (recuérdese que decía que Dios odia a sus enemigos según Mal 1,2-3) notando que otros textos más claros y decisivos de la Escritura afirman lo contrario, a saber, que Dios ama a sus enemigos: Rom 5,6-10; Mt 5,45.

[132] C.11: ML 76,226.

también, sin envidia, nos entristezca; mientras que cayendo aquél, creemos que algunos se sentirán felizmente alentados; a la vez que tememos que, prosperando aquél, muchos serán injustamente oprimidos. Tercero, para conservar el orden de la justicia divina, según la expresión del Sal 57,11: *Se alegrará el justo de haber visto la venganza.*

11. Las proposiciones de ese estilo, por las que argumenta el Filósofo, deben tomarse como suenan. Pues así como amar al amigo, en cuanto amigo, es bueno; así también es malo amar al enemigo por ser enemigo; pero es bueno amar al enemigo en cuanto pertenece a Dios.

12. Amar al amigo en cuanto amigo, y al enemigo en cuanto enemigo, sería contradictorio; pero amar al amigo y al enemigo en cuanto los dos son de Dios, no es contradictorio, como no lo es ver lo blanco y lo negro, en cuanto ambos son colorados.

13. Amar al enemigo en cuanto es enemigo, resulta difícil o incluso imposible. Pero amar al enemigo por causa de algo que amamos más, es fácil. Y, de esta manera, lo que en sí mismo parece imposible, lo convierte en fácil el amor de Dios.

14. Santo Tomás no deseó por venganza el castigo del que le hirió, sino por causa de la manifestación de la justicia y del poder divinos.

15. Las maldiciones que se encuentran en los Profetas deben entenderse como predicciones, de modo que *sean borrados* es lo mismo que serán borrados. Pues se sirven de ese modo de hablar porque conforman su voluntad con la justicia divina que se les revela.

16. Amar a uno por sí mismo puede entenderse de *dos modos: Uno,* de manera que algo sea amado como último fin; y, en este sentido, sólo Dios ha de ser amado por sí mismo. *Otro,* de modo que amemos a aquel para quien deseamos el bien, como sucede en la amistad honesta; no, en cambio, como un bien que queremos para nosotros, como acontece en

contristet; dum, corruente eo, quosdam bene erigi credimus; et, proficiente illo, plerosque iniuste opprimi formidamus. Tertio, ad servandum ordinem divinae iustitiae, secundum illud Ps. LVII: Laetabitur iustus, cum viderit vindictam.

11. Ad undecimum dicendum quod huiusmodi propositiones, ex quibus argumentatur Philosophus, sunt accipiendae per se. Sicut enim diligere amicum, in quantum amicus est, bonum est; ita malum est diligere inimicum, quia inimicus est; sed bonum est diligere inimicum, in quantum ad Deum pertinet.

12. Ad duodecimum dicendum quod diligere amicum, in quantum amicus, et inimicum, in quantum inimicus, esset contrarium; sed diligere amicum et inimicum, in quantum uterque est Dei, non est contrarium, sicut nec videre album et videre nigrum, in quantum est coloratum.

13. Ad decimumtertium dicendum quod diligere inimicum, in quantum inimicus est, est difficile, vel etiam impossibile; sed diligere inimicum propter aliquid magis amatum, est facile; et sic id quod in se videtur impossibile, caritas Dei facit facile.

14. Ad decimumquartum dicendum quod beatus Thomas non expetiit poenam sui percussoris zelo vindictae, sed propter manifestationem divinae iustitiae et virtutis.

15. Ad decimumquintum dicendum quod imprecationes quae inveniuntur in prophetis, sunt intelligendae per praenuntiationes, ut exponatur deleantur, id est delebuntur. Utuntur autem tali modo loquendi, quia conformant voluntatem suam divinae iustitiae eis revelatae.

16. Ad decimumsextum dicendum quod diligere aliquem propter se potest intelligi dupliciter. Uno modo, ita quod aliquid diligatur sicut ultimus finis; et sic solus Deus est propter se diligendus. Alio modo, ut diligamus ipsum cui volumus bonum, ut contingit in amicitia honesta; non autem sicut bonum quod volumus nobis, ut

la amistad deleitable o útil, en la que amamos al amigo como un bien nuestro. No porque deseemos la utilidad o el deleite para el amigo, sino porque del amigo apetecemos la utilidad y el deleite para nosotros; como amamos también otras cosas deleitables y útiles para nosotros, por ejemplo, el alimento y el vestido. Pero cuando amamos a alguien por causa de la virtud, queremos el bien para él, no para nosotros; y esto sucede en grado sumo en la amistad de caridad.

17. Amar al enemigo es mejor que amar sólo al amigo, porque demuestra una caridad mayor, como se ha dicho antes, en la solución del artículo. Pero si consideramos estos dos casos en absoluto, es mejor amar al amigo que al enemigo; y mejor amar a Dios que al amigo. Pues la dificultad que hay en el amor al enemigo no contribuye a la razón de mérito, si no es en cuanto por eso se demuestra la perfección de la caridad, que supera esta dificultad; por lo cual, si la caridad fuese tan perfecta que suprimiese toda dificultad, todavía sería más meritorio. Hablamos de aquel que ama al amigo con una caridad tan perfecta, que se extiende también al amor del enemigo, pero que actúa más intensamente en el amor del amigo; a no ser que, quizá, accidentalmente actúa con más fuerza contra algo que repugna, como acontece en el orden natural, en el que el agua caliente se congela más intensamente.

18 y 19. Quedan resueltos en la respuesta anterior.

contingit in amicitia delectabili vel utili, in qua amicum diligimus ut bonum nostrum: non quia utilitatem vel delectationem appetamus amico, sed quia ex amico appetimus utilitatem et delectationem nobis; sicut et diligimus alia delectabilia nobis et utilia, ut cibum aut vestimentum. Sed cum diligimus aliquem propter virtutem, volumus ei bonum, non ipsum nobis; et hoc maxime contingit in amicitia caritatis.

17. Ad decimumseptimum dicendum quod diligere inimicum melius est quam diligere amicum tantum, quia perfectiorem caritatem demonstrat, ut supra, in corp. art., dictum est. Sed si consideremus istos duos absolute, melius est diligere amicum quam inimicum; et melius diligere Deum quam amicum. Non enim difficultas quae est in dilectione inimici, facit ad rationem meriti, nisi in quantum per hoc demonstratur perfectio caritatis, quae hanc difficultatem vincit; unde si esset tam perfecta caritas quae totam difficultatem tolleret, adhuc esset magis meritorium. Loquimur autem in eo qui diligit amicum ex tam perfecta caritate, quae etiam se extendat ad dilectionem inimici, sed intensius operatur in dilectione amici; nisi forte per accidens, in quantum contra repugnans aliquid cum maiori conatu operatur; sicut et in rebus naturalibus aqua calefacta intensius congelatur.

18-19. Et per hoc patet responsio ad duo sequentia.

Artículo 9

¿Hay un orden dentro de la caridad? [133]

Argumentos por los que parece que no:

1. Así como se comporta la fe respecto de lo que hay que creer, así se comporta la caridad respecto de lo que hay que amar. Pero la fe cree igualmente todo lo que hay que creer. Luego igualmente la caridad ama todo lo que hay que amar.

2. El orden pertenece a la razón. Pero la caridad no está en la razón sino en la voluntad. Luego el orden no concierne a la caridad.

3. Dondequiera que existe el orden, allí se da algún grado. Pero, según Bernardo [134], *la caridad desconoce los grados, no tiene en cuenta la dignidad.* Luego dentro de la caridad no hay un orden.

4. El objeto de la caridad es Dios, como dice Agustín en *De doctrina christiana* [135], pues en el prójimo la caridad no ama otra cosa que a Dios. Pero Dios no es mayor en sí mismo que en el prójimo, ni es mayor en un prójimo que en otro. Luego la caridad no ama a Dios más que al prójimo, o a un prójimo más que a otro.

5. La semejanza es la razón del amor, según Eclo 13,19: *Todo animal ama a su semejante.* Pero la semejanza del hombre con su prójimo es mayor que la semejanza del hombre con Dios. Luego en la caridad no hay tal orden, de modo que se ame a Dios en primer lugar, como dice Ambrosio.

6. En 1 Jn 4,20 se dice: *Quien no ama a su hermano, a quien ve, ¿cómo puede amar a Dios, a quien no ve?* Argumenta del amor al prójimo al amor de Dios por medio de la negación. Pero el argumento negativo no se toma de la menor sino de la mayor. Luego hay que amar más al prójimo que a Dios.

Articulus nonus

Nono quaeritur utrum ordo aliquis sit in caritate.

Et videtur quod non. 1. Quia sicut fides se habet ad credita, ita caritas ad diligenda. Sed fides aequaliter credit omnia credenda. Ergo caritas aequaliter diligit omnia diligenda.

2. Praeterea, ordo ad rationem pertinet. Caritas autem non est in ratione, sed in voluntate. Ergo ordo non pertinet ad caritatem.

3. Praeterea, ubicumque est ordo, ibi est aliquis gradus. Sed secundum Bernardum, *caritas gradum nescit, dignitatem non considerat.* Ergo ordo non est in caritate.

4. Praeterea, obiectum caritatis est Deus, ut Augustinus dicit in lib. De doctr. christ.: in proximo enim nihil diligit caritas nisi Deum. Deus autem non est maior in seipso quam in proximo, nec maior in uno proximo quam in alio. Ergo caritas non magis diligit Deum quam proximum, vel unum proximum quam alium.

5. Praeterea, similitudo est ratio dilectionis, secundum illud Eccl. XIII: Omne animal diligit simile sibi. Sed maior est similitudo hominis ad proximum suum quam ad Deum. Ergo non est iste ordo in caritate, ut primo diligatur Deus, sicut Ambrosius dicit.

6. Praeterea, I Ioan. IV, dicitur: Qui non diligit fratrem suum, quem videt; Deum, quem non videt, quomodo potest diligere? Arguit autem a dilectione proximi ad dilectionem Dei negando. Argumentum autem negativum non sumitur a minori, sed a maiori. Ergo magis diligendus est proximus quam Deus.

---

[133] Lugares paralelos: *Summa* 2-2 q.26 a.1; *In Sent.* 3 d.29 a.1.
[134] Sermo 79 n.1 In Cant.: ML 183,1163; BAC 130,527.
[135] I c.27: ML 34,29; BAC XV 93.

7. El amor es una fuerza que une, como dice Dionisio[136]. Pero no hay nada más uno con otro que uno mismo. Luego el hombre no debe amar por caridad más a Dios que a sí mismo.

8. Dice Agustín en *I De doctrina christiana*[137] que todos los hombres deben ser igualmente amados. Luego un prójimo no debe ser más amado que otro.

9. A uno se le manda amar al prójimo como a sí mismo. Luego todos los prójimos deben ser igualmente amados.

10. Amamos más a aquel a quien deseamos un bien mayor. Pero, por caridad, deseamos a todos los prójimos un único bien, que es la vida eterna. Luego no debemos amar más a un prójimo que a otro.

11. Si el orden es condición de la caridad, es necesario que caiga bajo precepto. Pero parece que no cae bajo precepto porque, con tal que amemos a quien debemos, no parece que pequemos si amamos más a cualquier otro. Luego el orden no es condición de la caridad.

12. La caridad de la vía imita la caridad de la patria. Pero en la patria son más amados los mejores y no los más próximos. Luego parece, en el caso de que haya un orden dentro de la caridad, que también en este mundo deben ser más amados los mejores y no los más próximos; lo cual se opone a Ambrosio, quien enseña que en primer lugar hay que amar a Dios, después a los padres, luego a los hijos, finalmente a los criados.

13. La razón de amar a alguien por caridad, es Dios. Pero a veces los extraños están más unidos a Dios que los parientes, e incluso que los padres. Luego deben ser más amados por caridad.

14. Como dice Gregorio en una homilía[138], *la prueba del amor es la manifestación de las obras.* Pero a veces el efecto del amor, que es la

7. Praeterea, amor est vis unitiva, ut Dionysius dicit. Sed nihil est magis unum alicui quam ipsemet. Ergo homo ex caritate non debet magis diligere Deum quam seipsum.

8. Praeterea, Augustinus dicit in I De doctrina christ., quod omnes homines aeque diligendi sunt. Ergo unus proximus non debet magis diligi quam alius.

9. Praeterea, proximum praecipitur alicui diligere sicut seipsum. Ergo omnes proximi sunt aequaliter diligendi.

10. Praeterea, illum magis diligimus cui maius bonum volumus. Sed omnibus proximis volumus ex caritate unum bonum, quod est vita aeterna. Ergo unum proximum non debemus plus diligere quam alium.

11. Praeterea, si ordo est conditio caritatis, oportet quod cadat sub praecepto. Sed non videtur sub praecepto cadere; quia dummodo aliquem diligamus quem debemus, non videmur peccare, si alium quemcumque diligamus plus. Ergo ordo non est conditio caritatis.

12. Praeterea, caritas viae imitatur caritatem patriae. Sed in patria magis amantur meliores, non autem propinquiores. Ergo videtur, si est aliquis ordo caritatis, quod etiam in via magis amandi sint meliores, et non propinquiores; quod est contra Ambrosium, qui dicit, quod primo diligendus est Deus, secundo parentes, deinde filii, post domestici.

13. Praeterea, ratio diligendi aliquem ex caritate, est Deus. Sed aliquando extranei magis sunt coniuncti Deo quam propinqui, vel etiam parentes. Ergo sunt magis ex caritate diligendi.

14. Praeterea, sicut dicit Gregorius in quadam homilia: Probatio dilectionis est exhibitio operis. Sed aliquando effectus dilectionis, qui est beneficentia, magis exhibetur

---

[136] *De div. nomin.* c.4 § 15: MG 3,714.
[137] C.28: ML 34,30; BAC XV 93.
[138] *Hom. 30 in Evangel.*: ML 76,1220 n.1575; BAC 170,684.

beneficencia, se manifiesta más con el extraño que con el próximo, como es manifiesto en la concesión de los beneficios eclesiásticos. Luego no parece que los parientes deban ser más amados por caridad.

15. En 1 Jn 3,18 se dice: *No amemos de palabra ni de boca, sino con obras y según la verdad.* Pero, a veces, manifestamos más la obra del amor a los demás que a los padres; por ejemplo, el soldado obedece más al jefe del ejército que al padre; y debe amar más al bienhechor que al padre, si está en la misma necesidad. Luego los padres no deben ser más amados.

16. Dice Gregorio que a quienes hemos sacado de pila debemos amarlos más que a los engendrados de nuestra propia carne. Luego los extraños deben ser más amados que los parientes.

17. Debe ser más amado aquel cuya amistad se rompe de manera más vituperable. Pero parece más vituperable romper la amistad con aquellos amigos que hemos elegido espontáneamente, que con los parientes, los cuales no lo son por nuestra propia elección, sino que provienen por condición de la naturaleza. Luego hay que amar más a los otros amigos que a los parientes.

18. Si uno ha de ser más amado por razón de la mayor proximidad, siendo la mujer más próxima, por ser un mismo cuerpo, y los hijos por ser algo propio de quien los engendra, resultando más próximos que los padres, parece que los hijos y la mujer deben ser más amados que los padres. Luego de esta manera, no parece existir en la caridad el orden establecido por los Santos.

EN CONTRA está lo que se dice en Cant 2,4: *Me ha llevado a la bodega, y el pendón que enarbola sobre mí es amor.*

extraneo, quam proximo, ut patet in collatione ecclesiasticorum beneficiorum. Ergo non videtur quod propinqui sint magis diligendi ex caritate.

15. Praeterea, I Ioan., III, dicitur: Non diligamus ore neque lingua, sed opere et veritate. Sed aliquando plus de opere dilectionis exhibemus aliis quam parentibus; puta, miles plus obedit duci exercitus quam patri; et plus debet reddere benefactori quam patri, si in aequali necessitate existat. Ergo non sunt parentes plus diligendi.

16. Praeterea, Gregorius dicit, quod illi quos ex sacro fonte suscepimus, magis sunt a nobis diligendi quam illi quos ex carne nostra genuimus. Ergo extranei magis sunt diligendi quam propinqui.

17. Praeterea, ille est magis diligendus, cuius amicitia vituperabilius rescinditur. Sed vituperabilius videtur rescindi amicitia aliorum amicorum quos sponte eligimus, quam propinquorum, qui nobis non ex nostra electione, sed sorte naturae provenerunt. Ergo magis sunt diligendi alii amici quam propinqui.

18. Praeterea, si ratione propinquitatis maioris est aliquis magis diligendus; cum uxor sit magis propinqua, quae est unum corpus, et filii, qui sunt aliquid generantis, sint magis propinqui quam parentes, videtur quod sint magis diligendi filii et uxor quam parentes. Non ergo parentes sunt maxime diligendi. Sic igitur non videtur esse ordo in caritate qui a sanctis assignatur.

SED CONTRA, est quod dicitur Cantic. II: Introduxit me rex in cellam vinariam, ordinavit in me caritatem.

SOLUCIÓN. *Hay que decir:* Según la doctrina y la autoridad de la Escritura, hay que subrayar, sin duda de ninguna clase, este orden en la caridad, de modo que Dios sea amado sobre todas las cosas afectiva y efectivamente.

Pero en cuanto al amor de los prójimos, fue opinión de *algunos* que el orden de la caridad se aplica según el efecto y no según el afecto. Y a esto les movió una afirmación de Agustín, quien dice que todos los hombres deben ser igualmente amados; *pero, al no poder ser útil a todos, es preciso atender especialísimamente a aquellos que por circunstancias de lugar y tiempo, o por cualquier otro motivo están más estrechamente unidos a uno como por cierta condición*[139].

Pero esta postura parece irracional. Dios cuida de cada uno de acuerdo con lo que pide su condición. Por lo cual, a los que tienden a un fin de la naturaleza, Dios les imprime el amor y el apetito del fin de acuerdo con lo que exige su condición para tender a tal fin. Por eso, aquellos que experimentan un movimiento más intenso hacia un fin según la naturaleza, también tienen una inclinación mayor hacia el mismo, pues se trata del apetito natural, como es manifiesto en las cosas pesadas y en las ligeras. Pues así como el apetito o el amor natural es una inclinación impresa en los seres naturales respecto de los fines connaturales, así el amor de caridad es una inclinación infusa en la criatura racional para tender hacia Dios. Por consiguiente, según lo necesario que es para que uno tienda hacia Dios, en conformidad con esto se inclina por la caridad.

Pero los que han de tender a Dios como a su fin, lo que necesitan *en primer lugar* es el auxilio divino; *en segundo lugar,* el auxilio que procede de uno mismo; y *en tercer lugar,* la cooperación que proviene del prójimo; pero en esto hay grados. *Algunos* cooperan sólo *en general; otros,* en cambio, por estar más unidos, *en especial;* porque no todos

RESPONDEO. Dicendum quod secundum omnem sententiam et auctoritatem Scripturae, indubitanter iste ordo in caritate significandus est, ut Deus affectu et effectu super omnia diligatur.

Sed quantum ad dilectionem proximorum, fuit quorumdam opinio, ut ordo caritatis attendatur secundum effectum, et non secundum affectum; et fuerunt moti ex dicto Augustini, qui dicit, quod omnes homines aeque diligendi sunt: Sed cum omnibus prodesse non possis, his potissime consulendum est qui pro locorum et temporum vel quarumlibet rerum opportunitatibus constrictius tibi quasi quadam sorte coniunguntur.

Sed ista positio irrationabilis videtur. Sic enim Deus providet unicuique secundum quod conditio eius requirit; unde tendentibus in finem naturae imprimitur a Deo amor et appetitus finis, secundum quod exigit sua conditio ut tendat in finem; unde quorum est vehementior motus secundum naturam in aliquem finem, eorum etiam est maior inclinatio in illum, quae est appetitus naturalis, ut patet in gravibus et levibus. Sicut autem appetitus vel amor naturalis est inclinatio quaedam, indita rebus naturalibus ad fines connaturales, ita dilectio caritatis est inclinatio quaedam infusa rationali naturae ad tendendum in Deum. Secundum igitur quod necesse est alicui tendere in Deum, secundum hoc ex caritate inclinatur. Tendituris autem in Deum sicut in finem, id quod maxime necessarium est, divinum auxilium est; secundo autem auxilium quod est a seipso; tertio autem cooperatio, quae est a proximo: et in hoc est gradus. Nam

[139] *De doct. christ.* l.1 c.28: ML 34,30; BAC XV 93.

pueden cooperar con todos en las cosas especiales. Colaboran también con nosotros, sólo *instrumentalmente,* nuestro cuerpo y también las cosas que son necesarias para el cuerpo.

Por lo cual, de esta manera, es necesario que el afecto del hombre, por medio de la caridad, se incline *primero* y *principalmente* a amar a Dios; *en segundo lugar,* a sí mismo, y al prójimo *en tercer lugar.* Y entre los prójimos, más a aquellos que nos están unidos en mayor medida y son más aptos para ayudarnos. Los que lo impiden, en cuanto tal, deben ser odiados, sean quienes sean. Por eso dice el Señor en Lc 14,26: *Si alguno viene conmigo, y no odia a su padre y a su madre... no puede ser discípulo mío. Por último,* debemos amar a nuestro cuerpo.

Así también, de acuerdo con el acto producido por la caridad, ha de atenderse el orden según el afecto en el amor a los prójimos.

Pero también hay que tener en cuenta que, según lo dicho antes en los artículos 7 y 8, asimismo otros amores lícitos y honestos, que proceden de algunas otras causas, pueden ordenarse a la caridad. Y, de esta manera, la caridad puede imperar los actos de tales amores; y así lo más amado de acuerdo con alguno de esos amores, se ama con más intensidad por el imperio de la caridad. Y es manifiesto que según el amor natural los parientes son más amados según el afecto; y según el afecto social los más vinculados; y de este modo hay que hablar de los demás amores [140].

De donde resulta evidente que, incluso en el afecto, alguno de los prójimos ha de ser más amado que otro, y por el imperio de la caridad los actos de las demás amistades lícitas.

quidam cooperantur tantum in generali; alii vero, qui sunt magis coniuncti, in speciali; non enim omnes omnibus in specialibus cooperari possent. Coadiuvat nos etiam, instrumentaliter tantum, corpus nostrum, et etiam quae corpori necessaria sunt. Unde sic inclinari oportet affectum hominis per caritatem, ut primo et principaliter aliquis diligat Deum; secundo autem seipsum; tertio proximum: et inter proximos, magis illos qui sunt magis coniuncti, et magis nati sunt coadiuvare. Qui autem impediunt, in quantum huiusmodi, sunt odiendi, quicumque sunt; unde Dominus dicit, Luc, XIV: Si quis venit ad me, et non odit patrem suum et matrem (...) non potest esse meus discipulus. Ultimo autem diligendum est corpus nostrum. Sic etiam secundum actum quem caritas elicit, attendendus est ordo secundum affectum in dilectione proximorum. Sed etiam considerandum est, quod sicut supra, art. 7 et 8, diximus, etiam aliae dilectiones licitae et honestae, quae sunt ex aliquibus aliis causis, ordinari possunt ad caritatem; et sic caritas illarum dilectionum actus imperare potest; et sic quod magis secundum aliquam illarum dilectionum diligitur, magis diligitur ex caritate imperante. Manifestum est autem quod secundum dilectionem naturalem propinqui plus diliguntur etiam secundum affectum, et secundum dilectionem socialem plus coniuncti, et sic de aliis dilectionibus.

Unde manifestum fit, quod etiam secundum affectum unus proximorum magis est diligendus quam alius, et ex caritate imperante actus aliarum amicitiarum licitarum.

---

[140] La caridad no suprime los vínculos naturales y las tendencias psicológicas. También aquí cabe decir que la gracia supone, respeta y perfecciona la naturaleza.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. El objeto de la fe es lo verdadero; por lo cual sucede que conforme alguna cosa es más verdadera, así acontece también que lo creamos más. Pero consistiendo la verdad en la adecuación entre el entendimiento y el objeto, si la verdad se considera de acuerdo con la razón de igualdad, que no admite más y menos, así no sucede que una cosa sea más o menos verdadera. Pero si se tiene en cuenta el mismo ser del objeto, que es la razón de la verdad, como se dice en *II Metaphys.* [141], una misma es la disposición de las cosas en el ser y en la verdad; por lo cual las cosas que tienen más entidad son más verdaderas. Y por este motivo también en las ciencias son más creídos los principios que las conclusiones. Y así sucede también en las materias que pertenecen a la fe. Por lo que el Apóstol en 1 Cor 15 prueba la futura resurrección de los muertos por la resurrección de Cristo.

2. El orden de la razón es como el de quien ordena; en cambio, el de la voluntad como el de quien es ordenado. Y de esta manera el orden conviene a la caridad.

3. La caridad desconoce grado entre el amante y el amado, porque une a ambos. Pero no lo desconoce en el caso de que sean dos las cosas que pueden amarse.

4. Aunque Dios no sea mayor en uno que en otro, sin embargo es más y más perfecto en sí mismo que en las criaturas; y en una criatura más que en otra.

5. En el amor cuyo objeto principal es el propio amante, es necesario que sea más amado lo que es más semejante al que ama, como acontece en el amor natural. Pero en el amor de caridad el objeto principal es el propio Dios. Por lo cual ha de ser más amado por caridad lo que es más uno con Dios, en iguales circunstancias.

1. Ad primum ergo dicendum quod obiectum fidei est verum; unde secundum quod contingit esse aliquid magis verum, sic etiam contingit aliquid magis credere. Cum autem veritas constet in adaequatione intellectus et rei, si consideretur veritas secundum rationem aequalitatis, quae non recipit magis et minus, sic non contingit esse aliquid magis et minus verum; sed si consideretur ipsum esse rei, quod est ratio veritatis, sicut dicitur in II Metaphys., eadem est dispositio rerum in esse et veritate: unde quae sunt magis entia, sunt magis vera; et propter hoc etiam in scientiis demonstrativis magis creduntur principia quam conclusiones. Et sic etiam contingit in his quae sunt fidei. Unde Apostolus, I ad Corinth., XV, probat resurrectionem mortuorum futuram per resurrectionem Christi.

2. Ad secundum dicendum quod ordo rationis est ut ordinantis; sed voluntatis ut ordinatae; et sic convenit ordo caritati.

3. Ad tertium dicendum quod caritas gradum nescit amantis ad amatum, quia unit utrumque; sed duorum diligibilium, non ignorat.

4. Ad quartum dicendum quod licet Deus non sit maior in uno quam in alio, tamen magis et perfectius est in seipso quam in creatura; et in una creatura quam in alia.

5. Ad quintum dicendum quod in dilectione, cuius principale obiectum est ipse diligens, necesse est quod magis diligatur id quod est diligenti similius, sicut accidit in dilectione naturali. Sed in dilectione caritatis principale obiectum est ipse Deus; unde magis diligendum est ex caritate quod magis est unum cum Deo, ceteris paribus.

---

[141] C.1 (Bk 993b30). Cf. STO. TOMÁS, *In Metaphys.* 2 lect.2 n.298.

6. El Apóstol argumenta de acuerdo con aquellos que se entusiasman principalmente con las cosas visibles, que aman más las cosas visibles que las invisibles.

7. Por unión natural no hay nada más uno que nosotros. Pero por unión de afecto, cuyo objeto es el bien, lo sumamente bueno debe ser más uno que nosotros.

8. Todos los hombres deben ser igualmente amados, en cuanto debemos querer para todos igual bien, a saber, la vida eterna.

9. Uno está obligado a amar al prójimo como a sí mismo, pero no cuanto a sí mismo. Por lo cual no se sigue que todos los prójimos deban ser igualmente amados.

10. Se dice que amamos más a uno no sólo porque le deseamos un bien mayor, sino también porque le deseamos ese mismo bien con afecto más intenso. Y de este modo, aunque deseemos para todos un único bien, que es la vida eterna, sin embargo no amamos a todos en igual medida.

11. No puede suceder que dediquemos a uno el amor que le debemos, si amamos más a otro a quien debemos amar menos. En cambio, puede suceder que, en caso de necesidad, socorramos más al segundo, con menoscabo de aquel a quien debemos amar más.

12. Los que están en el cielo, están unidos a un último fin; y debido a eso, el amor hacia ellos se regula sólo por ese mismo fin. Por lo cual, en ellos el orden de la caridad no se establece más que de acuerdo con la proximidad a Dios; y por este motivo son más amados los más próximos a Dios. Pero durante la vida terrena nos es necesario tender hacia el fin; y por esta causa, el orden del amor se considera también según la medida del auxilio, que se obtiene de los demás para tender hacia el fin. Y así no siempre son más amados los mejores, sino

6. Ad sextum dicendum quod Apostolus argumentatur secundum eos qui visibilibus praecipue inhaerent, a quibus visibilia invisibilibus magis diliguntur.

7. Ad septimum dicendum quod unitate naturae nihil est magis unum quam nos; sed unitate affectus, cuius obiectum est bonum, summe bonum debet esse magis unum quam nos.

8. Ad octavum dicendum quod omnes homines sunt aeque diligendi, in quantum omnibus aequale bonum velle debemus, scilicet vitam aeternam.

9. Ad nonum dicendum quod proximum tenetur aliquis diligere sicut seipsum, non tamen quantum seipsum; propter quod non sequitur quod omnes proximi sint aequaliter diligendi.

10. Ad decimum dicendum quod aliquem dicimus magis diligere, non solum quia maius bonum ei volumus, sed etiam quia intensiori affectu idem bonum ei optamus; et sic, licet omnibus optemus unum bonum, quod est vita aeterna, non tamen omnes aequaliter diligimus.

11. Ad undecimum dicendum quod non potest esse quod alicui impendamus de dilectione quod debemus, si alium quem minus diligere debemus, amplius diligamus; potest enim contingere quod in necessitatis articulo amplius subveniatur alteri, in derogationem eius quem plus amare debemus.

12. Ad decimumsecundum dicendum quod illi qui sunt in patria, sunt coniuncti ultimo fini: et ideo solum illorum dilectio regulatur ex ipso fine; unde ordo caritatis in eis non attenditur nisi secundum propinquitatem ad Deum: et propter hoc Deo propinquiores magis amantur. Sed in via nobis est necessarium tendere in finem; et ideo ordo dilectionis attenditur etiam secundum mensuram auxilii, quod ex aliis consequitur ad tendendum in finem; et sic non semper meliores magis amantur,

que también se mira la razón de proximidad, para que de ambas cosas juntamente se tome la razón del mayor amor.

13. Queda resuelto en la respuesta anterior.

14. Un prelado no puede otorgar beneficios en cuanto es Pedro o Martín, sino en cuanto es administrador de la Iglesia. Y por eso en la concesión de beneficios eclesiásticos no debe tener en cuenta la proximidad a sí mismo, sino la proximidad a Dios y la utilidad de la Iglesia; así como el administrador de una familia debe fijarse, al distribuir los bienes de su señor, en el servicio que se presta al mismo y no en el servicio que se presta a sí mismo. En cambio, en las cosas propias, como en los bienes patrimoniales, o en las cosas adquiridas como propias con el trabajo de su persona, debe tener en cuenta, al hacer los beneficios, el orden de proximidad al mismo beneficio.

15. De acuerdo con las cosas que pertenecen peculiarmente a la propia persona de uno, es necesario manifestar el efecto del amor a los padres antes que a los extraños, a no ser, quizá, en cuanto el bien común dependiese del bien de algún extraño, que también uno debe anteponer a sí mismo. Como cuando uno se expone al peligro de muerte para salvar al jefe del ejército en la guerra, o en la ciudad al gobernante de la misma, en cuanto de ellos depende la salvación de toda la comunidad. Pero, de acuerdo con aquellas cosas que pertenecen a un tema por razón de alguna circunstancia, por ejemplo en cuanto se trata de un ciudadano o un soldado, debe obedecer antes al gobernador de la ciudad, o al jefe, que al propio padre.

16. Las palabras de Gregorio deben interpretarse en cuanto a lo que pertenece a la regeneración espiritual, mediante lo cual estamos comprometidos con los que hemos sacado de la pila bautismal.

17. El argumento aducido se deriva de las cosas que se refieren a la vida social, en la que se funda la amistad con los extraños.

sed attenditur etiam ratio propinquitatis, ut ex utroque coniunctim sumatur ratio maioris dilectionis.

13. Et per hoc etiam patet responsio ad decimumtertium.

14. Ad decimumquartum dicendum quod praelatus aliquis non potest conferre beneficia in quantum est Petrus vel Martinus, sed in quantum est magister Ecclesiae; et ideo in collatione ecclesiasticorum beneficiorum non debet attendere propinquitatem ad se, sed propinquitatem ad Deum, et utilitatem Ecclesiae: sicut dispensator alicuius familiae attendere debet, in dispensando res domini sui, servitium quod exhibetur domino suo, et non servitium quod exhibetur sibi. In rebus autem propriis, sicut patrimonialibus bonis, vel quae ex industria suae personae acquirit ut propria, debet attendi in benefaciendo ordo propinquitatis ad ipsum beneficium.

15. Ad decimumquintum dicendum quod secundum ea quae pertinent proprie ad propriam personam alicuius, plus debet exhibere dilectionis effectum parentibus quam extraneis; nisi forte in quantum in bono alicuius extranei penderet bonum commune, quod etiam sibi ipsi imponere quisque debet: ut cum aliquis seipsum periculo mortis exponit, ad salvandum in bello ducem exercitus, vel in civitate principem civitatis, in quantum ex eis dependet salus totius communitatis. Sed secundum ea quae pertinent ad aliquid ratione alicuius adiuncti, utpote in quantum est civis vel miles, plus debet obedire rectori civitatis, vel duci, quam patri.

16. Ad decimumsextum dicendum quod auctoritas Gregorii est intelligenda quantum ad illa qua ad regenerationem spiritualem pertinent, in quibus tenemur his quos ex sacro fonte suscepimus.

17. Ad decimumseptimum dicendum quod ratio illa procedit quantum ad illa quae pertinent ad socialem vitam, in qua fundatur amicitia extraneorum.

18. Según la dilección con que uno se ama a sí mismo, ama más a la mujer y a los hijos que a los padres, porque la mujer es algo del marido y el hijo lo es del padre. Por lo cual el amor que se tiene a la mujer y al hijo queda más incluido en la dilección con que uno se ama a sí mismo, que la dilección que se tiene para con el padre. Pero esto no es amar al hijo por motivo de él sino por razón de sí mismo.

Mas, de acuerdo con el modo de la dilección con que amamos a alguien por razón de él, es preciso amar más al padre que al hijo, en cuanto del padre hemos recibido un beneficio mayor, y en cuanto el honor del hijo depende más del honor del padre que a la inversa. Y, por este motivo, en la manifestación de reverencia, en la obediencia, en la satisfacción de sus deseos y en cosas semejantes, el hombre está más obligado para con el padre que para con el hijo. Pero en la ayuda con las cosas necesarias el hombre tiene mayor obligación para con el hijo que para con el padre, porque los padres deben atesorar para los hijos y no al revés, como se dice en 2 Cor 12,14.

Artículo 10

¿Es posible que la caridad sea perfecta en esta vida?[142]

Argumentos por los que parece que sí:

1. Porque Dios no manda al hombre nada imposible, como dice Jerónimo. Ahora bien, la perfección de la caridad se pone en el precepto, como es manifiesto por Dt 6,5: *Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón.* Pero, todo y perfecto son lo mismo. Luego la caridad puede ser perfecta en esta vida.

18. Ad decimumoctavum dicendum quod secundum illam dilectionem qua aliquis diligit seipsum, plus diligit uxorem et filios, quam parentes, quia uxor est aliquid viri, et filius patris; unde dilectio quae habetur ad uxorem et filium magis includitur in dilectione qua aliquis diligit seipsum, quam dilectio quae habetur ad patrem. Sed hoc non est diligere filium ratione eius, sed ratione sui ipsius. Sed secundum modum dilectionis qua diligimus aliquem ratione eius, plus diligendus est pater quam filius, in quantum ex patre maius beneficium suscepimus, et in quantum honor filii magis dependet ex honore patris quam e converso; et ideo in exhibitione reverentiae, et in obediendo, et in satisfaciendo voluntati eius, et in similibus, tenetur homo magis patri quam filio; sed in subventione necessariorum plus tenetur homo filio quam parenti, quia parentes debent thesaurizare filiis, et non e converso, ut dicitur I Corinth. IV.

Articulus decimus

Decimo quaeritur utrum possibile sit caritatem esse perfectam in hac vita.

Et videtur quod sic. 1. Quia Deus nihil impossibile homini praecipit, ut Hieronymus dicit. Sed perfectio caritatis ponitur in praecepto, ut patet Deuter. VI: Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo; totum enim et perfectum idem sunt. Ergo possibile est caritatem esse perfectam in hac vita.

---

[142] Lugares paralelos: *Summa* 2-2 q.24 a.8; q.184 a.2; *In Sent.* 3 d.27 q.3 a.4; *De perfect. vitae spirit.* c.3ss; *In Philip.* c.3 lect.2.

2. Dice Agustín[143] que la perfecta caridad consiste en amar más lo que vale más. Pero esto es posible en esta vida. Luego la caridad puede ser perfecta en esta vida.

3. La naturaleza del amor consiste en una unión. Pero en esta vida puede ser la caridad máximamente una sola cosa, porque *el que se une al Señor, se hace un solo espíritu con él,* como se dice en 1 Cor 6,17. Luego la caridad puede ser perfecta en esta vida.

4. Es perfecto aquello que se aparta en sumo grado de lo contrario. Pero la caridad en esta vida puede hacer frente a todo pecado y tentación. Luego la caridad puede ser perfecta en esta vida.

5. Nuestro afecto en esta vida se dirige inmediatamente a Dios por medio del amor. Pero, en el caso de que el entendimiento fuera conducido inmediatamente a Dios, lo conoceríamos perfecta y totalmente. Por consiguiente, ahora amamos perfecta y totalmente a Dios. Luego la caridad es perfecta en esta vida.

6. La voluntad es dueña de sus actos. Pero amar a Dios es acto de la voluntad. Luego la voluntad humana puede ser conducida total y perfectamente a Dios.

7. El objeto de la caridad es la bondad divina, que es sumamente deleitable. Pero en lo que es deleitable no resulta difícil perseverar continuamente y sin interrupción. Luego parece que, en esta vida, se puede obtener fácilmente la caridad perfecta.

8. Lo que es simple e indivisible, si se tiene de algún modo, se posee totalmente. Pero el amor de caridad es simple e indivisible tanto por parte del alma que ama, como por parte del objeto digno de amor, que es Dios. Luego si uno tiene en esta vida la caridad, la tiene total y perfectamente.

2. Praeterea, Augustinus dicit, quod perfecta caritas est ut meliora magis diligantur. Sed hoc est possibile in hac vita. Ergo caritas potest esse in hac vita perfecta.

3. Praeterea, ratio amoris in quadam unione consistit. Sed caritas in hac vita maxime potest esse unum; quia qui adhaeret Deo, unus spiritus est, ut dicitur I Corinth. VI. Ergo caritas in hac vita potest esse perfecta.

4. Praeterea, perfectum est aliquid quod maxime recedit a contrario. Sed caritas in hac vita potest resistere omni peccato et tentationi. Ergo caritas in hac vita potest esse perfecta.

5. Praeterea, affectus noster in hac vita immediate fertur in Deum per dilectionem. Sed quando intellectus immediate ferretur in Deum, perfecte et totaliter ipsum cognosceremus. Ergo nunc perfecte et totaliter Deum diligimus: est ergo in hac vita caritas perfecta.

6. Praeterea, voluntas est domina sui actus. Sed diligere Deum, est actus voluntatis. Ergo voluntas humana potest totaliter et perfecte ferri in Deum.

7. Praeterea, obiectum caritatis est divina bonitas, quae est delectabilissima. Sed in eo quod est delectabile, non est difficile continue perseverare, et sine intermissione. Ergo videtur quod in hac vita de facili possit perfectio caritatis haberi.

8. Praeterea, quod simplex est et indivisibile, si aliquo modo habetur, totum habetur. Sed amor caritatis est simplex et indivisibilis, et ex parte animae diligentis, et ex parte obiecti diligibilis, quod est Deus. Ergo, si quis habet in hac vita caritatem, totaliter et perfecte habet.

---

[143] *De vera relig.* c.48: ML 34,164; BAC IV 184.

9. La caridad es la más noble de las virtudes, según 1 Cor 12,31: *Aún os voy a mostrar un camino más excelente, a saber, el de la caridad.* Pero las demás virtudes [144] pueden ser perfectas en esta vida. Luego también la caridad.

EN CONTRA está que:

1. Por repugnar a la caridad todo pecado, como se ha dicho [145], la perfección de la caridad exige que el hombre se mantenga totalmente sin pecado. Pero tal cosa no puede suceder en esta vida, según 1 Jn 1,8: *Si decimos: No tenemos pecado, nos engañamos.* Luego la caridad perfecta no se puede tener en esta vida.

2. Nada es amado si no es conocido, como dice Agustín en *De Trinit.* [146]. Pero en esta vida no se puede conocer perfectamente a Dios, según 1 Cor 13,9: *Parcial es nuestra ciencia ahora.* Luego tampoco puede ser perfectamente amado.

3. Lo que siempre puede progresar no es perfecto. Pero, en esta vida, la caridad siempre puede progresar, como se dice de palabra. Luego la caridad, en esta vida, no puede ser siempre perfecta.

4. El amor perfecto expulsa el temor, como se dice en 1 Jn 4,18. Pero, en esta vida, el hombre no puede estar exento de temor. Luego uno no puede poseer la caridad perfecta.

SOLUCIÓN. *Hay que decir:* Una cosa puede llamarse perfecta *de tres modos: Primero,* lo absolutamente perfecto; *segundo,* lo perfecto según la naturaleza; *tercero,* lo perfecto según el tiempo. Se llama *absolutamente* perfecto lo que es perfecto de todos los modos, y a lo que no le falta ninguna perfección. Perfecto *según la naturaleza* se dice aquello a lo que

9. Praeterea, caritas est nobilissima virtutum, secundum illud I Cor. XII: Adhuc excellentiorem viam vobis demonstro, scilicet caritatis. Sed aliae virtutes possunt esse perfectae in hac vita. Ergo et caritas.

SED CONTRA. Cum caritati repugnet omne peccatum, ut dictum est, perfectio caritatis requirit quod homo sit omnino absque peccato. Sed hoc non potest esse in hac vita, secundum illud I Ioan. I: Si dixerimus quia peccatum non habemus, nos ipsos seducimus. Ergo perfecta caritas in hac vita haberi non potest.

2. Praeterea, nihil diligitur nisi cognitum, ut Augustinus dicit in lib. De Trinit. Sed in hac vita Deus perfecte non potest cognosci, secundum illud I Cor. XIII: Nunc ex parte cognoscimus. Ergo nec etiam potest perfecte diligi.

3. Praeterea, illud quod semper potest proficere, non est perfectum. Sed caritas in hac vita semper potest proficere, ut dicitur in sermone. Ergo caritas in hac vita semper perfecta esse non potest.

4. Praeterea, perfecta caritas foras mittit timorem, ut dicitur I Ioan. IV. Sed in hac vita non potest homo esse sine timore. Ergo non potest aliquis habere caritatem perfectam.

RESPONDEO. Dicendum quod perfectum tripliciter dicitur. Uno modo perfectum simpliciter: alio modo perfectum secundum naturam; tertio modo secundum tempus. Perfectum quidem dicitur simpliciter quod omnibus modis perfectum est, et cui nulla perfectio deest. Perfectum autem secundum naturam dicitur, cui non deest aliquid

---

[144] Las demás virtudes no teologales, como se ve claro por la respuesta. Porque las tres virtudes teologales son imperfectas en esta vida, como debe saber quien haya leído las dos cuestiones anteriores a ésta en este volumen.

[145] En el a.6.

[146] L.10 c.2 n.4: ML 42,974; BAC V 580.

no le falta nada de lo que por naturaleza debe tener; como llamamos perfecto al entendimiento del hombre no porque no le falte nada de las cosas inteligibles, sino porque no le falta nada de aquellas cosas por las que el hombre es apto para entender. Perfecto *según el tiempo* decimos cuando a uno no le falta nada de aquellas cosas que es capaz de tener de acuerdo con tal tiempo, como llamamos perfecto a un niño porque tiene los elementos que se requieren en un hombre de acuerdo con tal edad.

Así, pues, es preciso decir que sólo Dios tiene la caridad *absolutamente* perfecta. En cambio, la caridad perfecta *según la naturaleza* puede tenerla el hombre, pero no en esta vida. Y la caridad perfecta *según el tiempo* también puede poseerse en esta vida.

Para cuya evidencia es preciso advertir que, al especificarse el acto y el hábito por el objeto, es necesario que se tome del mismo la razón de su perfección. Pero el objeto de la caridad es el sumo bien. Por consiguiente, la caridad absolutamente perfecta es la que se dirige al sumo bien en tanto en cuanto es digno de amor. Mas el sumo bien es infinitamente digno de amor por ser el bien infinito. Por lo cual ninguna caridad creada, por ser finita, puede ser absolutamente perfecta; pues, de este modo solamente puede llamarse perfecta la caridad de Dios, con la que se ama a sí mismo.

Mas, de acuerdo con la naturaleza de la criatura racional, la caridad se llama perfecta cuando la criatura racional se vuelve a Dios conforme a su capacidad de amarle[147]. Sin embargo, en esta vida, el hombre está frenado para que su alma se dirija enteramente a Dios *por tres motivos.*

eorum quae nata sunt haberi a natura illa: sicut intellectum hominis dicimus perfectum, non quod nihil ei intelligibilium desit, sed quia nihil ei deest eorum per quae homo natus est intelligere. Perfectum secundum tempus dicimus quando nihil deest alicui eorum quae natum est habere secundum tempus illud: sicut dicimus puerum perfectum, quia habet ea quae requiruntur ad hominem secundum aetatem illam.

Sic igitur dicendum quod caritas perfecta simpliciter a solo Deo habetur. Caritas autem perfecta secundum naturam haberi quidem potest ab homine, sed non in hac vita. Caritas autem perfecta secundum tempus, etiam in hac vita haberi potest.

Ad cuius evidentiam sciendum est, quod cum actus et habitus speciem habeant ex obiecto, oportet quod ex eodem ratio perfectionis ipsius sumatur. Obiectum autem caritatis est summum bonum. Caritas ergo est perfecta simpliciter quae in summum bonum fertur in tantum quantum diligibile est. Summum autem bonum diligibile est in infinitum, cum sit bonum infinitum. Unde nulla caritas creaturae, cum sit finita, potest esse simpliciter perfecta, sed sic perfecta dici potest sola caritas Dei, qua diligit seipsum. Sed tunc secundum naturam rationalis creaturae, caritas dicitur esse perfecta, quando rationalis creatura secundum suum posse ad Deum diligendum convertitur. Impeditur autem homo in hac vita, ne totaliter mens eius in Deum feratur, ex tribus.

---

[147] El hombre es capaz de Dios y capaz de la bienaventuranza, como a lo largo de las cuestiones discutidas sobre la fe, la esperanza y la caridad, ha indicado en repetidas ocasiones Sto. Tomás, y nosotros hemos recalcado insertando sendas notas. Ahora Sto. Tomás nota no sólo que la capacidad de Dios es una capacidad conforme a los límites de lo humano, sino que, en esta vida, tal capacidad limitada nunca se actualiza del todo por las tres razones que indica, sobre todo por la tercera: la situación del hombre, su fragilidad en definitiva, le obliga a ocuparse de otras cosas. Y eso, como dice en ad 6 y en ad 7, no es un problema de buena o mala voluntad, sino condición ineludible de nuestra situación. Sin embargo, en la otra vida, esta capacidad limitada sí se aplicará toda ella a ver y amar a Dios (como dice en ad 5).

Primero, por la inclinación contraria de la mente, a saber, cuando ésta, por el pecado, se vuelve al bien mudable como a su fin, apartándose del bien inconmutable. *Segundo,* por el cuidado de los asuntos temporales, porque, como dice el Apóstol en 1 Cor 7,33-34: *El casado se preocupa de las cosas del mundo, de cómo agradar a su mujer; está, por tanto, dividido;* esto es, su corazón no se dirige solamente a Dios. *Tercero,* por la fragilidad de la vida presente, de cuyas necesidades es preciso que se ocupe el hombre hasta cierto punto, y que se retraiga, de modo que la mente no se dirija actualmente a Dios: durmiendo, comiendo y haciendo otras cosas por el estilo, sin las cuales no puede sobrellevarse la vida presente. Y más y más por la pesadez del cuerpo sobre el alma, a fin de que no pueda ver la luz divina en su esencia, de modo que la caridad se refuerce con tal visión, de acuerdo con el Apóstol en 2 Cor 5,6-7: *Mientras habitamos en el cuerpo, vivimos lejos del Señor, pues caminamos en la fe y no en la visión.*

El hombre, en esta vida, puede vivir sin pecado mortal que le aparte de Dios; y asimismo sin preocupación por las cosas temporales, como dice el Apóstol en 1 Cor 7,32: *El no casado se preocupa de las cosas del Señor, de cómo agradar al Señor.* Pero no puede verse libre, en esta vida, del peso de la carne corruptible.

De donde, en lo referente a la ausencia de los dos primeros impedimentos, la caridad puede ser perfecta en esta vida; no, en cambio, en cuanto a la remoción del tercer impedimento; y por consiguiente la perfección de la caridad que se dará después de esta vida, no puede tenerla nadie en este mundo, a no ser que sea a la vez viador y comprehensor, lo cual es propio de Cristo[148].

Primo quidem ex contraria inclinatione mentis; quando scilicet mens per peccatum conversa ad commutabile bonum sicut ad finem, avertitur ab incommutabili bono. Secundo per occupationem saecularium rerum; quia, ut dicit Apostolus, I ad Cor. VII: Qui cum uxore est, sollicitus est quae sunt mundi quomodo placeat uxori, et divisus est; id est, cor eius non movetur tantum in Deum. Tertio vero ex infirmitate praesentis vitae, cuius necessitatibus oportet aliquatenus hominem occupari, et retrahi, ne actualiter mens feratur in Deum; dormiendo, comedendo, et alia huiusmodi faciendo, sine quibus praesens vita duci non potest: et ulterius ex ipsa corporis gravitate anima deprimitur, ne divinam lucem in sui essentia videre possit, ut ex tali visione caritas perficiatur; secundum illud Apostoli, II ad Cor. V: Quamdiu sumus in corpore, peregrinamur a domino; per fidem enim ambulamus, et non per speciem. Homo autem in hac vita potest esse sine peccato mortali avertente ipsum a Deo; et iterum potest esse sine occupatione temporalium rerum, sicut Apostolus dicit, I ad Cor., c. VII: Qui sine uxore est, sollicitus est de his quae sunt domini, quomodo placeat Deo. Sed ab onere corruptibilis carnis in hac vita liber esse non potest. Unde quantum ad remotionem primorum duorum impedimentorum, caritas potest esse perfecta in hac vita; non autem quantum ad remotionem tertii impedimenti; et ideo illam perfectionem caritatis quae erit post hanc vitam, nullus in hac vita habere potest, nisi sit viator et comprehensor simul; quod est proprium Christi.

---

[148] Sobre esta situación de Cristo, véanse nuestras notas 12 y 28 al artículo 1 de la *Cuestión sobre la esperanza* en este mismo volumen. No hay que olvidar que Cristo es hombre no sólo antropológicamente, sino también en la situación existencial de los hijos de Adán. Pablo dice muy expresivamente que Cristo se ha hecho «pecado» (1 Cor 5,21; Gál 3,13), asumiendo una carne semejante a la del pecado (Rom 8,3), y, aunque él personalmente carece de pecado, uno se pregunta si no cabría aplicar a su situación de

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. La frase: *Amarás al Señor tu Dios con todo el corazón,* se entiende que es un precepto, de acuerdo con el cual, la totalidad excluye todo lo que es un impedimento para la perfecta unión con Dios. Pero esto no es el precepto sino el fin del precepto, pues se nos indica por medio de él no lo que hay que hacer sino más bien adónde hemos de inclinarnos, como dice Agustín.

2. Amar lo mejor tanto más cuanto más lo exige su bondad, no es posible para el hombre, lo mismo que no es capaz de tener la caridad perfecta, como se ha dicho.

3. En lo que se refiere a hacer una sola cosa entre el amante y el amado, pueden encontrarse múltiples grados. Entonces [149] nuestra mente será perfectamente una sola cosa con Dios, cuando se dirija siempre en acto hacia él; cosa que no es posible en esta vida.

4. La perfección que corresponde a una cosa según su especie, le conviene en cualquier tiempo; así como el hombre es perfecto por el alma racional en cualquier tiempo y en cualquier edad. Por lo cual, la perfección de la caridad que permanece en cualquier tiempo, es una perfección que compete a la caridad según su especie. Pero pertenece a la naturaleza de la caridad que Dios sea amado sobre todas las cosas, y que nada creado sea preferido a él en el amor. Por ello, al provenir toda tentación del amor de un bien creado, o del temor de un mal contrario, que también se deriva del amor, la caridad tiene por su propia especie, en cualquier estado, el poder resistir a cualquier tentación, de tal manera que también el hombre no sea inducido por ella al pecado mortal; no, en cambio, que no sea afligido en modo alguno por la tentación, pues esto pertenece a la perfección del cielo.

1. Ad primum ergo dicendum quod hoc quod dicitur, diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, intelligitur esse praeceptum, secundum quod totalitas excludit omne illud quod impedit perfectam Dei inhaesionem; et hoc non est praeceptum, sed finis praecepti: indicatur enim nobis per hoc non quid faciendum sit, sed potius quo tendendum sit, ut dicit Augustinus.

2. Ad secundum dicendum quod diligere meliora tanto plus quanto eorum bonitas exigit, sic non potest homo, sicut non potest perfectam caritatem habere, ut dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod in hoc ipso quod est facere unum amantem cum amato, multiplex gradus inveniri potest. Tunc vero perfecte mens nostra erit unum cum Deo, quando semper actualiter feretur in ipsum; quod non est possibile in hac vita.

4. Ad quartum dicendum quod perfectio quae convenit alicui rei secundum suam speciem, secundum quodcumque tempus ei convenit; sicut homo quolibet tempore et qualibet aetate est perfectus anima rationali. Unde perfectio caritatis quae est secundum quodcumque tempus, est perfectio quae competit caritati secundum eius speciem. Est autem de ratione caritatis ut Deus super omnia diligatur, et ut nullum creatum ei praeferatur in amore. Unde, cum omnis tentatio ex amore alicuius boni creati proveniat, vel ex timore mali contrarii, quod etiam ex amore derivatur; ex sua specie hoc habet caritas in quolibet statu, quod cuilibet tentationi resistere possit, ita etiam, scilicet, quod in peccatum mortale per eam homo non inducatur, non autem quod nullo modo tentatione afficiatur: hoc enim pertinet ad perfectionem patriae.

---

asunción del «pecado» la condición de privación de la gloria de Dios que caracteriza al pecado (Rom 3,21) y, por tanto, lo que en este artículo dice Sto. Tomás sobre el peso de la carne corruptible.

[149] Entonces, o sea, en el cielo.

5. En el cielo Dios será totalmente visto y enteramente amado, a saber, en el sentido de que *totalmente* se tome por parte del que ama y del que ve, es decir, porque toda la capacidad de la criatura se aplica a ver y a amar a Dios. De manera semejante, también puede entenderse en el sentido de que Dios es totalmente visto y amado, porque no hay en Él parte alguna que no se vea y que no se ame, porque él no es compuesto sino simple. Sin embargo, de acuerdo con otro sentido, no es totalmente amado ni totalmente visto, porque no será tan visto ni será tan amado por criatura alguna, en la medida que es visible y digno de amor.

No obstante, en esta vida, Dios no puede ser totalmente visto o amado ni según el primero ni de acuerdo con el segundo modo; porque ni él es visto en su esencia, ni es posible al hombre, estando en esta vida, dirigir su afecto a Dios actualmente sin interrupción. Sin embargo, Dios es amado totalmente por el hombre en esta vida, en cuanto no existe nada en su afecto que sea contrario al amor divino.

6. La voluntad es dueña de sus actos en cuanto a lo que haga, no en cuanto a perseverar continuamente en un acto, porque es condición de esta vida que los actos y la voluntad se dirijan a multitud de cosas. O puede decirse que la voluntad es señora de sus actos en las cosas que son connaturales al hombre; pero la perfección de la caridad, máxime la que existirá en el cielo, está por encima del hombre y, principalmente, si se considera al hombre según el estado de su vida presente.

7. Una acción deja de ser deleitable no sólo por parte del objeto, sino también por parte del agente que desfallece en su capacidad de actuar. Así, pues, es preciso decir que el encaminarse siempre a Dios actualmente, es deleitable por parte del objeto. Pero por parte de quien vive en esta vida no puede existir tal delectación continua, porque la contemplación de la mente humana no se produce sin la acción de la capacidad imaginativa y de las demás fuerzas corporales, que necesitan

5. Ad quintum dicendum quod eodem modo Deus in patria et totaliter videbitur et totaliter diligetur; secundum, scilicet, quod ly totaliter se tenet ex parte diligentis et videntis; quia, scilicet, totum posse creaturae applicabitur ad videndum et diligendum Deum. Similiter etiam potest intelligi, quod Deus totaliter videbitur et diligetur, quia non est aliqua pars eius quae non videatur et diligatur, cum ipse non sit compositus, sed simplex. Sed tamen secundum alium intellectum non totaliter diligetur, nec totaliter videbitur; quia, scilicet, non tantum videbitur, nec tantum ab aliqua creatura diligetur, sicut visibilis est et diligibilis. Sed in vita ista nec etiam secundum primum aut secundum modum Deus totaliter videri aut diligi potest: quia nec ipse per essentiam suam videtur, nec est possibile homini, in hac vita viventi, ut absque intermissione eius affectus actualiter feratur in Deum. Sed tamen quodammodo totaliter diligitur Deus ab homine in hac vita, in quantum nihil est in affectu eius contrarium dilectioni divinae.

6. Ad sextum dicendum quod voluntas est domina sui actus quantum ad hoc quod agat, non quantum ad hoc quod continue in uno actu perseveret; cum conditio huius vitae requirat ut actus et voluntas ferantur ad multa. Vel potest dici, quod voluntas est domina sui actus in his quae sunt homini connaturalia; sed perfectio caritatis, maxime quae erit in patria, est super hominem, et praecipue si consideretur homo secundum statum praesentis vitae.

7. Ad septimum dicendum quod aliqua actio desinit esse delectabilis non solum ex parte obiecti, sed etiam ex parte agentis quod deficit in virtute agendi. Sic igitur dicendum est, quod actualiter semper ferri in Deum, delectabile est ex parte obiecti; sed ex parte in hac vita constituti non potest esse talis delectatio continua, quia contemplatio mentis humanae non est sine actione virtutis imaginativae, et aliarum

ser aliviadas de la prolongada duración de la acción, por la flaqueza del cuerpo, por lo que el deleite queda impedido. Y por eso se dice en Ecl 12,12: *Estudiar demasiado daña la salud.*

8. La perfección de la caridad no se estima de acuerdo con el aumento de la cantidad, sino según la intensidad de la cualidad; intensidad que no está reñida con la simplicidad de la caridad.

9. Los objetos de las demás virtudes morales son los bienes humanos, que no exceden las fuerzas del hombre. Y por ese motivo el hombre es capaz de llegar a la perfección de las mismas en esta vida. En cambio, el objeto de la caridad es el bien increado que supera las fuerzas del hombre; y por eso no se trata de una razón semejante.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS EN CONTRA: 1. Uno puede vivir sin pecado mortal en esta vida, pero no sin pecado venial; lo cual no contradice a la perfección de la vía sino a la perfección de la patria, que consiste en que uno se dirija siempre en acto hacia Dios; porque el pecado venial no destruye el hábito de la caridad sino que dificulta su acto.

2. En esta vida no podemos conocer perfectamente a Dios, de modo que sepamos de él lo que es. Sin embargo, podemos conocer de él lo que no es [150], como dice Agustín [151]; y en esto consiste la perfección del conocimiento de la vía. Y, de manera semejante, tampoco podemos amar perfectamente a Dios, de manera que siempre nos dirijamos a él en acto; pero de modo que la mente del hombre no se deje llevar nunca contra él.

3. En esta vida no se da la caridad perfecta ni absolutamente ni según la naturaleza humana, sino sólo temporalmente. Las cosas que son perfectas de este modo, tienen dónde crecer, como es manifiesto

virium corporalium, quas necesse est laxari diuturnitate actionis, propter corporis infirmitatem, unde impeditur delectatio; et propter hoc dicitur Eccle. XII: Frequentis meditatio, carnis est afflictio.

8. Ad octavum dicendum quod perfectio caritatis non attenditur secundum augmentum quantitatis, sed secundum intensionem qualitatis; quae quidem intensio simplicitati caritatis non repugnat.

9. Ad nonum dicendum quod aliarum virtutum moralium obiecta sunt bona humana, quae non excedunt vires hominis; et ideo ad omnimodam earum perfectionem potest homo in hac vita pervenire. Sed obiectum caritatis est bonum increatum quod vires hominis excedit; et ideo non est ratio similis.

1. Ad primum vero eorum quae in contrarium obiiciuntur, dicendum est, quod sine peccato mortali aliquis esse potest in hac vita, non autem sine peccato veniali: quod quidem non repugnat perfectioni viae, sed perfectioni patriae, quae est ut semper actu feratur in Deum; peccatum autem veniale non tollit habitum caritatis, sed impedit actum eius.

2. Ad secundum dicendum quod Deum in hac vita non possumus perfecte cognoscere, ut sciamus de eo quid sit; possumus tamen cognoscere de eo quid non sit, ut Augustinus dicit; et in hoc consistit perfectio cognitionis viae. Et similiter in hac vita non possumus perfecte diligere Deum, ut semper actu in ipsum feramur; sed ita quod nunquam in contrarium eius feratur mens.

3. Ad tertium dicendum quod in hac vita non est caritas perfecta nec simpliciter, nec secundum humanam naturam: sed solum secundum tempus. Ea vero quae sic

[150] Cf. más arriba, artículo 7 obj.7, y nuestra nota 95 en ese lugar.
[151] *De Trinit.* l.8 c.2: ML 42,948; BAC V 502.

en los niños. Y por eso, en esta vida, la caridad tiene siempre dónde crecer.

4. La caridad perfecta echa fuera el temor servil e inicial; no, en cambio, el temor casto o filial, ni tampoco el temor natural.

Artículo 11

¿Están todos obligados a tener la caridad perfecta?[152]

Argumentos por los que parece que sí[153]:

1. Todos estamos obligados a lo que es de precepto. Pero la perfección de la caridad es de precepto, puesto que se dice en Dt 6,5: *Amarás al Señor tu Dios con todo el corazón.* Luego todos estamos obligados a la perfección de la caridad.

2. Parece pertenecer a la perfección de la caridad que el hombre oriente a Dios todos sus actos. Pero a esto están obligados todos los hombres, pues se dice en 1 Cor 10,31: *Ya comáis, ya bebáis o hagáis cualquier cosa, hacedlo todo para gloria de Dios.* Luego todos están obligados a la perfección de la caridad.

3. Pero hay que decir que el precepto del Apóstol enseña que todas las cosas se dirijan a Dios habitualmente, pero no en acto. —Por el contrario, los preceptos de la ley se ocupan de los actos de las virtudes. En cambio, los hábitos no caen bajo precepto. Luego el precepto del

perfecta sunt, habent quo crescant, ut de pueris patet; et ideo caritas in hac vita semper habet quo crescat.

4. Ad quartum dicendum quod perfecta caritas foras mittit timorem servilem et initialem; non tamen timorem castum vel filialem, nec etiam timorem naturalem.

Articulus undecimus

Undecimo quaeritur utrum omnes teneantur ad perfectam caritatem habendam.

Et videtur quod sic. 1. Ad id enim quod est in praecepto, omnes tenentur. Sed perfectio caritatis est in praecepto; dicitur enim Deuter. VI: Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde. Ergo omnes tenentur ad perfectionem caritatis.

2. Praeterea, hoc videtur esse de perfectione caritatis, quod homo omnes actus suos referat in Deum. Sed ad hoc omnes homines tenentur; dicitur enim I ad Cor. X: Sive manducatis, sive bibitis, vel aliud quid facitis; omnia in gloriam Dei facite. Ergo omnes tenentur ad perfectionem caritatis.

3. Sed dicendum quod praeceptum illud Apostoli ad hoc se extendit ut omnia habitu referantur in Deum, sed non actu. —Sed contra, praecepta legis sunt de actibus

---

[152] Lugares paralelos: *In Sent.* 3 d.29 a.8 qla.2.

[153] El sentido del artículo es el siguiente: si están todos obligados a tener la caridad perfecta en la medida en que es posible en esta vida y en relación con el segundo motivo al que se refería el artículo anterior. En esta vida, decía el artículo 10, el hombre está frenado (dificultado, obstaculizado) para que su alma se dirija a Dios por tres motivos. El segundo era el cuidado de los asuntos temporales. Pero esta dificultad es superable, añadía Sto. Tomás. La cuestión que ahora se plantea es si todos están obligados a superarla o si a todos les resulta posible superarla. Late en este artículo una preocupación por la vida consagrada.

Apóstol no se entiende de la terminación habitual de nuestros actos en Dios sino de la terminación actual.

4. El Señor dio cumplimiento a los preceptos de la Ley antigua, según Mt 5,17: *No he venido a abolir* [la ley] *sino a darle cumplimiento.* Pero tal cumplimiento es necesario para la salvación, como se evidencia por lo que sigue en Mt 5,20: *Si vuestra justicia no es mayor que la de los escribas y fariseos, no entraréis en el Reino de los cielos.* Ahora bien, todos estamos obligados a las cosas que son necesarias para la salvación. Por consiguiente, también lo son para observar el cumplimiento antedicho. Mas el cumplimiento antedicho pertenece a la perfección; por lo que el Señor concluye al final, en Mt 5,48: *Vosotros, pues, sed perfectos como es perfecto vuestro Padre celestial.* Luego todos están obligados a la perfección de la caridad.

5. No todos están obligados solamente a los consejos. Porque la perfección de la vida eterna, o de la caridad, no se considera de acuerdo con los consejos [154]. Se da un consejo sobre la pobreza, y no se sigue que quien es más pobre sea más perfecto. También se da un consejo sobre la virginidad y, sin embargo, muchos vírgenes son inferiores a otros en la caridad. Y de este modo parece que la perfección de la caridad no consiste en los consejos. Luego nadie queda excusado de la perfección de la caridad.

6. El estado de los obispos es más perfecto que el estado de los religiosos; de otra manera, no podría uno pasar lícitamente del estado de religión al estado de prelacía; por lo cual dice Dionisio, en el tratado *De Eccles. Hierarchia* [155], que los obispos son más perfectos. Sin embargo, los monjes están entregados de forma más perfecta a las virtudes de aquéllos, y deben elevarse más alto con relación a las perfecciones que ven en los

virtutum; habitus autem non cadit sub praecepto. Non ergo praeceptum Apostoli intelligitur de habituali resolutione nostrorum actuum in Deo, sed de actuali.

4. Praeterea, Dominus, Matth. V, praecepta veteris legis adimplevit, secundum illud: Non veni solvere (legem), sed adimplere. Haec autem adimpletio est de necessitate salutis, ut patet per illud quod subditur Matth. cap. V: Nisi abundaverit iustitia vestra plusquam scribarum et pharisaeorum, non intrabitis in regnum caelorum. Ad ea autem quae sunt de necessitate salutis, omnes tenentur. Ergo et ad praedictam adimpletionem servandam. Sed praedicta adimpletio ad perfectionem pertinet; unde Dominus in fine concludit Matth. V: Estote perfecti, sicut pater vester caelestis perfectus est. Ergo ad perfectionem caritatis omnes tenentur.

5. Praeterea, ad consilia solum non omnes tenentur. Perfectio autem vitae aeternae, aut caritatis, non attenditur secundum consilia: datur enim consilium de paupertate, nec tamen sequitur quod qui magis est pauper, sit perfectior; datur etiam consilium de virginitate, et tamen multi virgines sunt aliis imperfectiores in caritate; et sic videtur quod perfectio caritatis non consistat in consiliis. Nullus ergo excusatur a perfectione caritatis.

6. Praeterea, status episcoporum est perfectior quam status religiosorum; alioquin non posset aliquis licite de statu religionis ad statum praelationis se transferre: unde et Dionysius dicit in Eccles. Hierarchia, quod episcopi sunt perfectiores; monachi autem sunt perfectius eorum virtutibus traditi, et quod debent se sursum agere ad

[154] La perfección no está en los consejos (de pobreza, castidad u obediencia). Éstos sirven en la medida en que conducen a la caridad, en la que sí consiste la perfección de la vida cristiana.

[155] C.5: MG 3,505.

obispos. Y sin embargo los obispos no están obligados a observar de esa manera el consejo de la pobreza y otras cosas por el estilo. Luego no consiste en ellas la perfección de la caridad.

7. El Señor impuso a los Apóstoles muchas cosas que pertenecen a la perfección de la vida, como, por ejemplo, que no llevasen dos túnicas, ni calzado, ni bastón, ni nada por el estilo. Pero lo que impuso a los Apóstoles, lo impuso a todos, según Mc 13,37: *Lo que a vosotros digo, a todos lo digo.* Luego todos están obligados a la perfección de la caridad.

8. Todo el que tiene caridad ama más la vida eterna que la vida temporal. Ahora bien, cualquier hombre está obligado a los actos de caridad. Por consiguiente, cualquier hombre está obligado a preferir la vida eterna a la vida corporal. Pero, como dice Agustín, la caridad cuando llega a la perfección, exclama: *Deseo partir y estar con Cristo* (Flp 1,23). Luego cualquier hombre está obligado a tener la caridad perfecta.

9. Dice Agustín que la caridad perfecta consiste en que uno esté dispuesto incluso a morir por los hermanos. Pero a esto están obligados todos, pues se dice en 1 Jn 3,16: *En esto hemos conocido lo que es amor: en que él dio la vida por nosotros. También nosotros debemos dar la vida por los hermanos.* Luego cada hombre está obligado a la perfección de la caridad.

10. Todo hombre está obligado a evitar el pecado. Pero el que carece de pecado tiene confianza en el día del juicio: *En esto ha llegado el amor a su plenitud con nosotros: en que tengamos confianza en el día del juicio,* como se dice en 1 Jn 4,17. Luego todos están obligados a la perfección de la caridad.

11. El Filósofo dice en *VIII Ethic.*[156] que a Dios y a los padres no podemos devolverles lo equivalente; pero basta con que cada uno

perfectiones quas in episcopis vident. Nec tamen episcopi tenentur ad observandum huiusmodi consilium paupertatis, et alia huiusmodi. Ergo in his non consistit perfectio caritatis.

7. Praeterea, Dominus apostolis multa imposuit quae sunt de perfectione vitae: ut quod non portarent duas tunicas, neque calceamenta, neque virgam, neque aliquod huiusmodi. Sed quod iniunxit apostolis, omnibus iniunxit, secundum illud Marc. XIII: Quod vobis dico, omnibus dico. Ergo omnes tenentur ad perfectionem vitae.

8. Praeterea, quicumque habet caritatem, plus amat vitam aeternam quam vitam temporalem. Sed quilibet homo tenetur ad actum caritatis. Ergo quilibet homo tenetur ad hoc quod vitam aeternam praeeligat vitae corporali. Sed, sicut Augustinus dicit, caritas cum ad perfectionem venerit, dicit: Cupio dissolvi, et esse cum Christo. Ergo quilibet tenetur habere perfectam caritatem.

9. Praeterea, Augustinus dicit, quod perfecta caritas est ut quis paratus sit pro fratribus etiam mori. Sed ad hoc omnes tenentur, dicitur enim I Ioan. III: In hoc cognoscimus caritatem Dei, quoniam ille pro nobis animam suam posuit; et nos debemus pro fratribus animas ponere. Ergo quilibet tenetur ad perfectionem caritatis.

10. Praeterea, quilibet tenetur vitare peccatum. Sed qui est sine peccato, habet fiduciam in die iudicii: Quia in hoc perfecta est caritas Dei nobiscum, ut fiduciam habeamus in die iudicii, ut dicitur I Ioan. IV. Ergo omnes tenentur ad perfectionem caritatis.

11. Praeterea, Philosophus dicit in VIII Ethic.: Deo et parentibus non possumus reddere aequivalens; sed sufficit ut quilibet eis reddat quod potest. Sed perfectio

[156] Aristóteles, *Ethic.* 8 c.12 (Bk 1161b14).

les devuelva lo que pueda. Pero la perfección de la caridad consiste en que uno haga por Dios lo que pueda, porque nadie hace más de lo que puede. Luego cualquiera está obligado a tener caridad perfecta.

12. Los religiosos profesan perfección de vida. Luego parece que están obligados a tener la perfección de la caridad y a todo lo que pertenece a la perfección de la vida.

EN CONTRA está que nadie está obligado a lo que no depende de él. Pero tener la caridad perfecta no depende de nosotros sino de Dios[157]. Luego no puede ser de precepto.

SOLUCIÓN. *Hay que decir:* La solución de esta cuestión puede tomarse de lo dicho anteriormente.

Antes se ha demostrado que hay *una* perfección que sigue a la misma especie de la caridad, visto que consiste en la exclusión de cualquier inclinación a lo contrario de la caridad. Hay *una* perfección sin la cual puede existir la caridad, que pertenece al bienestar de la caridad, a saber, la que consiste en el rechazo de las ocupaciones seculares, que retardan al afecto humano el progreso libre hacia Dios. Y hay *otra* perfección de la caridad, que no es posible para el hombre en esta vida. E incluso existe *otra* a la que no puede llegar ninguna naturaleza creada, como es manifiesto por lo dicho antes.

Pero es evidente que todos están obligados a aquello sin lo cual no pueden conseguir la salvación. Sin la caridad nadie puede obtener la salvación eterna y, teniendo aquélla, se llega a la salvación eterna.

Por lo cual todos están obligados a la primera perfección de la caridad como a la caridad misma. En cambio, a la segunda perfección, sin la cual puede subsistir la caridad, no están obligados los hombres, por

caritatis in hoc consistit ut aliquis faciat pro Deo quod potest, quia nullus facit ultra posse. Ergo quilibet tenetur habere perfectam caritatem.

12. Praeterea, religiosi profitentur perfectionem vitae. Ergo ipsi videntur teneri ad habendam perfectionem caritatis, et ad omnia quae ad perfectionem vitae pertinent.

SED CONTRA, est quod nullus tenetur ad id quod non est in ipso. Sed habere perfectam caritatem non est a nobis, sed a Deo. Non ergo potest esse in praecepto.

RESPONDEO. Dicendum quod huius quaestionis solutio ex praemissis accipi potest. Ostensum est enim supra, quod aliqua perfectio est quae ipsam speciem caritatis consequitur, utpote quae consistit in remotione cuiuslibet inclinationis in contrarium caritatis. Quaedam autem perfectio est, sine qua caritas esse potest, quae pertinet ad bene esse caritatis; quae scilicet consistit in remotione occupationum saecularium, quibus affectus humanus retardatur ne libere progrediatur in Deum. Est autem et quaedam alia perfectio caritatis, quae non est possibilis homini in hac vita, et quaedam ad quam nulla natura creata pertingere potest; ut ex supradictis apparet. Manifestum est autem, quod ad illud omnes teneri dicuntur, sine quo salutem consequi non possunt. Sine caritate autem nullus potest salutem aeternam consequi, et ea habita ad salutem aeternam pervenitur.

Unde ad primam perfectionem caritatis omnes tenentur sicut ad ipsam caritatem. Ad secundam vero perfectionem, sine qua caritas esse potest, homines non tenentur,

[157] Cf. más arriba artículo 1: Dios es el que crea en nosotros la caridad.

ser suficiente para la salvación cualquier caridad. Mucho menos están obligados a la tercera y a la cuarta perfección, porque nadie está obligado a lo imposible.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. La totalidad mencionada, en cuanto cae bajo el precepto de la caridad, pertenece a la perfección sin la que no puede subsistir la caridad.

2. Referir a Dios en acto todas las cosas no es posible en esta vida, lo mismo que no es posible estar pensando siempre en Dios, pues esto pertenece a la perfección del cielo. Pero el que todas las cosas sean referidas virtualmente a Dios, pertenece a la perfección de la caridad a la que todos estamos obligados.

Para cuyo convencimiento hay que tener en cuenta que, así como en las causas eficientes permanece la virtud de la primera causa en todas las causas siguientes, así también la intención del fin principal permanece virtualmente en todos los fines secundarios. Por lo cual, quienquiera que actualmente persigue un fin secundario, virtualmente intenta el fin principal. Por ejemplo, el médico, mientras recoge actualmente las hierbas, intenta confeccionar la medicina, tal vez sin pensar nada en la salud, pero intentándola virtualmente, ya que con miras a ésta da la medicina.

Así, pues, el que se ordena a sí mismo a Dios como a fin, en todo lo que hace por él mantiene virtualmente la intención del último fin, que es Dios. Por lo cual puede merecer con todas las cosas, si conserva la caridad. En consecuencia, el Apóstol manda de esta manera que todo se oriente a la gloria de Dios.

3. *Una cosa* es referirse habitualmente a Dios, y *otra* virtualmente. *Habitualmente* se refiere a Dios incluso el que no hace nada, ni intenta actualmente nada, como el que está dormido. Pero referirse *virtualmente* algo a Dios es propio del que obra por un fin, ordenándose a Dios. Por lo cual relacionarse habitualmente con Dios, no cae bajo precepto. Mas

cum quaelibet caritas sufficiat ad salutem. Multo etiam minus tenentur ad tertiam vel quartam perfectionem, cum nullus ad impossibile teneatur.

1. Ad primum ergo dicendum quod totalitas illa, secundum quod cadit sub praecepto caritatis, pertinet ad perfectionem sine qua caritas esse non potest.

2. Ad secundum dicendum quod omnia actu referre in Deum, non est possibile in hac vita, sicut non est possibile quod semper de Deo cogitetur; hoc enim pertinet ad perfectionem patriae. Sed quod omnia virtute referantur in Deum, hoc pertinet ad perfectionem caritatis ad quam omnes tenentur. Ad cuius evidentiam considerandum est, quod, sicut in causis efficientibus virtus primae causae manet in omnibus causis sequentibus, ita etiam intentio principalis finis virtute manet in omnibus finibus secundariis; unde quicumque actu intendit aliquem finem secundarium, virtute intendit finem principalem; sicut medicus, dum colligit herbas actu, intendit conficere potionem, nihil fortassis de sanitate cogitans, virtualiter tamen intendit sanitatem, propter quam potionem dat. Sic igitur, aliquis seipsum ordinat in Deum, sicut in finem, in omnibus quae propter seipsum facit manet virtute intentio ultimi finis, qui Deus est: unde in omnibus mereri potest, si caritatem habeat. Hoc igitur modo Apostolus praecipit quod omnia in Dei gloriam referantur.

3. Ad tertium dicendum quod aliud est habitualiter referre in Deum, et aliud virtualiter. Habitualiter enim refert in Deum et qui nihil agit, nec aliquid actualiter intendit, ut dormiens; sed virtualiter aliquid referre in Deum, est agentis propter finem ordinantis in Deum. Unde habitualiter referre in Deum, non cadit sub praecepto; sed

referir virtualmente a Dios todas las cosas, cae bajo el precepto de la caridad, porque esto no es nada más que tener a Dios por último fin.

4. La expresión *Sed perfectos,* etc. (Mt 5,48) parece que debe relacionarse con el amor a los enemigos que, de alguna manera, pertenece a la perfección de consejo y, de otra, cae bajo la necesidad de precepto, como antes se ha expuesto en el artículo 8.

5. La perfección de la vida eterna *en algunas cosas* se fundamenta principalmente y por sí misma; y *en algunas cosas* se fundamenta secundaria y como accidentalmente. La perfección se fundamenta *principalmente y por sí misma* en las cosas que pertenecen a la disposición interna del alma, y especialmente en los actos de caridad, que es la raíz de todas las virtudes. Pero *secundaria y accidentalmente* se fundamenta también en algunas cosas exteriores, por ejemplo, la virginidad, la pobreza y otras cosas por el estilo.

Se dice que estas cosas pertenecen a la perfección por *tres motivos:*

Primero, en cuanto por ellas son alejados del hombre los impedimentos de las ocupaciones, apartados los cuales, el alma se dirige más libremente a Dios. Por lo que también, cuando el Señor dijo en Mt 19,21: *Si quieres ser perfecto, vete, vende todo lo que tienes, y dalo a los pobres,* consiguientemente añadió: *Ven y sígueme,* a fin de demostrar que la pobreza no pertenece a la perfección, a no ser en cuanto dispone para seguir a Cristo[158], al que seguimos no con las pasiones del cuerpo sino con los afectos del alma. De manera semejante el Apóstol, en 1 Cor 7,34, da el consejo de no casarse porque *la doncella se preocupa de las cosas del Señor, de cómo agradarle.* Y una razón parecida existe para otras cosas semejantes.

Segundo, pertenecen a la perfección en cuanto hay algunos efectos de la caridad perfecta por los que quien ama cabalmente a Dios se aparta de aquellas cosas que pueden impedirle consagrarse a él.

virtualiter referre omnia in Deum, cadit sub praecepto caritatis: cum hoc nihil aliud sit quam habere Deum ultimum finem.

4. Ad quartum dicendum quod illud quod dicitur, estote perfecti etc., videtur esse referendum ad dilectionem inimicorum, quae quodammodo est de perfectione consilii, et quodammodo est de necessitate praecepti, ut supra, art. 8, expositum est.

5. Ad quintum dicendum quod perfectio vitae aeternae in quibusdam quidem consistit principaliter et per se; in quibusdam autem secundario, et quasi per accidens. Principaliter quidem et per se consistit perfectio in his quae pertinent ad interiorem mentis dispositionem, et praecipue in actu caritatis, quae est radix omnium virtutum; secundario vero et per accidens consistit etiam in quibusdam exterioribus, ut puta in virginitate, paupertate, et huiusmodi. Haec enim ad perfectionem pertinere dicuntur tripliciter. Primo quidem, in quantum per ea subtrahuntur homini impedimenta occupationum, quibus remotis mens liberius fertur in Deum; unde et Dominus cum dixisset, Matth. XIX: Si vis perfectus esse, vade, et vende omnia quae habes, et da pauperibus, consequenter adiecit: Et veni, et sequere me; ut ostenderet, quod paupertas ad perfectionem non pertineret, nisi in quantum disponit ad sequendum Christum. Quem quidem sequimur non passibus corporis, sed affectibus mentis. Similiter Apostolus, I ad Cor. VII, consilium dat de non nubendo; quia quae virgo est, cogitat quae Dei sunt, quomodo placeat Deo; et eadem ratio est de aliis similibus. Secundo pertinent ad perfectionem, in quantum sunt quidam perfectae caritatis effectus qui enim perfecte diligit Deum, ab his se retrahit quae eum retrahere possunt ne Deo vacet.

---

[158] «La perfección no consiste en la pobreza, sino en el seguimiento de Cristo» (*Summa* 2-2 q.188 a.7).

Tercero, pertenecen a la perfección de la penitencia, porque ninguna satisfacción por los pecados puede equipararse a los votos religiosos, mediante los cuales el hombre se consagra a sí mismo a Dios, el alma por el voto de obediencia, el cuerpo por el voto de castidad, y todas las cosas por el voto de pobreza.

Así, pues, en las cosas que pertenecen a la perfección principalmente y por sí mismas, se sigue que hay mayor perfección donde tales cosas tienen mayor presencia, así como es más perfecto quien tiene mayor caridad. En cambio, en aquellas cosas que pertenecen a la perfección consiguiente y como accidentalmente, no se sigue que haya en absoluto más perfección donde se encuentran tales cosas en mayor medida. Por lo cual, no se sigue que el más pobre sea el más perfecto, sino que, en tales casos, la perfección debe medirse por comparación a aquellas otras en las que se asienta absolutamente la perfección; es decir, que se llame más perfecto aquel cuya pobreza separa más al hombre de los cuidados terrenos, y le hace más libre para consagrarse a Dios.

6. Ésta es la diferencia entre la amistad honesta y la deleitable: En la amistad deleitable, el amigo es amado por causa del deleite; en cambio, en la amistad honesta el amigo es amado por causa de sí mismo, y la delectación es una consecuencia. Por consiguiente, a la perfección de la amistad honesta pertenece el que uno, por causa del amigo, a veces se prive del gusto que tiene en su presencia y ocupado en su servicio. Por tanto, de acuerdo con esta amistad, ama más a uno el que se separa de él por causa del amigo, que el que no quiere apartarse de la presencia del amigo incluso por causa del amigo. Pero si uno con gusto o fácilmente se separa de la presencia del amigo y goza más con otras cosas, nada o poco demuestra amar al amigo.

Por tanto, podemos considerar tres grados en la caridad. Dios debe ser sumamente amado por sí mismo. Hay *algunos* que de buena gana, o sin gran molestia, se apartan del ejercicio de la contemplación divina

Tertio pertinent ad perfectionem poenitentiae; quia nulla satisfactio pro peccatis adaequari potest votis religionis, quibus homo se Deo consecrat, et animam per votum obedientiae, et corpus per votum continentiae, et res omnes per votum paupertatis. Sic igitur in his quae principaliter et per se ad perfectionem pertinent, sequitur quod sit maior perfectio ubi haec inveniuntur magis, sicut quod perfectior est qui maioris est caritatis. In his autem quae ex consequenti et quasi per accidens, ad perfectionem pertinent, non sequitur magis simpliciter ubi magis inveniuntur. Unde non sequitur quod magis pauper sit magis perfectus; sed mensuranda est in talibus perfectio per comparationem ad illa in quibus consistit perfectio simpliciter; ut scilicet ille dicatur perfectior, cuius paupertas magis sequestrat hominem a terrenis occupationibus, et facit liberius Deo vacare.

6. Ad sextum dicendum quod haec est differentia inter amicitiam honesti et delectabilis: quia in amicitia delectabilis, amicus diligitur propter delectationem; in amicitia autem honesti amicus diligitur propter seipsum, sed delectatio provenit ex consequenti. Ad perfectionem igitur amicitiae honesti pertinet ut aliquis propter amicum interdum abstineat etiam a delectatione quam in eius praesentia habet, in eius servitiis occupatus. Secundum igitur hanc amicitiam plus amat aliquem qui ab eo se absentat propter amicum, quam qui a praesentia amici discedere non vult etiam propter amicum. Sed si quis libenter vel faciliter a praesentia amici divellitur et in aliis magis delectatur, vel nihil vel parum comprobatur amicum diligere. Hos igitur tres gradus considerare possumus in caritate. Deus autem maxime propter seipsum est diligendus. Sunt enim quidam qui libenter, vel sine magna molestia, separantur a

para enredarse en los asuntos terrenos, y en los tales nada o poco se manifiesta de la caridad. *Algunos,* en cambio, se deleitan tanto con la dedicación a la contemplación divina, que no quieren dejarla ni siquiera para entregarse a los servicios divinos para la salvación de los prójimos. Mas *algunos* suben a tan alta cima de la caridad, que dejan la contemplación divina, aunque tengan en ella el máximo deleite, a fin de servir a Dios para la salvación de los prójimos. Y esta perfección se manifiesta en Pablo, que dice en Rom 9,3: *Desearía ser yo mismo anatema, esto es, separado de Cristo, por mis hermanos;* y en Flp 1,23-24: *Deseo partir y estar con Cristo...; quedarme en la carne es más necesario para vosotros.*

Y esta perfección es la propia de los prelados, de los predicadores y de todos aquellos otros que se dedican a procurar la salvación de los demás; a causa de lo cual están simbolizados por los ángeles que, en la escala de Jacob, suben por medio de la contemplación, y bajan por motivo del cuidado que tienen de la salvación de los prójimos. Y no se puede cercenar a la perfección del estado de los prelados el que algunos abusen de su estado de prelados, buscando la prelacía por causa de los bienes temporales, como no cautivados por la dulzura de la contemplación; así como tampoco la infidelidad de muchos frustra la fidelidad de Dios, como se dice en Rom 3,3.

7. En la doctrina evangélica hay algunas cosas que fueron dichas a los Apóstoles en representación de todos los fieles, a saber, las cosas que pertenecen a la obligación de la salvación; por lo cual también dice en Mc 13,37: *Lo que a vosotros digo, a todos lo digo: ¡Velad!* Allí la vigilancia se entiende como la solicitud que el hombre debe tener para no ser hallado sin preparación por Cristo. Otras, en cambio, son dichas a los Apóstoles como pertenecientes a la perfección de la vida y al oficio del prelado; y a esto no puede extenderse la expresión *lo que a vosotros digo, a todos lo digo.*

vacatione divinae contemplationis, ut terrenis negotiis implicentur, et in his vel nihil vel modicum caritatis apparet. Quidam verum in tantum delectantur in vacatione divinae contemplationis, quod eam deserere nolunt, etiam ut divinis obsequiis mancipentur ad salutem proximorum. Quidam vero ad tantum culmen caritatis ascendunt, quod etiam divinam contemplationem, licet in ea maxime delectentur, praetermittunt, ut Deo serviant in salutem proximorum; et haec perfectio in Paulo apparet, qui dicebat Rom. IX: Optabam ego ipse anathema, id est separatus, esse a Christo pro fratribus meis; et ad Philipp. I: Desiderium habens dissolvi, et esse cum Christo; permanere autem in carne necessarium propter vos. Et haec perfectio est proprie praelatorum, et praedicatorum, et quorumcumque aliorum, qui procurandae saluti aliorum insistunt; unde significantur per Angelos in scala Iacob ascendentes quidem per contemplationem, descendentes vero per sollicitudinem quam de salute proximorum gerunt. Nec derogare potest perfectioni status praelatorum, quod aliqui statu praelatorum abutuntur quaerentes praelationem propter temporalia bona, quasi dulcedine contemplationis non allecti; sicut nec incredulitas multorum, fidem Dei evacuat, ut dicitur Rom., III.

7. Ad septimum dicendum quod in doctrina evangelica quaedam dicta sunt apostolis in persona omnium fidelium, ea scilicet quae pertinent ad necessitatem salutis; unde et Marc. XIII dicit: Quod vobis dico, omnibus dico: vigilate; nam in vigilantia ibi intelligitur sollicitudo quam homo debet habere, ne imparatus inveniatur a Christo. Quaedam vero dicuntur apostolis quae pertinent ad perfectionem vitae, et ad praelati officium; et ad hoc extendi non potest, *quod vobis dico, omnibus dico.*

Sin embargo, ha de tenerse en cuenta que las palabras del Señor a sus discípulos en Lc 9,3: *No toméis nada para el camino,* etc., según expone Agustín en *De consen. Evangelist.*[159], no pertenecen a la perfección de la vida, sino a la potestad de la dignidad apostólica, por la que podían, sin llevar ellos nada, vivir de las cosas que les proporcionaban aquellos a quienes predicaban el Evangelio; por ello se dice allí mismo que *el obrero merece su salario* (Lc 10,7), o *su alimento;* por lo que no fue ni un precepto ni un consejo, sino una concesión. Y, por este motivo, Pablo, que llevaba consigo lo necesario, sin usar de esta concesión, gastaba, como militando a costa de los propios estipendios, como es manifiesto en 1 Cor 9,7.

8. En el hombre hay *dos* amores: *Uno,* el de caridad, por el que el alma desea estar con Cristo; y *otro,* el natural, por el cual el alma rehúye la separación del cuerpo, que de tal manera es natural en el hombre, que a S. Pedro no se lo quitó ni siquiera la vejez, como dice Agustín en *Super Ioan.*[160]. Luego mediante estos dos amores querría el alma unirse a Dios de tal manera que no se separase del cuerpo, según aquella expresión del Apóstol en 2 Cor 5,4: *No es que queramos ser desvestidos sino más bien sobrevestidos, para que lo mortal sea absorbido por la vida.* Pero como esto es imposible (*mientras habitamos en el cuerpo, vivimos lejos del Señor:* v. 6), surge una contrariedad entre los amores antedichos y, cuanto la caridad es más perfecta, tanto más sensiblemente el amor de la caridad vence al amor natural; y esto pertenece a la perfección de la caridad. Por lo que el Apóstol añade: *Estamos, pues, llenos de buen ánimo y preferimos salir de este cuerpo para vivir con el Señor* (2 Cor 5,8).

Mas en aquellos en quienes la caridad es imperfecta, si sólo vence el amor de caridad, no obstante, por la repugnancia del amor natural, la victoria de la caridad se hace insensible. Luego lo que dice el Apóstol

Sciendum tamen, quod illa quae dixit Dominus discipulis Luc. IX: Nihil in via tuleritis etc., secundum quod Augustinus exponit in lib. De Consen. Evangelist., non pertinent ad perfectionem vitae, sed ad potestatem dignitatis apostolicae, per quam poterant, nihil secum ferentes, vivere de his quae ministrabantur ab his quibus Evangelium praedicabant: unde ibidem dicitur, quod *dignus est operarius mercede sua, vel cibo suo,* unde nec praeceptum fuit, nec consilium, sed concessio. Et propter hoc Paulus, qui secum necessaria deferebat, non utens hac concessione, supererogabat, quasi propriis stipendiis militans, ut patet I ad Cor. IX.

8. Ad octavum dicendum quod in homine sunt duo affectus; unus caritatis, quo anima desiderat esse cum Christo; alius autem naturalis, quo anima refugit separationem a corpore, qui adeo est homini naturalis, quod nec etiam Petro senectus abstulit, ut Augustinus dicit super Ioan. Ex coniunctione ergo horum duorum affectuum vellet anima sic coniungi Deo, quod non separaretur a corpore; secundum illud Apostoli, II ad Corinth., V: Nolumus expoliari, sed supervestiri; ut absorbeatur quod mortale est a vita. Sed quia hoc est impossibile (quamdiu enim sumus in corpore, peregrinamur a Domino); insurgit quaedam contrarietas inter praedictos affectus, et quanto caritas est perfectior, tanto sensibilius affectus caritatis vincit affectum naturae; et hoc ad perfectionem caritatis pertinet. Unde et Apostolus ibidem subdit: Audemus autem, et bonam voluntatem habemus, magis peregrinari a corpore; et praesentes esse ad Dominum. Sed in his in quibus est caritas imperfecta, si tantum affectus caritatis vincat, ex repugnantia tamen naturalis affectus redditur insensibilis victoria caritatis. Quod ergo aperte et

[159] L.2 c.30: ML 34,1113s n.73-74; BAC XXIX 384 y 386.
[160] Tract.123 n.5: ML 35,1969; BAC XIV (2.°) 750.

claramente y sin dudar, o audazmente: *Deseo partir y estar con Cristo* (Flp 1,23), es propio de la caridad perfecta; pero el que de cualquier modo, aunque insensiblemente, el alma prefiera el gozo de Dios a la unión con el cuerpo, pertenece necesariamente a la caridad.

9. Dar el alma, es decir, la vida presente, por los hermanos, en cierto modo pertenece a la necesidad de la caridad, y en cierto modo a la perfección de la misma. Pues el hombre debe amar más al prójimo que al propio cuerpo; por lo que, en el caso en que uno está obligado a procurar la salvación del prójimo, también está obligado a exponer a los peligros la vida corporal por la salvación de aquél. Pero pertenece asimismo a la caridad perfecta que por aquellos a quienes no está obligado como prójimo, exponga uno su vida corporal a los peligros por aquél.

10. Aunque cada uno tenga la obligación de estar sin pecado mortal, sin embargo, no todos pueden tener seguridad sobre un tema de esta naturaleza, sino los perfectos que han dominado totalmente los pecados.

11. A los padres, y mucho más a Dios, el hombre está obligado a devolverles todo lo que puede; sin embargo, de acuerdo con la condición común de la vida humana, por encima de la cual uno puede emplear algo, no obstante, no está obligado a ello por necesidad de precepto.

12. Nadie profesa la perfección de la caridad; algunos, sin embargo, profesan el estado de perfección, que consiste en aquellas cosas que orgánicamente se ordenan a la perfección de la caridad, como la pobreza y los ayunos. Los cuales, a pesar de eso, no están obligados a todo lo de esa naturaleza sino a lo que han profesado. Por lo cual la perfección de la caridad no cae para ellos bajo el voto, sino que es como fin para los mismos, al cual se esfuerzan por llegar mediante las cosas de que han hecho voto.

indubitanter, sive audacter, Apostolus dicit: Cupio dissolvi, et esse cum Christo, hoc perfectae caritatis est; sed quod qualitercumque, licet insensibiliter, praeferat anima fruitionem Dei unioni corporis, est de necessitate caritatis.

9. Ad nonum dicendum quod ponere animam, id est, vitam praesentem, pro fratribus quodammodo est de necessitate caritatis, et quodammodo est de perfectione ipsius. Plus enim homo debet diligere proximum quam corpus proprium; unde in eo casu quo aliquis tenetur procurare proximi salutem, tenetur etiam pro ipsius salute periculis corporalem vitam exponere. Sed hoc perfectae caritatis est ut etiam pro his in quibus proximo non tenetur, pro eo corporalem suam vitam periculis quis exponat.

10. Ad decimum dicendum quod licet quilibet teneatur esse sine peccato mortali, non tamen omnium est huiusmodi rei securitatem habere; sed perfectorum, qui peccata totaliter subiugaverunt.

11. Ad undecimum dicendum quod et parentibus, et multo magis Deo, tenetur homo rependere totum quod potest; tamen secundum communem modum humanae vitae, supra quem potest aliquis aliquid erogare, ad quod tamen ex necessitate praecepti non tenetur.

12. Ad duodecimum dicendum quod perfectionem caritatis nullus profitetur; sed profitentur aliqui statum perfectionis, qui consistit in his quae organice ordinantur ad perfectionem caritatis, ut paupertas et ieiunia; qui tamen nec ad omnia huiusmodi tenentur, sed ad illa solum quae profitentur. Unde perfectio caritatis non cadit eis sub voto, sed est eis ut finis, ad quem pervenire conantur per ea quae vovent.

Artículo 12

¿Puede perderse la caridad una vez poseída? [161]

Argumentos por los que parece que no [162]:

1. En 1 Jn 3,9 se dice: *Todo el que ha nacido de Dios no conoce pecado porque su germen permanece en él; y no puede pecar porque ha nacido de Dios.* Pero sólo tienen la caridad los hijos de Dios, pues ella es la que distingue entre los hijos del reino y los hijos de la perdición, como dice Agustín en el libro *XV De Trinit.* [163]. Luego el que tiene la caridad no puede perderla por el pecado.

2. Toda virtud que se pierde pecando, se va secando por causa del pecado, como dice Agustín [164]: *La caridad es una unción invisible, que en quienquiera que esté, será para él una raíz, que no puede ir secándose, y que se nutre del calor del sol, para que no se seque.* Luego la caridad no puede perderse por el pecado.

3. Dice Agustín en el libro *VIII De Trinit.* [165] que el amor si no es verdadero, no debe llamarse amor. Pero, como dice el mismo Agustín en la carta *Ad Iulianum Comitem* [166], *la caridad que puede destruirse nunca fue verdadera.* Por consiguiente, tampoco fue caridad. Luego el que tiene caridad no puede perderla por el pecado.

Articulus duodecimus

Duodecimo quaeritur utrum caritas semel habita possit amitti.

Et videtur quod non. 1. Dicitur enim I Ioan. III: Omnis qui natus est ex Deo, peccatum non facit, quoniam semen ipsius in eo manet; et non potest peccare, quoniam ex Deo natus est. Sed caritatem non habent nisi filii Dei; ipsa enim est quae distinguit inter filios regni et filios perditionis, ut Augustinus dicit in XV De Trinit. Ergo ille qui habet caritatem, non potest eam amittere peccando.

2. Praeterea, omnis virtus quae peccando amittitur, per peccatum arescit, ut Augustinus dicit: Unctio invisibilis caritas est, quae in quocumque fuerit, radix illi erit, quae arescere non potest, et nutritur calore solis, ut non arescat. Ergo caritas per peccatum amitti non potest.

3. Praeterea, Augustinus dicit in VIII De Trin., quod dilectio si non est vera, dilectio dicenda non est. Sed, sicut Augustinus dicit in Epistola ad Iulianum Comitem, caritas quae deleri potest, nunquam vera fuit. Ergo neque caritas fuit. Qui igitur habet caritatem, non potest eam peccando deserere.

---

[161] Lugares paralelos: *Summa* 2-2 q.24 a.11; *Cont. Gent.* 4 c.70; *In Rom* c.8 lect.1; *In I Cor* c.13 lect.3.

[162] Bien pensado, una ruptura con Cristo resulta sorprendente, incomprensible. Un encuentro con Cristo parece que debe ser definitivo (cf. Heb 10,26). La experiencia demuestra lo que de verdad ocurre: ¡los bautizados pecan! Porque son hombres de poca fe. Pero esta poca fe se debe a la situación de fragilidad en que se vive lo teologal en esta vida, no sólo la fe, sino también la caridad (a.10). De ahí el sentido de este a.12 (cf. lo que hemos dicho al respecto al final de nuestra Introducción a esta cuestión).

[163] C.18 n.32: ML 42,1082; BAC V 900.

[164] *In Epistolam Ioannis* tract. III 12: ML 35,2003; BAC XVIII 244.

[165] C.7 n.10: ML 42,956; BAC V 524.

[166] Esta carta figura entre las obras de San Agustín (ML 40,1049) pero es apócrifa. La frase citada se encuentra en otros autores como: Paulino Aquiliense, *De salut. docum.* c.7: ML 99,202; *Decret.* p.2 causa 33 q.3 De poenit. d.2 can.2: «Caritas quae deseri» (RF 1,1190); Jerónimo, epist.3 *ad Rufinum*: ML 22,335; J. Cassianus, *Collationes* c.3: ML 49,1015; Hildebertus Conomasensis, *Tractatus theologicus*: ML 171,1128.

4. Próspero dice en *De contemplatione*[167]: *La caridad es la recta voluntad unida inseparablemente a Dios, extraña a la impureza, desconocedora de la corrupción, no sujeta a ningún vicio de ligereza, con la cual nadie ha podido pecar, ni podrá.* Luego la caridad, una vez poseída, no puede perderse por el pecado.

5. Dice Gregorio en una homilía[168] que el amor de Dios realiza grandes cosas, si existe. Pero nadie pierde la caridad realizando grandes obras. Luego si existe la caridad, no puede perderse.

6. Por medio de la caridad el hombre ama a Dios más de lo que se ama a sí mismo por medio del amor natural. Pero el amor a sí mismo no se pierde nunca por el pecado. Luego tampoco la caridad.

7. La voluntad no se inclina al pecado si no es por algún motivo para pecar. Y el motivo de todos los pecados es el amor propio que, como dice Agustín en el libro *XIV De civitate Dei*[169], constituye la ciudad de Babilonia. Pero la caridad lo excluye porque, como dice Dionisio[170]: *Existe un amor divino que produce el éxtasis, que no deja que los amantes lo sean de sí mismos*[171]. De manera semejante, también se señala la codicia como raíz de todos los males, según dice el Apóstol en 1 Tim 6,10. Pero también a ésta la expulsa la caridad, como dice Agustín en *83 Quaestionum*[172]. Luego el que posee la caridad no puede perderla pecando.

4. Praeterea, Prosper dicit in lib. De contemplatione: Caritas est recta voluntas Deo inseparabiliter iuncta, inquinationis extranea, corruptionis nescia, nulli vitio mutabilitatis obnoxia; cum qua nec potuit aliquis peccare, nec poterit. Ergo caritas semel habita, per peccatum amitti non potest.

5. Praeterea, Gregorius dicit in quadam Hom., quod amor Dei magna operatur, si est. Sed nullus magna operando amittit caritatem. Ergo si caritas inest, amitti non potest.

6. Praeterea, plus homo per caritatem amat Deum quam per naturalem amorem amet seipsum. Sed amor sui ipsius nunquam amittitur per peccatum. Ergo nec etiam caritas.

7. Praeterea, liberum arbitrium non inclinatur in peccatum nisi per aliquod motivum ad peccandum. Motivum autem ad omnia peccata est amor sui, qui, ut Augustinus dicit in XIV De civit. Dei, facit civitatem Babylonis. Sed hunc caritas excludit; quia, sicut Dionysius dicit: Est extasim faciens divinus amor, non sinens sui ipsorum amantes esse. Similiter etiam radix omnium malorum ponitur cupiditas, ut Apostolus dicit I ad Timoth. cap. VI. Sed hunc etiam caritas excludit, ut Augustinus dicit in lib. LXXXIII Quaestionum. Ergo ille qui habet caritatem, non potest peccando eam amittere.

---

[167] L.3 c.13: ML 59,493. Próspero de Aquitania (403-465) fue discípulo de S. Agustín, y escribió sobre temas teológicos e históricos. Pero la obra aquí citada no es suya, sino de Juliano Pomerio, conocido como Pseudo-Próspero.

[168] *In Evang.* 2 hom.30: ML 76,1221.

[169] C.28: ML 41,436; BAC XVII 115.

[170] *De div. nomin.* c.4: MG 3,713.

[171] Este amor divino que produce el éxtasis, Dionisio lo expresa con el término *eros* que, según él, sería más divino que el *agapé*. La palabra *eros* expresaría la intimidad y el ardor del amor. La palabra *agapé* sería apropiada para designar el amor al prójimo; mientras que el *eros* tendría la ventaja de expresar con más fuerza las prerrogativas del amor divino. Tal tesis no ha chocado demasiado a los latinos porque la traducción de *eros* por *amor* y de *agapé* por *dilectio* evitaba el problema. En *De Divinis Nominibus, eros* expresa un amor «extático» y «unitivo», es decir, un amor que sale de sí para comunicarse, y tiende a la unidad en la alegría contemplativa. En Dios es el principio de la emanación de las criaturas (o sea, de la creación). En el hombre es amor ascendente, aspiración a la unión contemplativa por el éxtasis, salida de sí, y por la identificación con el «Eros» divino.

[172] Cuestión 36: ML 40,25; BAC XL 108.

8. Todo el que tiene caridad es conducido por el Espíritu de Dios, según Gál 5,18: *Si sois conducidos por el Espíritu, no estáis bajo la ley.* Ahora bien: El Espíritu Santo, por tener un poder infinito, no puede fracasar en su acción. Luego parece que el hombre que tiene caridad no puede pecar.

9. No acontece pecar contra ningún hábito cuyo ser consista en obrar, pues dice el Filósofo, en *VII Ethic.*[173], que no se peca contra la ciencia actual sino contra la ciencia habitual. Pero la caridad consiste siempre en obrar, pues dice Gregorio en una homilía que el amor de Dios nunca está ocioso. Luego uno no puede pecar contra la caridad, de modo que pueda perderse así por el pecado.

10. Si alguno pierde la caridad, o la pierde mientras la tiene o mientras no la tiene. Pero mientras la tiene no la pierde por el pecado porque coexistiría a la vez el pecado con la caridad. Ni la pierde cuando no la tiene, porque lo que no se tiene no puede perderse. Luego la caridad no puede perderse de ningún modo.

11. La caridad es un accidente en el alma[174]. Pero el accidente puede dejar de existir de cuatro modos: *Primero,* por la corrupción del sujeto. Pero la caridad no puede cesar de esta manera, porque el alma humana, que es su sujeto, es incorruptible. *Segundo,* un accidente cesa por falta de la causa, como falta la luz en la atmósfera por la ausencia del sol. Pero la caridad no puede faltar de este modo, porque su causa es indeficiente, es a saber, Dios. *Tercero,* por faltar el objeto; como

8. Praeterea, quicumque habet caritatem, spiritu Dei ducitur, secundum illud Galat. V: Si spiritu ducimini, non estis sub lege. Sed Spiritus Sanctus, cum sit infinitae virtutis, non potest in sua actione deficere. Ergo videtur quod homo habens caritatem peccare non possit.

9. Praeterea, contra nullum habitum cuius esse est in operari, contingit peccare; dicit enim Philosophus in VII Ethic. quod non peccatur contra scientiam in actu, sed contra scientiam in habitu. Sed caritas semper consistit in operari: dicit enim Gregorius in quadam Homil., quod amor Dei nunquam est otiosus. Ergo contra caritatem aliquis peccare non potest, ut sic per peccatum possit amitti.

10. Praeterea, si aliquis caritatem amittit, aut amittit eam dum habet, aut dum non habet. Sed dum habet, non amittit eam per peccatum, quia simul esset peccatum cum caritate. Neque etiam amittit eam cum non habet, quia quod non habet, amitti non potest. Ergo caritas nullo modo potest amitti.

11. Praeterea, caritas accidens est quoddam in anima. Accidens autem quatuor modis potest deficere. Uno quidem modo per corruptionem subiecti; sed per hunc modum caritas deficere non potest; cum anima humana, quae est subiectum eius, sit incorruptibilis. Secundo deficit aliquod accidens per defectum causae, sicut lumen deficit ab aere per absentiam solis; sed hoc modo caritas deficere non potest, quia causa eius est indeficiens, scilicet Deus. Tertio modo deficit accidens aliquod deficiente

---

[173] C.3 (Bk 1147a5).

[174] La caridad, como la gracia, según la terminología aristotélica que utiliza Sto. Tomás no puede ser una sustancia, debe ser una cualidad, una realidad accidental, una cualificación sobreañadida a la esencia del hombre; si no, el hombre debería convertirse en Dios, lo que desembocaría en el panteísmo. No puede tratarse de una cualidad sustancial, porque viene a un sujeto ya constituido; se ha de tratar de una forma accidental que da al sujeto una nueva perfección, pero la persona continúa siendo la misma. Por eso la caridad en nosotros es una realidad creada, porque el hombre ha de continuar siendo tal. El que la caridad (y también la gracia) sea un «accidente» no significa que sea «accidental» en el sentido vulgar de la palabra.

falta la paternidad por la muerte del hijo. Pero tampoco de esta manera puede faltar la caridad, porque su objeto es un bien eterno, el propio Dios. *Cuarto,* por la acción de un agente contrario, como falta el frío del agua por la acción del calor. Ni de esta manera puede faltar la caridad, por ser más fuerte que el pecado, que parece actuar contrariamente según Cant 8,6: *Fuerte es el amor como la muerte*; y de nuevo en el v. 7: *Grandes aguas no pueden apagar el amor.* Luego la caridad no puede faltar de ninguna manera en quien la posee.

12. Se dice que el pecado es un mal de la naturaleza racional. Pero el mal no actúa a no ser por la fuerza del bien, como dice Dionisio en el capítulo 4 *De divin. nomin.*[175]. —Mas el bien no contraría al bien, según se dice en *Predicamentos*[176]; y así no puede destruirlo, al ser destruido cada ser por su contrario. Luego la caridad no puede ser destruida por el pecado.

13. Si la caridad es destruida por el pecado, lo será o por el pecado que existe o por el que no existe. Pero no es destruida por el pecado que existe porque, en tal caso, coexistirían el pecado mortal y la caridad. Ni, a su vez, por el pecado que no existe, porque lo que no es ser no puede obrar. Luego la caridad no puede perderse de ninguna manera por el pecado.

14. Si la caridad se pierde por el pecado; o la caridad y el pecado están en el mismo instante en el alma o en otro sujeto. Pero no están en el mismo sujeto porque entonces coexistirían; ni, a su vez, una en uno y otro en otro, porque sería necesario que existiese un tiempo intermedio en el que el hombre no tendría ni pecado ni caridad, cosa que es incongruente. Luego la caridad no puede perderse por el pecado.

obiecto; sicut paternitas deficit per mortem filii: sed nec hoc modo deficit caritas, quia eius obiectum est bonum aeternum, quod est Deus. Quarto modo deficit aliquod accidens per actionem contrarii agentis, sicut frigiditas aquae deficit per actionem caloris: sed nec hoc modo caritas deficere potest, cum sit fortior peccato, quod videtur in contrarium agere: secundum illud Cantic. VIII: Fortis est ut mors dilectio; et iterum: Aquae multae non possunt extinguere caritatem. Ergo caritas nullo modo potest deficere in habente eam.

12. Praeterea, peccatum est malum quoddam rationalis naturae. Sed malum non agit nisi virtute boni, ut dicit Dionysius IV cap. De divin. nomin. Bonum autem non contrariatur bono, ut dicitur in Praedicamentis; et ita non potest ipsum corrumpere, cum unumquodque corrumpatur a suo contrario. Caritas ergo per peccatum non potest corrumpi.

13. Praeterea, si caritas a peccato corrumpitur; aut a peccato existente, aut a non existente. Sed non a peccato existente; quia sic peccatum mortale simul esset cum caritate. Neque iterum a peccato non existente; quia non ens agere non potest. Ergo caritas nullo modo potest amitti per peccatum.

14. Praeterea, si caritas per peccatum amittitur; aut caritas et peccatum sunt in eodem instanti in anima, aut in alio. Sed non in eodem, quia tunc simul essent: neque iterum in alio et alio, quia oporteret quod esset tempus medium in quo homo neque peccatum neque caritatem haberet, quod est inconveniens. Non ergo potest caritas per peccatum amitti.

---

[175] C.4 § 19: MG 3,716.
[176] Cf. más abajo nota 188.

15. El Maestro dice en *Sent.* l.3 d.31 que la caridad perfecta no puede perderse por el pecado.

16. Como se comporta el entendimiento respecto al conocimiento de la verdad, así se comporta la voluntad respecto al amor del bien. Pero el entendimiento, al conocer cualquier verdad, conoce la verdad primera. Por consiguiente la voluntad, al amar cualquier bien, ama la suma bondad. Mas nunca peca el que ama, si no es convirtiéndose por medio del amor al bien mudable. Luego en todo pecado el hombre ama la suma bondad, cuyo amor es la caridad[177]. En consecuencia la caridad jamás puede perderse por el pecado.

17. Como en el género de la causa eficiente hay un agente universal y propio, así también lo hay en el género de la causa final. Pero el agente propio siempre obra con la virtud del agente universal. Luego el fin propio siempre mueve a la voluntad en virtud del último fin. Pero el último fin es Dios; y así se llega a la misma conclusión que antes.

18. La caridad es la señal de que uno es verdadero discípulo de Cristo, según Jn 13,35: *En esto conocerán todos que sois discípulos míos: si os tenéis amor los unos a los otros.* Pero no es verdadero discípulo de Cristo el que no es siempre discípulo suyo. Por lo cual dice Agustín[178], exponiendo a Jn 6,66: *Muchos de sus discípulos se volvieron atrás,* que aquéllos no fueron verdaderos discípulos de Cristo. Y el Señor dice en Jn 8,31: *Si os mantenéis en mi palabra, seréis verdaderamente discípulos míos.* Luego el que no persevera en la caridad, jamás tuvo caridad.

15. Praeterea, Magister dicit 31 dist. III lib. Sentent. quod perfecta caritas per peccatum amitti non potest.

16. Praeterea, sicut se habet intellectus ad cognitionem veri, ita et voluntas ad amorem boni. Sed intellectus cognoscendo quodcumque verum, cognoscit primam veritatem. Ergo amando quodcumque bonum, amat summam bonitatem. Sed nunquam peccat qui amat, nisi convertendo se per amorem ad bonum commutabile. Ergo in omni peccato homo amat summam bonitatem, cuius amor est caritas. Numquam igitur caritas per peccatum amitti potest.

17. Praeterea, sicut in genere causae efficientis est agens universale et proprium, ita et in genere causae finalis. Sed agens proprium semper agit in virtute universalis agentis. Ergo finis proprius semper movet voluntatem in virtute finis ultimi. Sed finis ultimus est Deus; et sic idem quod prius.

18. Praeterea, caritas est signum quod aliquis sit verus Christi discipulus, secundum illud Ioan. XIII: In hoc cognoscent omnes quia mei estis discipuli, si dilectionem habueritis ad invicem. Sed non est Christi verus discipulus qui non semper est eius discipulus, unde Augustinus exponens illud Ioan. VI: Multi ex discipulis eius abierunt retrorsum, dicit, quod illi non fuerunt Christi veri discipuli; et Dominus dicit, Ioan. VIII: Si manseritis in sermone meo, veri discipuli mei eritis. Ergo ille qui non permanet in caritate nunquam habuit caritatem.

---

[177] El sentido del argumento es que cuando uno peca, también busca el bien, lo que él considera un bien para él. El pecador busca lo deleitable («el bien») que aprecia en lo malo. La persona se siente movida a lo malo, no por sí mismo, sino por un aspecto relativamente bueno, aunque sea parcial o pasajero (cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología* 1-2 q.73 a.11; q.78 a.1 y 3). Y, en el fondo, la búsqueda del bien es siempre una búsqueda de Dios (cf. *Summa* 1-2 q.5 a.8). Así, en todo deseo de felicidad, lo mismo que en todo acto de conocimiento, Dios está presente, pero no de modo explícito: «Omnia cognoscentia cognoscunt implicite Deum in quolibet cognitio» (*De verit.* q.22 a.1 ad 1).

[178] *Tract.* 27 n.8: ML 35,1619; BAC XIII 686.

19. Todo movimiento se produce por la exigencia del que domina. Pero la caridad prevalece en el corazón del que tiene caridad, porque ocupa para sí todo el corazón, según aquel mandamiento de Dt 6,5: *Amarás al Señor, tu Dios, con todo el corazón.* Luego todo movimiento de quien tiene caridad se produce de acuerdo con la caridad. Luego no se puede perder por el pecado.

20. Las diferencias que diversifican el género o la especie no pueden convenir numéricamente a un mismo sujeto. Pero lo corruptible y lo incorruptible diversifican el género, como se dice en *X Metaphys.*[179]. Siendo pues numéricamente una misma la caridad de la tierra y la del cielo, parece que, como la caridad del cielo no puede corromperse, así tampoco la caridad de la tierra.

21. Si la caridad se transforma, o se transforma en algo o en nada. Pero, no en algo, porque esto solamente es propio de las formas que se sacan de la potencia de la materia. Y no puede transformarse en nada, porque Dios nunca cambia la caridad, siendo el único que puede convertir algo en nada, así como es el único que puede hacer algo de la nada, pues es igual una distancia que la otra. Luego parece que la caridad no puede destruirse.

22. Aquello por lo que se quite el pecado no puede ser destruido por el pecado. Pero el pecado se quita por la caridad, según 1 Pe 4,8: *La caridad cubre la multitud de los pecados.* Luego la caridad no puede perderse por el pecado.

23. Sobre el pasaje del Sal 26,2: *Cuando se acercan contra mí los malhechores a devorar mi carne*, dice la Glossa de Agustín[180]: *Si se quita el don, es vencido el donante.* Pero Dios, que es quien da la caridad, no puede ser vencido. Luego la caridad no puede ser arrebatada por el pecado.

19. Praeterea, omnis motus est secundum exigentiam praedominantis. Sed caritas praedominatur in corde caritatem habentis, quia totum cor sibi occupat, secundum illud quod mandatur Deuter. VI: Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo. Ergo motus omnis habentis caritatem est secundum caritatem; non ergo per peccatum amitti potest.

20. Praeterea, differentiae diversificantes genus vel speciem non possunt convenire eidem secundum numerum. Sed corruptibile et incorruptibile diversificant genus, ut dicitur in X Metaph. Cum igitur caritas viae et patriae sit eadem numero, videtur quod sicut caritas patriae corrumpi non potest, ita nec caritas viae.

21. Praeterea, si caritas corrumpitur: aut corrumpitur in aliquid, aut in nihil. Sed non in aliquid; quia hoc est solum formarum quae educuntur de potentia materiae. In nihil autem corrumpi non potest: quia Deus nunquam caritatem corrumpit, qui solus potest ex aliquo facere nihil, sicut ipse solus potest facere ex nihilo aliquid: aequalis enim est utraque distantia. Ergo videtur quod caritas corrumpi non possit.

22. Praeterea, illud per quod peccatum tollitur, a peccato corrumpi non potest. Sed peccatum tollitur per caritatem, secundum illud I Pet. IV: Caritas operit multitudinem peccatorum. Ergo caritas per peccatum amitti non potest.

23. Praeterea, super illud Ps. XXVI: Deum appropiant super me nocentes, ut edant carnes meas, dicit Glossa Augustini: Si aufertur donum, dator vincitur. Sed Deus, qui est dator caritatis, vinci non potest. Ergo caritas non potest auferri per peccatum.

---

[179] C.10 (Bk 1059a1). Cf. Sto. Tomás, *In Metaphys.* 10, lect.10 n.2122.

[180] *Enarrationes in Psalmos* hoc loco: ML 36,201; BAC XIX 270.

24. Por la caridad se une el alma a Dios como una esposa, a modo de un matrimonio espiritual. Pero el matrimonio carnal no puede romperse por un disentimiento sobrevenido al matrimonio. Luego la caridad no puede ser arrancada por el pecado, mediante el cual el alma disiente de las cosas que son de Dios.

EN CONTRA está que: 1. Se dice en Ap 2,4: *Tengo contra ti que has perdido tu caridad de antes.*

2. Dice Gregorio en una homilía[181]: *Dios viene a los corazones de algunos, y no hace mansión; porque mediante la compunción experimentan la devoción de Dios; pero al tiempo de la tentación así vuelven a cometer los pecados como si de ningún modo los hubieran llorado.* Pero Dios no viene a los corazones de los fieles más que por la caridad. Luego uno, después de haber tenido la caridad, puede perderla por el pecado siguiente.

3. En 1 Sam 16,18 se dice de David que el Señor estaba con él. Pero después pecó, cometiendo un adulterio y un homicidio. Mas Dios está en el hombre mediante la caridad. Luego después de haber tenido la caridad, uno puede perderla pecando mortalmente.

4. La caridad es la vida del alma según 1 Jn 3,14: *Nosotros sabemos que hemos pasado de la muerte a la vida, porque amamos a los hermanos.* Pero la vida natural puede perderse por la muerte natural. Luego también la vida de la caridad por la muerte del pecado mortal.

SOLUCIÓN. *Hay que decir:* El Maestro en *Sent.* l.3 d.1 enseñó que la caridad en nosotros es el Espíritu Santo. Pero no fue su intención decir que el propio acto de nuestro amor sea el Espíritu Santo, sino que el Espíritu Santo mueve a nuestra alma a amar a Dios y al prójimo, como

24. Praeterea, per caritatem anima unitur Deo ut sponsa, secundum quoddam spirituale matrimonium. Sed matrimonium carnale non potest separari per dissensum supervenientem matrimonio. Ergo caritas non potest tolli per peccatum quo mens dissentit ab iis quae sunt Dei.

SED CONTRA. Est quod dicitur Apoc. II: Habeo adversus te pauca, quod caritatem tuam primam reliquisti.

2. Praeterea, Gregorius dicit in Homilia: In quorumdam corda venit Deus, et mansionem non facit; quia per compunctionem respectum Dei percipiunt, sed tentationis tempore sic ad perpetranda peccata redeunt, ac si haec minime planxissent. Sed Deus non venit in corda fidelium nisi per caritatem. Ergo aliquis post habitam caritatem potest eam amittere per sequens peccatum.

3. Praeterea, I Reg. XVI dicitur de David, quod Dominus erat cum eo. Sed postmodum peccavit, faciendo adulterium et homicidium. Deus autem est in homine per caritatem. Ergo post habitam caritatem aliquis potest eam amittere peccando mortaliter.

4. Praeterea, caritas est vita animae, secundum illud I Ioan. III: Nos scimus quoniam translati sumus de morte ad vitam, quoniam diligimus fratres. Sed vita naturalis potest amitti per mortem naturalem. Ergo et vita caritatis per mortem peccati mortalis.

RESPONDEO. Dicendum quod Magister in 17 dist. I Lib. posuit quod caritas in nobis sit Spiritus Sanctus. Non autem fuit sua intentio dicere, quod ipse actus dilectionis nostrae sit Spiritus Sanctus; sed quod Spiritus Sanctus movet animam nostram ad

[181] *Hom. 30 in Evang.*: ML 76,1221.

también a los actos de las demás virtudes. Aunque a los actos de las demás virtudes mueve al alma por medio de algunos hábitos de las virtudes infusas; en cambio, al acto del amor de Dios y del prójimo mueve sin la mediación de otro hábito. Por lo cual, su opinión fue verdadera en cuanto a enseñar que el alma es movida por el Espíritu Santo a amar a Dios y al prójimo. Aunque fue imperfecta en cuanto no puso en nosotros un hábito, algo creado, por el cual sea perfeccionada la voluntad humana para el acto de un amor de esta clase. Pues es necesario poner en el alma un hábito de esta naturaleza, como queda establecido antes, en el artículo 1 de esta cuestión.

Por consiguiente puede establecerse una *cuádruple* consideración sobre la caridad.

Primera, por parte del Espíritu Santo que mueve al alma al amor de Dios y del prójimo. Y, en cuanto a esto, es necesario decir que la moción del Espíritu Santo es siempre eficaz según su intención. Pues el Espíritu Santo actúa en el alma distribuyendo a cada uno según su voluntad, como se dice en 1 Cor 12,11. Y, por este motivo, a los que el Espíritu Santo, según su voluntad, quiere concederles un movimiento perseverante del amor divino, en ésos no puede existir un pecado que excluya la caridad. Digo que no puede por parte de la virtud propulsora, aunque es posible por parte de la versatilidad de la voluntad libre. Éstos son los beneficios de Dios por los que son ciertísimamente liberados todos los que son liberados, como dice Agustín en *De praedest. sanct.*[182]. A otros el Espíritu Santo, según su voluntad, concede que temporalmente sean impulsados por el movimiento del amor a Dios, pero no les concede, sin embargo, que perseveren hasta el fin, como es manifiesto por Agustín en *De correct. et gratia*[183].

diligendum Deum et proximum, sicut etiam ad actus aliarum virtutum: sed ad actus aliarum virtutum movet animam per quosdam habitus virtutum infusarum; ad actum autem dilectionis Dei et proximi movet absque alio habitu mediante. Unde eius opinio vera fuit quidem quantum ad hoc quod posuit animam moveri a spiritu sancto ad diligendum Deum et proximum; sed imperfecta fuit quantum ad hoc, quia non posuit in nobis habitum, quid creatum, quo perficeretur voluntas humana ad huiusmodi dilectionis actum. Oportet enim huiusmodi habitum in anima poni, ut supra, art. 1 huius quaest., habitum est.

Potest igitur quadruplex consideratio de caritate haberi. Prima quidem ex parte spiritus sancti moventis animam ad dilectionem Dei et proximi; et quantum ad hoc, necesse est dicere, quod motio spiritus sancti semper est efficax secundum suam intentionem. Operatur enim in anima Spiritus Sanctus *dividens singulis prout vult*, ut dicitur I Cor., XII; et ideo quibus Spiritus Sanctus pro suo arbitrio vult dare perseverantem divinae dilectionis motum, in his peccatum caritatem excludens esse non potest. Dico non posse ex parte virtutis motivae, quamvis possit ex parte vertibilitatis liberi arbitrii. Ista enim sunt beneficia Dei, quibus certissime liberantur, quicumque liberantur, ut Augustinus dicit in lib. De praedest. sanctor. Quibusdam autem Spiritus Sanctus, pro suo arbitrio, dat quidem ut ad tempus moveantur motu dilectionis in Deum, non autem dat eis ut in hoc perseverent usque in finem, ut patet per Augustinum in lib. De corrept. et gratia.

---

[182] Esta frase no se encuentra literalmente en el libro, pero sí el sentido en c.21 n.43 que lo cierra: ML 44,992; BAC VI 561. La misma idea está también en *De dono perseverantiae* c.10 n.24: ML 44,932; *De correctione et gratia* c.12 n.38: ML 44,939; Epistola 179 n.6: ML 33,775s.

[183] Una aproximación a esta idea puede leerse en: *De correctione et gratia* c.5 n.7: ML 44,919; c.6 n.10 al final: ML 44,922s; c.8 n.17 y 18: ML 44,926; c.9 n.20: ML 44,927s;

Segunda. Es la que proviene de la caridad según la capacidad de la propia caridad. Y, en cuanto a esto, nadie que tenga caridad puede pecar en cuanto depende de la fuerza de la propia caridad, como tampoco el que posee una forma, por fuerza de tal forma, puede obrar contra esa forma; como lo caliente, por la fuerza de lo caliente, no puede enfriar, o ser frío, aunque puede perder el calor y enfriarse. Y de acuerdo con esto habla Agustín en *De sermone Domini in monte*[184], exponiendo lo que se lee en Mt 7,18: *Un árbol bueno no puede producir frutos malos.* Dice, pues, que como es posible que lo que fue nieve deje de serlo; no en cambio, que la nieve sea caliente, así puede suceder que quien fue malo no sea malo. En cambio, no puede suceder que el malo obre bien. Y la misma razón vale respecto del bien según cualquier virtud, porque uno no usa mal ninguna virtud.

La *tercera* consideración se fija en la caridad por parte de la voluntad, en cuanto está sometida a ésta como la materia a la forma. En cuyo caso hay que tener en cuenta que, cuando la forma sacia toda la potencialidad de la materia, no puede quedar en la materia potencia para otra forma; por lo cual retiene inamisiblemente aquella forma, como es manifiesto a propósito de la materia celeste. Pero existe alguna forma que no llena toda la potencialidad de la materia, quedando potencia para otra forma. Y entonces esa forma se tiene amisiblemente por parte de la materia y del sujeto, como es manifiesto en las formas de los cuerpos elementales. Ahora bien: La caridad sacia la potencialidad de su sujeto, en cuanto le reduce al acto de amor. Y por eso, en el cielo, donde la criatura racional ama en acto a Dios con todo su corazón, y no ama ninguna otra cosa si

Secunda consideratio est de caritate secundum potestatem ipsius caritatis; et quantum ad hoc, nullus habens caritatem potest peccare, quantum est ex vi ipsius caritatis, sicut neque aliquis habens aliquam formam, ex vi illius formae potest operari contra formam illam; sicut calidum ex vi calidi non potest infrigidare, vel frigidum esse; potest tamen amittere calorem et infrigidari. Et secundum hoc loquitur Augustinus in lib. De sermone Domini in monte, exponens illud quod habetur Matth. VII: Non potest arbor bona fructus malos facere. Dicit enim, quod sicut potest fieri ut quod fuit nix, non sit, non autem ut nix sit calida; sic potest fieri ut qui malus fuit non sit malus, non tamen fieri potest ut malus bene faciat: et eadem ratio est de bono secundum quamcumque virtutem, quia nulla virtute aliquis male utitur.

Tertia consideratio est de caritate ex parte voluntatis, in quantum ei subiicitur ut materia formae. Ubi attendendum est, quod quando forma implet totam potentialitatem materiae, non potest remanere in materia potentia ad aliam formam; unde illam formam inamissibiliter habet, sicut patet de materia caelesti. Quaedam vero forma est quae non replet totam potentialitatem materiae, sed remanet potentia ad aliam formam; et tunc illa forma amissibiliter habetur ex parte materiae vel subiecti, sicut patet in formis elementarium corporum. Caritas autem implet potentialitatem sui subiecti, secundum quod suum subiectum reducit in actum dilectionis: et ideo in patria, ubi actu creatura rationalis diligit Deum ex toto corde suo, et nihil aliud diligit nisi actualiter

---

c.12 n.34 y 36: ML 44,937 y 938; c.13 n.42 al final: ML 44,942. El razonamiento es claro: La acción de Dios es siempre eficaz, pero Dios actúa teniendo siempre en cuenta la libertad del ser humano. Para reforzar el razonamiento, Sto. Tomás cita dos textos de San Agustín, que son «predestinacionistas» y antipelagianos. El primero lo atribuye a *De praedest. sanct.* Más exactamente se trata de: *De dono persev.* c.14 (ML 15,1014; BAC VI 548), aunque también algo de eso dice en *De praedest. sanct.* c.17 (ML 44,985; BAC VI 486-492). El segundo texto citado de Agustín podría ser: *De corrept. et gratia* c.7 (ML 44,923; BAC VI 148).

[184] L.2 c.24: ML 34,1305; BAC XII 985.

no es refiriéndolo actualmente a Dios, la caridad se posee inamisiblemente. Pero en la tierra la caridad no llena toda la potencialidad del alma, que no siempre se mueve en acto hacia Dios, refiriéndolo todo a él con una intención actual. Y por ese motivo la caridad terrena se posee amisiblemente en cuanto se refiere a la parte del sujeto.

La *cuarta* consideración versa sobre la caridad por parte del sujeto, conforme se compara especialmente a la misma caridad como la potencia al hábito. Por lo cual hay que reparar en que el hábito de la virtud inclina al hombre a obrar rectamente, conforme a que, por medio de la misma, tiene el hombre la estimación correcta acerca del fin; porque como se dice en *III Ethic.* [185], cual es cada uno, tal le parece también su fin. Como juzga el gusto del sabor, conforme esté afectado por una disposición buena o mala, así lo que es conveniente para el hombre de acuerdo con la disposición habitual a él inherente, buena o mala, es estimado por él como bueno. En cambio, lo que disiente de esto, es estimado como malo y repugnante. Por lo cual dice también el Apóstol, en 1 Cor 2,14, que *el hombre animal no capta las cosas del Espíritu de Dios.*

Sin embargo, acontece a veces que lo que a uno le parece conforme con la inclinación del hábito, no le parece conforme a otro motivo; como al lujurioso, conforme a la inclinación del propio hábito, le parece bueno el deleite carnal; pero según la deliberación de la razón, o la autoridad de la Escritura, le parece contrario. Y por este motivo, el que tiene el hábito de la lujuria, en virtud de esta apreciación, obra a veces contra el hábito; y, de manera semejante, el que tiene el hábito de la virtud, a veces obra contra la inclinación del propio hábito, porque algo le parece de modo distinto conforme a alguna otra manera, por ejemplo, por una pasión, o por alguna seducción.

Luego entonces nadie podría obrar contra el hábito de la caridad, porque ninguno puede tener una estimación distinta del fin y del objeto

referendo in Deum, caritas inamissibiliter habetur; in statu autem viae caritas non implet totam potentialitatem animae, quae non semper actualiter movetur in Deum, omnia in ipsum actuali intentione referens; et ideo caritas viae amissibiliter habetur, quantum est ex parte subiecti.

Quarta consideratio est de caritate ex parte subiecti, prout comparatur specialiter ad ipsam caritatem sicut potentia ad habitum. Ubi considerandum est, quod habitus virtutis inclinat hominem ad recte agendum, secundum quod per ipsam homo habet rectam aestimationem de fine; quia, ut dicitur in III Ethic., qualis unusquisque est, talis et finis videtur ei. Sicut enim gustus iudicat de sapore, secundum quod est affectus aliqua bona vel mala dispositione, ita id quod est conveniens homini secundum habitualem dispositionem sibi inhaerentem, bonam vel malam, aestimatur ab eo ut bonum; quod autem ab hoc discordat, aestimatur ut malum et repugnans; unde et Apostolus dicit I ad Cor. cap. II, quod animalis homo non percipit ea quae sunt Spiritus Dei.

Contingit tamen quandoque, quod id quod videtur alicui secundum inclinationem habitus, non videatur ei secundum aliquid aliud; sicut luxurioso secundum inclinationem proprii habitus videtur bonum delectatio carnis, sed secundum rationis deliberationem, vel auctoritatem Scripturae, videtur ei contrarium; et ideo habens habitum luxuriae, ex hac aestimatione contra habitum quandoque agit, et similiter habens habitum virtutis quandoque agit contra inclinationem proprii habitus; quia aliquid ei aliter videtur secundum aliquem alium modum, puta per passionem, vel aliquam seductionem. Tunc ergo contra habitum caritatis nullus agere poterit, quia nullus potest habere

[185] C.5 (Bk 1114b1).

de la caridad que el que es conforme con la inclinación de la caridad; pero esto sucederá en el cielo, donde se verá la propia esencia de Dios que es la esencia misma de la bondad. Por lo cual, como ahora ninguno es capaz de querer algo si no es bajo la razón común de bien, ni es posible dejar de amar el bien bajo la razón de bien, así también nadie podrá entonces dejar de amar este bien, que es Dios. Y por este motivo, nadie que vea a Dios en esencia, puede obrar contra la caridad. Y de ahí proviene el que la caridad del cielo no pueda perderse.

Pero ahora nuestra alma no ve la misma esencia de la bondad divina, sino algún efecto de la misma, que puede parecer bueno y malo de acuerdo con diversas consideraciones; como el bien espiritual les parece a algunos malo, en cuanto es contrario al deleite carnal, en cuya concupiscencia están asentados. Por este motivo la caridad de la tierra puede perderse a causa del pecado mortal.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. El texto citado de Juan debe entenderse en conformidad con el poder del Espíritu Santo que mueve al alma, el cual obra sin cesar lo que quiere.

2. Agustín, en el pasaje aducido, habla de la caridad conforme a la capacidad de la propia caridad, pues de suyo, tiene suficiencia para no agostarse nunca. Pero el que se pierda, proviene de la versatilidad del sujeto, como queda dicho.

3. El verdadero amor tiene por su propia naturaleza el no perderse nunca; el que ama de verdad a un hombre, se propone en su ánimo no dejar de amarle nunca. Pero a veces tal propósito se cambia, y de esa manera el amor, que fue auténtico, se pierde. En cambio, si uno se propusiese dejar de amar algún día, no se hubiera tratado de verdadero amor. Por lo que resulta claro que la caridad, de acuerdo con su propia virtud, es inamisible. Sin embargo, puede perderse conforme a la capacidad del sujeto versátil.

aliam aestimationem de fine et obiecto caritatis quam secundum inclinationem caritatis; hoc autem erit in patria, ubi ipsa Dei essentia videbitur, quae est ipsa essentia bonitatis. Unde sicut nunc nullus potest aliquid velle nisi sub communi ratione boni, nec bonum sub ratione boni potest non amari, ita et tunc hoc bonum, quod est Deus, nullus poterit non amare. Et propter hoc, nullus videns Deum per essentiam, potest contra caritatem agere. Et inde est quod caritas patriae est inamissibilis. Sed nunc mens nostra non videt ipsam essentiam bonitatis divinae, sed aliquem effectum eius, qui potest videri bonus et non bonus, secundum diversas considerationes; sicut bonum spirituale aliquibus videtur non bonum, in quantum contrariatur delectationi carnali, in cuius concupiscentia sunt. Ideo caritas viae potest amitti per peccatum mortale.

1. Ad primum ergo dicendum quod verbum illum Ioannis est intelligendum secundum potestatem spiritus sancti moventis animam, qui indeficienter operatur quod vult.

2. Ad secundum dicendum quod Augustinus ibi loquitur de caritate secundum potestatem ipsius caritatis: de se enim habet sufficienter unde nunquam arescat; sed quod amittatur, est propter vertibilitatem subiecti, ut dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod vera dilectio de sua ratione habet quod nunquam amittatur; qui enim vere diligit hominem, hoc in animo suo proponit, ut nunquam dilectionem dimittat. Sed quandoque illud propositum mutatur, et sic dilectio quae vera fuit, amittitur. Si autem hoc aliquis habuisset in proposito, ut a diligendo quandoque desisteret, vera dilectio non fuisset. Unde patet, quod caritas inamissibilis est secundum potestatem propriam; amitti tamen potest secundum potestatem subiecti vertibilis.

4. También la sentencia de Próspero habla de la caridad de acuerdo con su propia virtud, pero no conforme a la capacidad del sujeto.

5. La caridad, mientras existe, tiene inclinación a realizar grandes cosas. Y esto lo quiere y se lo propone de acuerdo con la naturaleza de su capacidad; pero a veces falla en ello a causa de la versatilidad del sujeto.

6. Por haber en el hombre una doble naturaleza, a saber, la intelectiva, que es la principal, y la sensitiva, que es inferior, se ama a sí mismo de verdad el que se quiere para el bien de la razón. En cambio, el que se ama para el bien de la sensualidad contra el bien de la razón, se odia más que se ama, hablando con propiedad, conforme al pasaje de Sal 10,5: *Su alma aborrece al que ama la violencia.* Y esto dice también el Filósofo en *IX Ethic.*[186]. Y, de acuerdo con esto, el verdadero amor de uno mismo se pierde por el pecado contrario, como también el amor de Dios.

7. La caridad excluye todo motivo de pecado de acuerdo con su fin, pues pertenece a la naturaleza de la caridad el no querer desear con pasión, ni amarse desordenadamente. Pero a veces sucede lo contrario por la versatilidad y la corrupción de la naturaleza, según la sentencia en Rom 7,19: *No hago el bien que quiero, sino que obro el mal que no quiero.*

8. Mientras uno sigue la moción del Espíritu Santo, no peca; pero cuando la resiste, entonces peca.

9. El ser de la caridad no siempre consiste en el obrar; de otro modo, los que están dormidos no tendrían caridad. Se dice que el amor de Dios nunca está ocioso en cuanto al propósito de la caridad, que es el de consagrarse el hombre enteramente a Dios.

4. Ad quartum dicendum quod illa etiam auctoritas Prosperi loquitur de caritate secundum potestatem ipsius, et non secundum potestatem subiecti.

5. Ad quintum dicendum quod caritas, dum est, habet inclinationem ad magna operandum; et hoc vult et proponit, secundum rationem suae virtutis; sed quandoque ab hoc deficit propter vertibilitatem subiecti.

6. Ad sextum dicendum quod cum in homine sit duplex natura, scilicet intellectiva, quae principalior est, et sensitiva, quae minor est, ille vere seipsum diligit qui se amat ad bonum rationis: qui autem se amat ad bonum sensualitatis contra bonum rationis, magis se odit quam amat, proprie loquendo, secundum illud Psalm. X: Qui diligit iniquitatem, odit animam suam; et hoc etiam Philosophus dicit in IX Ethic. Et secundum hoc amor verus sui ipsius amittitur per peccatum contrarium, sicut et amor Dei.

7. Ad septimum dicendum quod caritas excludit omne motivum peccati secundum suum propositum: pertinet enim hoc ad rationem caritatis, ut velit non concupiscere, nec inordinate se amare. Sed quandoque accidit contrarium, propter vertibilitatem et corruptionem naturae; secundum illud apostoli ad Roman. cap. VII: Non enim quod volo bonum, hoc ago; sed quod odi malum, id facio.

8. Ad octavum dicendum quod quamdiu aliquis sequitur motionem Spiritus Sancti, non peccat; sed quando resistit, tunc peccat.

9. Ad nonum dicendum quod esse caritatis non semper est in operari; alioquin dormientes non haberent caritatem. Dicitur autem quod amor Dei nunquam est otiosus secundum caritatis propositum, quod ad hoc est ut totum se homo det Deo.

---

[186] C.8 (Bk 1168b5).

10. Así se comporta la pérdida respecto de la cosa poseída como la corrupción respecto de la cosa existente. Por lo que así como la corrupción comienza por la cosa existente, y termina en su inexistencia, porque su cambio es del ser al no ser; así también la pérdida, por ser así mismo un cambio de tener a no tener, comienza con el tener, y se termina con el no tener, y por eso el principio de la pérdida de la caridad se produce cuando se posee la caridad. El final, en cambio, cuando no se tiene.

11. La caridad, de algún modo, deja de existir en el alma por cuatro motivos. El *sujeto* de la caridad, aunque sea incorruptible según su sustancia, se convierte, no obstante, en indispuesto para esta forma por la disposición contraria del pecado. De manera semejante, aunque la *causa* de la caridad sea incorruptible, no obstante, el influjo de tal causa queda impedido por el pecado, que establece la división entre nosotros y Dios. Y también falta la caridad, por esta razón, por parte del *objeto,* en cuanto la voluntad se aparta del bien inmutable. Cesa también por el *motivo* contrario para pecar; el cual, aunque hablando en absoluto, sea más débil que la caridad, no obstante, en un caso dado puede ser más fuerte, a saber, cuando la caridad no obra en el acto, y el motivo del pecado impulsa en alguna obra particular, como demuestra también el Filósofo en *VII Ethic.*[187], al decir que la ciencia puede ser vencida por la pasión, aunque aquélla sea fuertísima, en cuanto no está obrando en acto sino en hábito agarrotado por la pasión. Y como la ciencia es fuertísima en general, y la pasión lo es en lo factible particular, así también la caridad es fuertísima acerca del fin último gozando también de fuerza el pecado en una acción particular.

12. El Filósofo dice que el bien de una virtud no se opone al bien de otra virtud; y esto es lo que pretende enseñar el Filósofo en los

10. Ad decimum dicendum quod amissio ita se habet ad rem habitam sicut corruptio ad rem existentem. Unde sicut corruptio incipit a re existente, et terminatur in eius non esse, quia eius mutatio est de esse in non esse; ita etiam amissio, cum sit etiam mutatio de habere in non habere, incipit in habere, et terminatur in non habere, et ideo principium amissionis caritatis est quando caritas habetur; finis autem quando non habetur.

11. Ad undecimum dicendum quod caritas aliquo modo desinit esse in anima secundum illa quatuor. Subiectum enim caritatis quamvis sit incorruptibile secundum substantiam, fit tamen indispositum ad hanc formam per contrariam dispositionem peccati. Similiter, quamvis causa caritatis sit incorruptibilis, tamen influxio huiusmodi causae impeditur per peccatum, quod dividit inter nos et Deum. Et ex hac etiam ratione ex parte obiecti deficit caritas, in quantum voluntas se avertit a bono incommutabili. Desinit etiam per contrarium motivum ad peccandum: quod licet, simpliciter loquendo, sit debilius quam caritas, tamen in casu potest esse fortius; quando scilicet caritas in actu non operatur, et motivum peccati movet in aliquo particulari opere, sicut etiam philosophus ostendit in VII Ethic., quod a passione potest vinci scientia, quamvis sit fortissima; in quantum non est in actu agens, sed in habitu ligato per passionem: et sicut scientia est fortissima in universali, passio autem in particulari operabili, ita caritas est fortissima circa finem ultimum; et motivum peccati habet fortitudinem in aliquo particulari opere.

12. Ad duodecimum dicendum quod Philosophus dicit, quod bonum unius virtutis non contrariatur bono alterius virtutis; et hoc intendit Philosophus dicere in

[187] Cf. en el c.11 (Bk 1152b12).

Predicamentos[188] y en *II Ethic.*[189]. Pero en la naturaleza el bien se opone al bien. Uno y otro de los contrarios es un bien de la naturaleza. Por consiguiente, el bien que mueve al apetito a pecar se opone al bien divino[190], que es el objeto de la caridad, en cuanto en él se coloca el fin. De esta manera no es posible que exista más que un fin último; como en un reino, en el que no puede haber más que un rey, es opuesto al rey el que se hace rey, conforme a Jn 19,12: *Todo el que se hace rey, se enfrenta al César.*

13. La caridad no es expulsada por el pecado como por un agente, sino como por un contrario. Por lo que la simple llegada del pecado es la expulsión de la caridad, como la llegada de la luz es la expulsión de las tinieblas[191]. La luz expulsa las tinieblas con su mismo realizarse, pero el motivo para el pecado expulsa en cuanto preexiste en la aprehensión del alma.

14. Cuando el hombre se asienta en el pecado mortal, esto se produce por una deliberación de la razón, porque sin un consentimiento deliberado no existe el pecado mortal. Pero la deliberación es un movimiento medido por el tiempo, en el último instante de cuyo tiempo se hace presente el pecado en el alma. Mas antes de ese último instante, no hay posibilidad de que se dé un instante inmediato en el que la caridad no esté presente; porque las cosas instantáneas no se comportan seguidamente, mientras que el tiempo es continuo. Y por eso durante todo el tiempo precedente que se termina en el último instante, la caridad permanece en el alma, haciéndose presente el pecado en ese último instante. Luego no es posible que se dé un último instante en el que esté presente la caridad, sino por última vez, como es manifiesto por el Filósofo en *VIII Phys.*[192].

Praedicamentis, et in II Ethic. Sed in naturis bonum contrariatur bono; utrumque enim contrariorum est quoddam bonum naturae. Bonum ergo quod movet appetitum ad peccandum, contrariatur bono divino quod est obiectum caritatis, in quantum in eo constituitur finis. Sic enim non est possibile esse nisi unum finem ultimum: sicut et in regno, in quo non potest esse nisi unus rex, contrariatur regi qui se regem facit secundum illud Ioan. XIX: Omnis qui se regem facit, contradicit Caesari.

13. Ad decimumtertium dicendum quod caritas non expellitur a peccato sicut ab agente, sed sicut a contrario; unde ipsa superventio peccati est expulsio caritatis, sicut adventio lucis expulsio est tenebrarum: lux enim expellit tenebras in ipso suo fieri; sed motivum ad peccatum expellit secundum quod praeexistit in apprehensione animae.

14. Ad decimumquartum dicendum quod quando homo in peccato mortali consistit, hoc quadam deliberatione rationis agitur, quia sine deliberato consensu non est peccatum mortale. Deliberatio autem quidam motus est tempore mensuratus, in cuius temporis ultimo instanti inest peccatum animae; sed ante illud ultimum instans, non est dare proximum in quo caritas insit; quia instantia non se habent consequenter, sed tempus est continuum; et ideo in toto tempore praecedenti quod terminatur ad ultimum instans, caritas inest animae, in cuius ultimo instanti post inest peccatum. Non ergo est dare ultimum instans in quo caritas insit, sed ultimum temporis, ut per Philosophum patet in VIII Physic.

---

[188] *Postpraed.* De oppositis (Bk 13b10).

[189] Cf. en c.2 (Bk 1104a2).

[190] El pecado no es tanto un elegir el mal en contra del bien, cuanto un elegir un bien (parcial o menor) a costa de otro bien (mayor y mejor). Cf. antes nota 177.

[191] Resulta sugerente comparar esta respuesta con *Summa* 1-2 q.113 a.8 ad 1.

[192] Cf. Aristóteles, *Phys.* 8 c.1 y 2.

15. Si el Maestro alude a la caridad perfecta, que es la del cielo, resulta cierto que es inamisible por las razones antedichas. En cambio, si se entiende de la caridad de la tierra, por perfecta que sea, no resulta verdad que sea inamisible por el modo de su adherencia al sujeto, sino sólo por la virtud de la moción del Espíritu Santo. Y así se llaman confirmados todos los que lo fueron en el estado de viadores.

16. Así como en el conocimiento de cualquier cosa verdadera se conoce la verdad primera, como primer ejemplar en la imagen o en el vestigio; así también en el amor de cualquier bien se ama la bondad suma. Pero tal amor de la bondad suma no es suficiente para la idea de caridad, sino que es necesario que el sumo bien sea amado conforme es objeto de la bienaventuranza.

17. Queda resuelto con la respuesta anterior.

18. Como dice Agustín[193], exponiendo Jn 10,27: *Mis ovejas escuchan mi voz, y no escuchan la voz de los extraños,* hay una voz de Cristo que no escucha ninguno que no sea oveja suya por medio de la predestinación, es a saber, esta voz: *El que persevere hasta el fin, ése se salvará* (Mt 10,22). Y de esta manera entiende que quien no permanece en la palabra de Cristo, no es verdadero discípulo, porque no aprendió de él a perseverar eficazmente. Sin embargo, puede ser temporalmente discípulo en cuanto a un amor transitorio de Dios y del prójimo.

19. Mientras la caridad reina actualmente en el hombre, no es movido por el impulso contrario, sino que el hombre sigue la moción de la caridad. Y por eso el remedio supremo contra el pecado es que el hombre se cambie en su corazón, convirtiéndolo al amor de Dios. Pero cuando el hombre no se mueve de acuerdo con la caridad, alguna vez se introduce el movimiento contrario del pecado.

15. Ad decimumquintum dicendum quod si Magister intelligat de perfecta caritate, quae est caritas patriae, verum est quod inamissibilis est, rationibus supradictis. Si vero intelligatur de caritate viae quantumcumque perfecta, non est verum quod sit inamissibilis ex modo inhaerentiae ipsius ad subiectum, sed ex sola virtute motionis spiritus sancti; et sic dicuntur confirmati quicumque fuerunt confirmati in statu viae.

16. Ad decimumsextum dicendum quod sicut in cognitione cuiuslibet veri cognoscitur prima veritas, sicut primum exemplar in imagine, vel vestigio; ita etiam in amore cuiuslibet boni amatur summa bonitas. Sed talis amor summae bonitatis non sufficit ad rationem caritatis, sed oportet quod diligatur summum bonum prout est beatitudinis obiectum.

17. Et per hoc etiam patet responsio ad decimumseptimum.

18. Ad decimumoctavum dicendum quod sicut Augustinus dicit exponens illud Ioan. X: Oves meae vocem meam audiunt, et vocem alienorum non audiunt, est quaedam vox Christi quam nullus audit nisi sit ovis eius per praedestinationem; haec scilicet vox: Qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit. Et per hunc modum intelligit, quod qui non permanet in sermone Christi, non est vere discipulus, quia perseverare ab eo efficaciter non didicit; potest tamen esse discipulus ad tempus quantum ad temporalem dilectionem Dei et proximi.

19. Ad decimumnonum dicendum quod quamdiu caritas actu dominatur in homine, non movetur motu contrario, sed sequitur homo motum caritatis; et ideo summum remedium contra peccatum est ut homo redeat ad cor suum, convertens illud in Dei dilectionem. Sed quando actu homo secundum caritatem non movetur, ingeritur quandoque motus contrarius peccati.

---

[193] *Tract. 45 in Ioann.* n.13: ML 35,1725; BAC XIV 154 y 156.

20. El corromperse y el generarse o hacerse es propio de aquello que tiene ser, y esto lo es solamente la cosa subsistente en su ser. En cambio, los accidentes y las formas no subsistentes no se llaman entes porque ellos mismos tengan ser, sino porque algo existe para ellos. Y, por este motivo, el hacerse y el corromperse propiamente no corresponde a los accidentes y a las formas, sino a los sujetos. Por ejemplo, cuando un cuerpo se hace blanco, eso es hacerse blancura, como ser blanco un cuerpo equivale a ser blancura. Y la misma razón vale pare la corrupción. Y, por esa razón, lo corruptible y lo incorruptible no se atribuyen de suyo al accidente sino a la sustancia. Por lo cual, nada impide que la caridad terrena y la celestial sean numéricamente una, aunque la caridad terrena sea amisible, mientras que la caridad celestial es inamisible.

21. Como se ha dicho ya (en la solución), la caridad, hablando con propiedad, no se corrompe, sino que el sujeto deja de participar de la caridad. Por lo cual no se dice con propiedad que la caridad se descomponga ya en algo, ya en nada.

22. A causa de la versatilidad del sujeto, como la caridad que sucede al pecado lo destruye, así, cuando el pecado sigue a la caridad, la expulsa, pues los contrarios se excluyen mutuamente.

23. Si un regalo pudiera ser arrebatado por la violencia, parecería que es vencido el donante, a quien pertenece conservar el regalo a quien se lo ha dado. Pero si aquel a quien lo dio, lo elimina voluntariamente, no por eso parece que sea vencido el donante, a quien no pertenece obligar al hombre a la virtud.

24. La mujer, por el matrimonio, pierde la potestad sobre su cuerpo. Pero el alma, por la caridad, no pierde la potestad sobre su libre albedrío; por lo cual el argumento no vale.

20. Ad vicesimum dicendum quod corrumpi et generari vel fieri est proprium eius quod habet esse: et hoc est solum res subsistens in suo esse. Accidentia autem et formae non subsistentes, non dicuntur entia quia ipsae habeant esse, sed quia eis aliquid est. Et ideo fieri et corrumpi non proprie est accidentium et formarum, sed subiectorum; puta, cum corpus aliquod fit album hoc est albedinem fieri, sicut aliquod corpus esse album, hoc est albedinem esse. Et eadem ratio est de corruptione; et ideo corruptibile et incorruptibile non attribuuntur per se accidenti, sed substantiae. Unde nihil prohibet caritatem viae et patriae esse eamdem numero, quamvis caritas viae sit amissibilis, caritas autem patriae sit inamissibilis.

21. Ad vicesimumprimum dicendum quod sicut iam dictum est, caritas, proprie loquendo, non corrumpitur, sed subiectum desinit participare caritatem; unde non proprie dicitur quod caritas corrumpatur, vel in aliquid, vel in nihil.

22. Ad vicesimumsecundum dicendum quod propter vertibilitatem subiecti, sicut caritas superveniens peccato destruit ipsum, ita peccatum superveniens caritati expellit ipsam; contraria enim mutuo se expellunt.

23. Ad vicesimumtertium dicendum quod si donum posset per violentiam auferri, videretur vinci donator, ad quem pertinet conservare donum ei cui dedit; sed si ille cui dedit, voluntarie abiiciat, non propter hoc videtur donator vinci, ad quem non pertinet cogere hominem ad virtutem.

24. Ad vicesimumquartum dicendum quod mulier per matrimonium amittit potestatem sui corporis; sed anima per caritatem non amittit potestatem liberi arbitrii; unde ratio non sequitur.

Artículo 13

¿Se pierde la caridad por un solo acto de pecado mortal?[194]

Argumentos por los que parece que no:

1. Dice Orígenes en *I Periarch.*[195]: *Si alguna vez el tedio se apoderó de alguno de los que se mantuvieron firmes en el estado sumo y perfecto, no pienso que instantáneamente uno se derrumbe y caiga, sino que es necesario que vaya cayendo poco a poco y por partes; de manera que pueda suceder entretanto que, si se hubiera producido una breve caída, y al instante se arrepintiera, no parece que se arruine enteramente.* Pero el que pierde la caridad se arruina enteramente, según aquello del Apóstol en 1 Cor 13,2: *Si no tengo caridad no soy nada.* Luego la caridad no se pierde por un solo pecado mortal, que a veces acontece súbitamente.

2. Dice Bernardo en *De diligendo Deo*[196] que en Pedro, que negó a Cristo, no se extinguió la caridad sino que se adormeció, y sin embargo, cuando negó a Cristo, pecó mortalmente. Luego la caridad no se pierde por un solo acto de pecado mortal[197].

3. Dice el Papa León en el Sermón *IX De passione*[198], dirigiéndose a Pedro: *El Señor vio en ti no una fe vencida, ni un amor torcido, sino una constancia que se perturbó; abundó el llanto donde no flaqueó el amor, y la fuente de la caridad lavó las palabras del miedo.* Luego el amor de caridad no faltó en Pedro por un acto de pecado mortal.

Articulus decimustertius

Decimotertio quaeritur utrum per unum actum peccati mortalis caritas amittatur.

Et videtur quod non. 1. Dicit enim Origenes I Periarch.: Si aliquando satietas cepit aliquem ex his qui in summo perfectoque gradu perstiterunt; non arbitror quod ad subitum quis evacuetur ac decidat; sed paulatim ac per partes eum decidere, necesse est; ita ut fieri possit interdum, ut, si brevis aliquis lapsus acciderit, et cito resipiscat, non penitus ruere videatur. Sed ille qui caritatem amittit, penitus ruit, secundum illud Apostoli, I Cor. XIII: Si caritatem non habeam, nihil sum. Ergo caritas non amittitur per unum peccatum mortale, quod quandoque subito fit.

2. Praeterea, Bernardus dicit in lib. De diligendo Deo, quod in Petro, qui negavit Christum, non fuit caritas extincta, sed sopita, et tamen, quando Christum negavit, peccavit mortaliter. Ergo caritas non amittitur per unum actum peccati mortalis.

3. Praeterea, Leo Papa dicit in sermone IX De passione, alloquens Petrum: Vidit in te Dominus non fidem victam, non dilectionem aversam, sed constantiam fuisse turbatam: abundavit fletus, ubi non defecit affectus, et fons caritatis lavit verba formidinis. Ergo dilectio caritatis non desiit in Petro propter actum peccati mortalis.

---

[194] Lugares paralelos: *Summa* 2-2 q.24 a.12; *In Sent.* 3 d.31 q.1 a.1.

[195] C.3: MG 11,155.

[196] Esta idea no procede de S. Bernardo sino de Guillermo Abad de San Teodorico, *De nat. et dign. amoris* c.6: ML 184,390.

[197] Los dos primeros argumentos, y el cuarto y el quinto, se corresponden con los cuatro primeros argumentos del artículo 6, llegando incluso a citar los mismos textos de Orígenes, San Bernardo y Aristóteles. Las respuestas también son fundamentalmente las mismas. Más aún, la argumentación de la solución es también similar a la del artículo 6.

[198] *Sermones* serm.60 (*De passione Domini*) c.4: ML 54,345.

4. La caridad es más fuerte que la virtud adquirida. Pero la virtud adquirida no es destruida por un solo acto de pecado, como tampoco es causada, pues dice el Filósofo en *II Ethic.* [199] que por los mismos motivos es causada y destruida la virtud. Luego mucho menos se pierde la caridad por el solo acto de un pecado mortal.

5. El contrario no es expulsado más que por su contrario. Y el hábito de la caridad no es opuesto al acto del pecado [200]. Pero el hábito no es causado por un solo acto. Luego la caridad no se pierde por un solo acto de pecado.

6. Así como se porta la fe respecto a las muchas cosas que deben creerse, así se comporta la caridad con relación a las muchas cosas que deben amarse por caridad. Pero el que no cree en un solo artículo, no por eso pierde la fe en los demás artículos. Luego el que peca contra una sola cosa de las que deben amarse por caridad, no por eso pierde la caridad acerca de las demás cosas que deben ser amadas. Y así, la caridad no se pierde por un solo pecado mortal.

EN CONTRA está lo que se dice en 1 Jn 3,17: *Si alguno que posee bienes de la tierra, ve a su hermano padecer necesidad y le cierra su corazón, ¿cómo puede permanecer en él el amor de Dios?* Y de esta manera parece que uno pierde la caridad por un pecado de omisión. Pero el pecado de transgresión no es menor que el pecado de omisión. Luego la caridad es suprimida por cualquier pecado mortal.

SOLUCIÓN. Hay que decir: Sin duda de ninguna clase el hábito de la caridad es abolido por cualquier acto de pecado mortal; pues no se llama pecado mortal si no es porque, a causa del mismo, el hombre muere espiritualmente, cosa que no puede suceder estando presente la caridad,

4. Praeterea, caritas est fortior quam virtus acquisita. Sed virtus acquisita, non corrumpitur per unum actum peccati, sicut nec generatur; dicit enim Philosophus, II Ethic., quod ex eisdem generatur virtus et corrumpitur. Ergo multo minus caritas amittitur per actum unius peccati mortalis.

5. Praeterea, contrarium non expellitur nisi per suum contrarium. Habitus autem caritatis non opponitur actui peccati. Sed habitus non generatur per unum actum. Ergo caritas non amittitur per unum actum peccati.

6. Praeterea, sicut fides se habet ad multa credenda, ita caritas ad multa diligenda ex caritate. Sed qui credit contra unum articulum non propter hoc amittit fidem de aliis articulis. Ergo qui peccat contra unum diligibile ex caritate, non propter hoc amittit caritatem circa alia diligibilia; et sic caritas non amittitur per unum peccatum mortale.

SED CONTRA, est quod dicitur I Ioan. III: Qui habuerit substantiam huius mundi, et viderit fratrem suum necessitatem habentem, et clauserit viscera sua ab eo: quomodo caritas Dei manet in eo? Et sic videtur quod per peccatum omissionis aliquis caritatem amittat. Sed peccatum transgressionis non est minus quam peccatum omissionis. Ergo per quodcumque peccatum caritas tollitur.

RESPONDEO. Dicendum quod absque omni dubio per quemlibet actum peccati mortalis habitus caritatis subtrahitur; non enim dicitur peccatum mortale, nisi quia per ipsum homo

---

[199] Cf. ARISTÓTELES, *Ethic.* 2 c.1.2.4 (BK 1103b1; 1104a2; 1106a4).

[200] El hábito se opone al hábito. Y un acto contrario no cambia necesariamente el hábito. De ahí que, en principio, el hábito de la caridad se opone al hábito del pecado.

que es la vida del alma. De manera semejante, también por el pecado mortal el hombre se hace digno de la muerte eterna, según Rom 6,23: *El salario del pecado es la muerte.* Por tanto, todo el que tiene la caridad, tiene el mérito de la vida eterna, porque el Señor promete a quien le ama la manifestación de sí mismo, en lo cual consiste la vida eterna. Por lo que es necesario afirmar que el hombre pierde la caridad por cualquier acto de pecado mortal. Es manifiesto que en cualquier acto de pecado mortal se produce la aversión del bien inconmutable, al que une la caridad; a lo cual se opone el acto del pecado mortal.

Pero, como el acto no es directamente contrario al hábito sino al acto, a alguno pudiera parecerle que por causa de un acto de pecado mortal se impediría algún acto opuesto de caridad, de modo que, sin embargo, no se destruiría el hábito, como sucede con los hábitos adquiridos, pues uno no pierde el hábito de la virtud gratuita si actúa contra la virtud gratuita.

Mas con los hábitos de la caridad sucede de otro modo. El hábito de la caridad no tiene la causa en el sujeto, sino que depende totalmente de una causa extrínseca, pues la caridad es infundida en nuestros corazones por el Espíritu Santo que se nos ha dado, como se dice en Rom 5,5. Dios no infunde la caridad en el alma de modo que sea causa sólo en cuanto al producirse, y no en cuanto a la conservación de la misma, como el albañil es causa del edificio solamente en cuanto a construirlo, por lo que, desaparecido él, la casa continúa todavía en pie. Dios, en cambio, es causa de la caridad y de la gracia en el alma lo mismo en cuanto a causarla que en cuanto a conservarla, como el sol es causa de la luz en la atmósfera. Y por eso, así como la luz cesaría inmediatamente en la atmósfera si se interpusiese un obstáculo, así también cesa el hábito de la caridad en el alma cuando ésta se aparta de Dios por el pecado. Y esto es lo que enseña Agustín en el libro *VIII Super Gen. ad litteram*[201]: *Dios*

spiritualiter moritur, quod esse non potest praesente caritate, quae est animae vita. Similiter etiam per peccatum mortale fit homo dignus morte aeterna, secundum illud Rom. cap. VI: Stipendia peccati mors. Quicumque autem habet caritatem, habet meritum vitae aeternae: Dominus enim dilectori suo promittit manifestationem sui ipsius, in quo vita aeterna consistit. Unde necesse est dicere, quod per quemlibet actum peccati mortalis homo caritatem amittit. Manifestum est enim quod in quolibet actu peccati mortalis fit aversio ab incommutabili bono, cui caritas unit; cui actus peccati mortalis opponitur. Sed quia actus non directe contrariatur habitui, sed actui, posset alicui videri quod per actum peccati mortalis impediretur quidam oppositus caritatis actus, ita tamen quod non tolleretur habitus, sicut contingit in habitibus acquisitis; non enim aliquis amittit habitum virtutis gratuitae, si contra virtutem gratuitam agat.

Sed de habitibus caritatis est aliter. Habitus enim caritatis non habet causam in subiecto, sed totaliter dependet a causa extrinseca: caritas enim infunditur in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis, ut dicitur ad Rom. V. Non autem sic Deus causat caritatem in anima, ut sit causa eius solum quantum ad fieri, et non quantum ad conservationem ipsius, sicut aedificator est causa domus solum quantum ad fieri, unde eo subtracto adhuc remanet domus; sed Deus est causa caritatis et gratiae in anima, et quantum ad fieri, et quantum ad conservationem, sicut sol est causa luminis in aere. Et ideo, sicut statim cessaret lumen in aere, si interponeretur aliquod obstaculum; ita statim cessat habitus caritatis in anima, quando anima se avertit a Deo per peccatum. Et hoc est quod Augustinus dicit VIII Super Gen. ad litteram: Non ita Deus

[201] C.12: ML 34,383; BAC XV 977.

no hace al hombre justo, esto es, justificándole, de modo que si (el hombre) se aleja, permanezca en el ausente lo que (él) hizo, sino más bien, así como la atmósfera, cuando está presente la luz, no ha sido hecha trasparente sino que se hace, así el hombre, mientras Dios está presente en él, es iluminado, pero cuando se ausenta, al instante se cubre de tinieblas.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. Las palabras de Orígenes pueden entenderse de modo que el hombre que se encuentra en estado perfecto, no avanza repentinamente hacia el acto del pecado mortal, sino mediante una negligencia anterior. Pero, como él añade: *Si ocurriese un breve lapso,* etc., parece mejor decir lo que él mismo entiende: que aquel que se hunde de raíz y cae, cae de modo que peca por malicia, cosa que no se produce al instante desde el principio; porque también, como dice el Filósofo en *I Ethic.*[202], no es fácil para el justo realizar una obra injusta al instante, como hace el injusto, a saber, por elección. Por consiguiente, pierde la caridad por un solo acto de pecado mortal, pero todavía se conservan algunas reliquias de la perfección precedente, mientras no pierda la caridad por malicia.

2. La caridad se pierde *de dos modos: Uno,* directamente; *otro,* indirectamente. *Directamente,* por el desprecio actual de Dios, como sucede con aquellos que dicen a Dios, en Job 21,14: *¡Lejos de nosotros; no queremos conocer tus caminos! Indirectamente,* como el que sin pensar en Dios, por un acto pasional de temor o de concupiscencia, consiente en algo que va contra un mandamiento de Dios, y así, en consecuencia, pierde la caridad.

Luego Bernardo intenta decir que la caridad no se extinguió en Pedro del primer modo, sino que la perdió del modo segundo, y a esto lo llama adormecimiento. Y, de manera semejante, deben entenderse las palabras del Papa León; cosa manifiesta por lo que pone a continuación:

operatur hominem iustum, id est iustificando eum, ut si abscesserit, maneat in absente quod fecit; sed potius, sicut aer praesente lumine non factus est lucidus, sed fit; sic homo Deo sibi praesente illuminatur, absente autem continuo obtenebratur.

1. Ad primum ergo dicendum quod verbum illud Origenis sic posset intelligi, quod homo qui est in statu perfecto, non subito procedit in actum peccati mortalis, sed per aliquam negligentiam praecedentem. Sed quia ipse subdit: Si aliquis brevis lapsus acciderit etc., videtur melius dicendum quod ipse intelligit, eum penitus evacuare et decidere, qui sic decidit, ut ex malitia peccet, quod non statim a principio contingit; quia etiam, ut philosophus dicit in I Ethic., non est facile iusto ut opus iniustum operetur statim, sicut iniustus facit, scilicet ex electione. Amittit ergo caritatem per unum actum peccati mortalis, sed adhuc aliquae reliquiae de praecedenti perfectione remanent, dum non habet ex malitia quod caritatem amittat.

2. Ad secundum dicendum quod caritas amittitur dupliciter; uno modo directe, alio modo indirecte. Directe quidem per actualem Dei contemptum, sicut accidit in illis qui dicunt Deo: Recede a nobis; scientiam viarum tuarum nolumus, sicut dicitur Iob XII. Alio modo indirecte; sicut non cogitans de Deo, propter aliquam passionem timoris vel concupiscentiae consentit in aliquid quod est contra Dei praeceptum, et sic per consequens caritatem amittit. Intendit ergo Bernardus dicere, quod caritas non fuit extincta in Petro per modum primum, sed amisit eam per modum secundum, et hoc nominat soporem. Et similiter sunt intelligenda verba Leonis Papae: quod patet ex hoc quod subiungit: Non tar-

[202] Cf. ARISTÓTELES, *Ethic.* 1 c.6 (BK 1096a11) y 9 (BK 1099b9).

No se retrasó el remedio de la purificación, donde no hubo juicio de la voluntad. Pues la negación de Pedro fue arrancada más por el miedo que porque él negase en virtud del juicio de una voluntad deliberada.

3. Queda resuelto en la respuesta anterior.

4. La virtud adquirida tiene su causa en el sujeto y no totalmente en el exterior, como la caridad. Y por tanto, la razón no es semejante.

5. En los contrarios puede ser expulsado uno de ellos sin que sobrevenga el otro. Pero el hábito de la virtud y el del vicio son contrarios mediatos; por lo cual dice el Filósofo en *Predicamentos*[203] que entre el bien y el mal hay un medio. Por lo cual no es necesario que el hombre pierda el hábito de una virtud sólo cuando se produce en él un hábito del vicio contrario.

6. El hábito, de suyo, mira más la razón formal del objeto que, materialmente, el propio objeto. Y, por eso, si desaparece la razón formal del objeto, no persiste la especie del hábito.

Pero la razón formal del objeto en la fe es la verdad primera, manifestada por la doctrina de la Iglesia, así como la razón formal de la ciencia es el medio de la demostración. Y, por eso, así como uno que retiene de memoria las conclusiones geométricas no tiene la ciencia de la geometría, a no ser que asienta a las mismas por causa de los medios de la geometría, tendrá tales conclusiones como opinables. Así también el que retiene las cosas que son de fe, y no asiente a las mismas por causa de la autoridad de la doctrina católica, no tiene el hábito de la fe. En cambio, el que asiente a una verdad por causa de la doctrina católica, asiente a todas las verdades que tiene la doctrina católica. De otra manera daría más crédito a sí mismo que a la doctrina de la Iglesia. Por lo cual resulta manifiesto que el que repudia por pertinacia un artículo, no conserve la fe en los demás artículos. Hablo de la fe que es hábito infuso, porque será necesario que retenga las cosas que son de fe, como opinables.

datum est remedium ablutionis, ubi non fuit iudicium voluntatis; magis enim negatio Petri fuit extorta ex terrore, quam ipse negaverit ex iudicio deliberatae voluntatis.

3. Unde patet solutio ad tertium.

4. Ad quartum dicendum quod virtus acquisita habet causam in subiecto, et non totaliter ab extrinseco, sicut caritas; et ideo non est similis ratio.

5. Ad quintum dicendum quod in contrariis potest expelli unum contrarium, sine hoc quod alterum adveniat. Habitus autem virtutis et vitii sunt contraria mediata; unde Philosophus dicit in Praedicamentis, quod inter bonum et malum est medium; unde non oportet quod solum tunc amittat homo habitum unius virtutis, quando generatur in eo habitus contrarii vitii.

6. Ad sextum dicendum quod habitus respicit, per se, formalem rationem obiecti magis quam ipsum obiectum materialiter; et ideo, si formalis ratio obiecti tollatur, species habitus non manet. Formalis autem ratio obiecti in fide est veritas prima, per doctrinam Ecclesiae manifestata, sicut formalis ratio scientiae est medium demonstrationis: et ideo, sicut aliquis memorialiter tenens conclusiones geometricas, non habet geometriae scientiam, si non propter media geometriae eis assentiatur, sed habebit conclusiones illas tamquam opinatas: ita, qui tenet ea quae sunt fidei, et non assentit eis propter auctoritatem catholicae doctrinae, non habet habitum fidei. Qui autem propter doctrinam catholicam alicui assentit, omnibus assentit quae doctrina catholica habet: alioquin magis credit sibi quam Ecclesiae doctrinae. Ex quo patet, quod qui deficit in uno articulo pertinaciter, non habet fidem de aliis articulis: illam dico fidem quae est habitus infusus; sed oportet quod teneat ea quae sunt fidei, quasi opinata.

[203] *Postpraed.* De oppositis (Bk 12a18).

TRATADO CONTRA LOS ERRORES DE LOS GRIEGOS

Compuesto a petición del Papa Urbano

INTRODUCCIÓN, TRADUCCIÓN Y NOTAS DE

ALBERTO ESCALLADA TIJERO

INTRODUCCIÓN

Como resultado de diversas vicisitudes históricas, santo Tomás se encuentra en la coyuntura de responder a la demanda del papa Urbano IV, con su opinión sobre un escrito que éste le había enviado. Ésta es en muy apretado resumen la trama subyacente al opúsculo *Contra errores Graecorum*[1], que contiene la respuesta solicitada.

Nos referiremos aquí fundamentalmente a cuanto rodea al texto propiamente dicho del Opúsculo, dejando y presuponiendo su lectura como tarea del lector.

1. Situación histórica

Comencemos señalando algo obvio, por estar implícito en el título del opúsculo de santo Tomás: El asunto que tratamos se mueve en el ámbito de la relación entre la Iglesia de Roma y la Iglesia Ortodoxa.

A lo largo del siglo XIII hay toda una serie de intentos de unión entre latinos y griegos: Entre Inocencio III y Teodoro Láscaris (1205-1214), Gregorio IX y Juan Vatatsés (1232-1234), Inocencio IV y Juan Vatatsés (1249-1253), Alejandro IV y Teodoro II Láscaris (1256), Urbano IV y Miguel VIII Paleólogo (1262-1264), Clemente IV y Miguel VIII Paleólogo (1266-1267). En el Concilio de Lyon II (1274) se llegó efectivamente a una unión, pero no duró hasta más allá de la presión que la había provocado. El sucesor de Miguel Paleólogo, Andrónico II, a la muerte de Miguel (1282) revocó la unión, y ya no se hizo nada en este sentido hasta el Concilio de Florencia (1439-1442)[2].

A grandes rasgos, los elementales trazos que nos interesa tener en cuenta son los siguientes. Las dolorosas incidencias de las cruzadas, y en particular la lamentable toma de Constantinopla en 1204, habían puesto al rojo vivo la división entre Roma y Constantinopla, entre Occidente y Oriente. Al comienzo del siglo XIII el mediodía de Italia, probablemente la zona más conflictiva, era todavía un conjunto de grupos étnicos, lingüísticos y religiosos que constituía una verdadera región fronteriza. Cada

---

[1] Pueden verse diversos modos de titularlo los varios manuscritos y primeros historiadores de la Orden de Predicadores en antiguos elencos de las obras de santo Tomás en *Sti. Thomae de Aquino Opera Omnia*, ed. Leon., t. 40 A (Roma 1967) 5. O. H Pesch, al clasificar las obras de Tomás en el contexto de su trabajo teológico, sitúe el *Contra errores* entre los «Trabajos por encargo: informes», y lo considera «el informe más importante salido de la pluma de Tomás»: *Tomás de Aquino. Límite y grandeza de una teología medieval* (Barcelona 1992) 118.

[2] Cf. H. JEDIN (dir.), *Manual de Historia de la Iglesia,* IV (Barcelona 1973) 753-765; M. VILLER, «La question de l'union des Églises entre Grecs et Latins depuis le concile de Lyon jusqu'à celui de Florence, 1274-1438», en *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 16 (1921) 266-305, 515-532; 17 (1922) 20-60; R. BEAUPÈRE, «Le deuxième Concile général de Lyon. Septième centenaire: 1274-1974», en *Istina* 20 (1975) 291-297; W. BRANDMÜLLER, «Das 2. Konzil von Lyon des Jahres 1274. Voraussetzungen und Folgen», en J. RATZINGER (Hrsg.) *Aktualität der Scholastik* (Regensburg 1975) 93-105.

vez se le había hecho más problemática la gestión del pluralismo a una Iglesia latina que caminaba en dirección a crecientes uniformidad y centralismo. La tolerancia respecto a los italo-griegos se limitaba a lo esencial, con lo que este grupo distaba enormemente, tanto de su propio pasado como de los otros griegos, que permanecían fuertemente adheridos a su ideal de libertad[3]. Para la mentalidad occidental, el griego era, por antonomasia, «cismático», creaba constantemente problemas por su carácter insumiso y reivindicativo de la pluralidad de centros de decisión y de colegialidad dentro de la Iglesia. Además no estaba exento de «errores», que los teólogos latinos venían combatiendo desde el final de la época carolingia[4], si bien no serían tenidos como herejías hasta el siglo XIV. Se le imponía también la renuncia al cuidado por sus tradiciones teológicas y litúrgicas. Y se le exigía anular todo tipo de contacto con la Iglesia y el imperio bizantinos. Sumisión, obediencia y aislamiento eran las condiciones requeridas e impuestas a la comunidad italo-griega en territorio eclesiástico latino.

Unos años después, sin embargo, las cosas en el terreno político cambian y las circunstancias propician otras actitudes[5]. La conquista de Constantinopla en 1261 por el emperador Miguel VIII Paleólogo provoca la caída del breve imperio latino de Oriente (1204-1261), resultado de la cuarta cruzada que culmina la ruptura entre Roma y la Nueva Roma. El *basileus*, sintiéndose, sin embargo, amenazado tanto por los musulmanes como por las intrigas del emperador latino que maquinaba su revancha por medio de una cruzada anti-griega, pretendía la unión con la Iglesia romana, seguro como estaba de que esa alianza con el Papa sería el único camino para disipar el peligro que representaban tantos potenciales atacantes. Jacobo Pantaleón de Court-Palais[6], Patriarca de Jerusalén, Papa reinante a la sazón con el nombre de Urbano IV, prestaba cuidadosa atención a las posibilidades de unión que se ofrecían[7]. En agosto de 1261, el

---

[3] Cf. M. DAMIATA, «Olivi inquieto: la cristianità dilacerata da Catari, Ortodossi e Saraceni», en *Studi Francescani* 88 (1991) 17-18; E. FRANCES, «La féodalité et les villes byzantines au XIIIe et au XIVe siècles», en *Byzantinoslavica* 16 (1955) 76-96; D. WALEY, *The Papal States in the Thirteenth Century* (London 1961).

[4] P. ej., RATRAMNO DI CORBIE, *Contra opposita graecorum*: ML 121,721-739.

[5] Para entrar en la trama histórica, ver, por ejemplo HEFELE-LECLRECQ, *Histoire des Conciles* VI/1 (París 1914) 153-170; D. J. GEANAKOPLOS, «Michael VIII Palaeologus and the Union of Lyon», en *Harvard Theological Review* 46 (1953) 79-89; ÍD., *Emperor Michael Palaeologus and West. A Study in Byzantine-Latine Relations* (Cambridge-Mass. 1959); F. STEGMÜLLER, «Bonacursius contra Graecos. Ein Beitrag zur Kontroverstheologie des XIII. Jahrhunderts», en *Vitae et Veritati. Festgabe für Karl Adam* (zum achtzigsten Geburtstag) (Düsseldorf 1956) 57-82; J. GILL, «The Church Union of the Council of Lyon (1274) portrayed in Greek Documents», en *Orientalia Christiana Periodica* 40 (1974) 5-45; C. CAPIZZI, «Frà Bonagrazia di San Giovanni in Persiceto e il Concilio unionistico di Lione (1274): Appunti bio-bibliografici», en *Archivum Historiae Pontificiae* 13 (1975) 141-206; ÍD, «Il II concilio di Lione e l'Unione del 1274: Saggio bibliografico», en *Orientalia Christiana Periodica* 51 (1985) 87-122.

[6] Nacido en Troyes (Francia) hacia 1195; canónigo arcediano en Lieja, donde conoce a la gran impulsora de la devoción eucarística, santa Juliana de Monte Cornillon; obispo de Verdún (1253) y patriarca de Jerusalén (1255). Elegido papa (1261), encarga el Oficio Divino del Corpus Christi a Tomás (1264), e introduce en la liturgia dicha Solemnidad.

[7] Acerca de los repetidos intentos del papa Urbano, ver M. JUGIE, *Le schisme byzantin* (París 1941) 247. Ver también artículo de L. Erriquenz citado en la nota siguiente; J. RICHARD, *Orient et Occident au Moyen Age: contacts et relations (XIIe-XVe s.)* (Londres 1976); ÍD., *Les relations entre l'Orient et l'Occident au Moyen Age. Études et documents* (Londres 1977).

emperador Paleólogo escribe a Urbano pidiéndole que envíe legados a Constantinopla para tratar sobre la unión. Se iniciaron negociaciones que culminarían en el Concilio de Lyon, de 1274, pero hasta el Concilio de Florencia, en 1439, no se consiguió una unión parcial. Por esto es por lo que, sin desdeñar la acción política, Urbano impulsaba a la par, en contra del emperador Miguel, algunos trabajos doctrinales.

De este modo es como requiere de fray Tomás de Aquino, entonces en Italia, una doble tarea: una crítica teológica de una compilación antigriega de textos, recientemente llegada de Oriente, y un comentario del Evangelio en el que entrarían, junto a autoridades latinas, testimonios de escritores orientales. Santo Tomás no pudo acabar antes de la muerte del Papa, en octubre de 1264, la segunda de estas obras que debía ser la *Catena aurea*, pero la primera fue inmediatamente publicada (1263).

2. El intermediario y su Libelo

El intermediario entre Oriente y Occidente será Nicolás de Durazzo, griego de origen y de cultura, pero latino por su educación, clérigo de la Cámara Apostólica y poco después obispo de Crotona[8], en Calabria, y que ya había intervenido en contactos entre Roma y Constantinopla. Efectivamente, para Teodoro II Láscaris, emperador bizantino entre 1254 y 1258, había compuesto un *Libellus de processione Spiritus Sancti et de fide trinitatis contra errores Graecorum*, una exposición de las tesis latinas sobre los temas en discusión con los griegos, proponiéndose mostrar en él que los Padres orientales habían enseñado la doctrina latina del *filioque*.

Este Libelo, descubierto por Uccelli en 1869, fue escrito originalmente en griego y dirigido al emperador; era en realidad una amalgama de textos griegos atribuidos a Atanasio, Basilio, Gregorio Nacianceno, Gregorio de Nisa, Juan Crisóstomo y Cirilo. En 1264, ahora como nuncio apostólico de Urbano IV, y con el encargo de negociar con Miguel Paleólogo, rehace la exposición citada, para el emperador, y la traduce al latín para el papa Urbano, al que es enviada una copia hacia 1262 para someterlo a su consideración[9]. Será el *Libellus de fide Trinitatis* o Libelo que el Papa hará llegar a santo Tomás para ser examinado.

---

[8] Una nota histórica actualizada sobre la diócesis informa: «Permane così forte il ruolo che le Chiese di Calabria hanno sempre svolto: essere terra di ponte, di collegamento tra la Chiesa greca e la Chiesa latina. Il vescovo Giovanni è autorizzato da papa Onorio III il 9 aprile 1217 a celebrare "in utraque lingua" e Nicola di Durazzo è scelto nel 1264 per una missione particolare presso l'imperatore di Costantinopoli, proprio per la sua profonda conoscenza della lingua greca e latina» (también, por lo que da a entender G. Pachimeres, de ambos ritos: *De Michaele Paleologo*, V, 8: MG 143,812). Instituido obispo de Crotona el 2-9-1254: C. EUBEL, *Hierarchia catholica Medii aevi* I (Münster ²1913) 213. Ver artículo de Loenertz de nota 16, «Autour.:.», p.369; L. ERRIQUENZ, «I legati pontifici in Oriente dal 1261 al 1334», en *Apollinaris* 38 (1965) 307-347, para Nicola, p.324-426.

[9] Debía estar en circulación, sin embargo, ya hacia 1256, pues Tomás ya lo conocía cuando escribe su *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* (Contra los detractores de la vida religiosa). Efectivamente, un pasaje del Pseudo-Cirilo de ese opúsculo (ver *Opúsculos y cuestiones selectas*, IV [BAC, 2007]: «Contra los detractores de la vida religiosa», cap.4 §7, p.434 y nota 121) sólo podía provenir del *Libellus* n.98. Cf. A. DONDAINE, «Nicolas de Crotone et les sources du *Contre errore graecorum* de s. Thomas», en *Divus Thomas* (Fr.) 29 (1950) 313-340.

Para Miguel, Nicolás de Crotona, contando con el antecedente de su amistad con Teodoro II Láscaris, con el aprecio que sabía que gozaba el nuncio a los ojos del Papa [10], y con la prisa que él mismo quería imprimir a la unión no dejando pasar la ocasión de un acuerdo con Urbano, el intermediario no presentaba ningún reparo.

Pero el Libelo es, realmente, un conjunto de textos recogidos y usados sin método crítico alguno. Se hace patente enseguida que se trata de una obra de circunstancias. La mayor parte son falsificaciones, invenciones y atribuciones falsas. De sus doscientas cinco citas, sólo cinco eran anteriormente conocidas por los teólogos latinos del siglo XIII. No se puede entender que se le atribuyese valor alguno en orden a la unión de las Iglesias. Las falsificaciones podían haber sido detectadas sin dificultad por cualquier teólogo griego como lo fueron después por los latinos. Aunque trataba los puntos habituales objeto de controversia, a saber, el *filioque* [11], el primado del Papa, los ácimos y el purgatorio, sin embargo la extensión es muy desigual (el primero ocupará cinco sextas partes de la obra, y los otros tres aparecen a modo de apéndices).

3. El *Contra errores graecorum*

Se trataba, pues, de examinar el denominado Libelo que acabamos de describir, *Libellus de fide Trinitatis*, extracto de una obra más amplia —hemos dicho— de la que se tenía en ésta el núcleo central: un conjunto de textos patrísticos y conciliares sobre problemas dogmáticos y rituales controvertidos entre griegos y latinos. Esa compilación parece haber pesado entonces en las negociaciones. Santo Tomás fue encargado de poner en claro sus términos. En un prólogo magnífico, sobre el que volveremos más adelante, Tomás explica el papel de un buen traductor, que es aquel que tiene el pensamiento puesto constantemente en lo que el autor se propone, y no en trasladar uno a uno los vocablos del texto. Además, presenta ciertas reglas de interpretación de gran importancia, como veremos, notables no sólo por su absoluta honradez intelectual sino también por el profundo sentido histórico del desarrollo de los dogmas, así como por un libérrimo criterio de relativización de las fórmulas y de los vocabularios al hacer la versión de una a otra lengua (griego a latín o viceversa).

---

[10] Júzguese por lo que dice Urbano acerca de Nicolás, escribiendo al emperador: «predictus Nicolaus Crotonensis episcopus, qui tanquam fructifera fuerat de viventi et florido patriae tuae viridiario tuaeque gentis origine ad ortum memoratae Romanae matris ecclesiae transpalantatus, vir erat diligens Dei cultor, discretus et verus praedicator fidei...»: A. L. TAUTU, *Acta Urbani IV, Clementis IV, Gregorii X (1261-1276)* (Roma 1953) 32.

[11] Lo mejor que hemos encontrado, hasta el presente, sobre la teología del Espíritu Santo es *Je crois dans l'Esprit Saint,* de Y. CONGAR (París 1995). Un convertido a la ortodoxia (el obispo de Diokleia, Kallistos Ware, que citamos también en las notas 37 y 50) dice a propósito de este libro y de su autor: «j'apprécie particulièrement... *Je crois en l'Esprit-Saint.* Toute nouvelle discussion sur le *Filioque* se devra de le prendre pour base. Si nous autres orthodoxes voulons nous comprendre nous-mêmes, il nous faut lire Congar. Par sa générosité, mais aussi par sa perspicacité critique, il fut un véritable ami de l'orthodoxie», en GABRIEL FLYNN (dir.), *Yves Congar, théologien de l'Église* (París 2007) 34. Ver también, E. T. GROPPE, *Yves Congar's Theology of the Holy Spirit* (Oxford-Nueva York 2004).

Este *Contra errores graecorum* forma parte de una amplia serie de escritos del género, multiplicados a lo largo del siglo XIII, tanto debido a la frecuencia de relaciones y viajes entre Roma y Constantinopla, como a la preocupación evangélica de los nuevos apóstoles, sensibles a la unidad fraterna de los cristianos. A pesar del título que se le da corrientemente en los Catálogos y manuscritos de santo Tomás, no es, ni mucho menos, una obra polémica, sino más bien un titánico esfuerzo de comprensión y de acercamiento entre las tesis latinas y las griegas.

Santo Tomás responde como teólogo, sin sospechar que podía plantearse cuestión alguna acerca de la autenticidad de las *auctoritates*[12] reunidas en el Libelo. Trabajó sobre él con total buena fe, impresionado por tan respetables nombres como Atanasio, Basilio, Cirilo, etc.; pero pronto parece que le surgieron dudas sobre el valor de esos textos, pues no cita ninguno en las cuestiones sobre la Trinidad, de la *Summa* (escritas en 1267).

4. ¿Un mentís contra el rigor documental de santo Tomás?

Aunque de santo Tomás se ha escrito: «El atractivo perenne de la teología de santo Tomás es su método y el enfoque de los problemas teológicos. Por una parte, apertura universal a la tradición cristiana; ésta es la razón por la que Tomás quería consultar directamente los textos y documentos auténticos de toda la tradición patrística [...] tanto latina como griega. En muchas partes de su teología logró una síntesis entre ambas tradiciones. Por otra parte, estaba a la escucha de todo lo que el "mundo", los filósofos, podían decir sobre el hombre y la condición humana. Siempre ávido de conocer los grandes filósofos griegos, árabes, judíos, medievales, etc.»[13], no podemos por menos de vernos obligados a poner sordina a este elogio, mirado desde el caso que nos ocupa. Es éste, sin duda, el punto más delicado que se plantea acerca de *Contra errores*, y, de rechazo, acerca de santo Tomás. Él no descubrió las falsificaciones. No sabía griego, por lo que no conocía las fuentes griegas; y los teólogos latinos del siglo XIII, como ya hemos dicho, sólo conocían una mínima parte de los lugares citados. Así pues, informó teológicamente sobre el texto que Urbano IV le presentó. El *Libellus* pronto cayó en el olvido, en cambio el *Contra errores*, sin consideración a las circunstancias que lo originaron ni a su limitado objetivo argumentativo, estuvo siempre a mano hasta el Concilio Vaticano I, como arsenal de argumentos contra la crítica oriental a la teología occidental y a favor de las pretensiones de la Iglesia latina.

Contra errores Graecorum lo termina Tomás antes que el libro 4, capítulo 69, de la *Summa contra gentiles*, puesto que en este lugar resume los argumentos adelantados en el Opúsculo (II, 39) acerca de la consagración del pan. Lo que significa que santo Tomás trabajó simultánea-

---

[12] Utilizaremos siempre, en adelante, la equivalencia *auctoritas* = texto. Cf. M.-D. CHENU, «"Authentica" et "Magistralia". Deux lieux théologiques aux XII-XIII siècles», en *Divus Thomas* (Pi) 25 (1925) 257-285; ID., *Introduction à l'Étude de saint Thomas d'Aquin* (Montreal-París 1950) 109ss.

[13] E. SCHILLEBEECKX, Declaración transcrita en *Famiglia Cristiana*, n.9 (3 mar. 1974) 56.

mente en estas dos obras y en la *Catena aurea* sobre san Mateo. Tomás no cuestionó la autenticidad de los textos; pero bien pronto se hizo patente su incomodidad «dentro» del Libelo. Y, en todo caso, se atuvo al encargo que se le encomendaba, limitándose a reproducir los textos aportados. De hecho, se ciñó a la crítica de algunos de los textos bíblicos citados por Nicolás para demostrar que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo.

Como cabía esperar, hubo de ser abordada la cuestión de la actitud adoptada y de la valoración hecha por Tomás respecto a los datos positivos, en Teología, como resultado del tratamiento acrítico que hace del Libelo. Algunos teólogos que se dieron cuenta de las falsificaciones, cargaron sobre Tomás la culpa de las mismas, hasta el descubrimiento de Uccelli en un manuscrito de la biblioteca vaticana. No faltaron quienes supusieron al Aquinate inmerso únicamente en «especulaciones metafísicas» [sic], y un tanto incapacitado para la historia[14]. Lo contradice categóricamente y a priori, ante todo, el papel principal y casi exclusivo que para Tomás tiene en Teología el argumento de autoridad. Para él, cualquier otro procedimiento en Teología se subordina a éste[15]. La Escritura y los Padres de la Iglesia serán para Tomás las fuentes propias del quehacer teológico. Pero refiriéndonos ahora más concretamente al Libelo, el inicio de su Prólogo no es precisamente el modo de expresarse de quien se hace plenamente garante de la autenticidad de esta obra. El texto que examina lo recibe del Papa tal como está, ya traducido al latín, lo que no es razón desdeñable para suponerlo auténtico. Además, por aquel tiempo eran numerosos los misioneros latinos que vivían entre los griegos[16]. La autenticidad, por tanto, era, al menos, muy verosímil. Por otra parte, Tomás no asume, respecto al texto, el quehacer de verificar su autenticidad, sino sólo, como dirá, el de aclarar las ambigüedades que pudiera contener. Para ello divide el tratado en dos partes: en la primera de las cuales manifiesta las dudas que suscitan los pasajes cuestionables, y en la segunda hace ver cómo es defendida y enseñada en ellos la verdad católica. En varias ocasiones repetirá Tomás que no pretende más que presentar esos textos, y terminará insistiendo en que tal tarea la ha hecho suya por orden del Papa. Varias veces hace notar la impropiedad de las expresiones que analiza, atribuyéndolas al traductor, al que al terminar amonesta por sus *indecentes expositiones*[17]. Es decir, queda patente de

---

[14] Ver algunos de esos acusadores, citados por A. GARDEIL, «La réforme de la théologie catholique», en *Revue thomiste* 11 (1903) 197-215. ÍD., «La documentation de saint Thomas»: ibíd. 13 (1905) 194-197. Conviene tener en cuenta que este tipo de falsificaciones medievales no pueden valorarse con nuestros criterior. Ver, sobre esto, H. FUHRMANN, *Einladung ins Mittelalter* (München 1987) 195-221.

[15] Ya en el a.8 de la *Summa* 1 q.1, pero también en muchos otros pasajes de su obra de contenido metodológico. Por ejemplo, *Cont. Gent.* l.1 c.9; *Summa* 2-2 q.1 a.5 ad 2; *In Boet. De Trin.* q.2 a.3; *Quodl.* IV q.9 a.3; etc.

[16] Ver TOMMASO M. PIOLANTE, *La Provincia domenicana di Grecia* (Roma 1999) 258-269, sobre fr. Bonaccorso de Bolonia que en esa misma época (1260) escribía un *Tesoro de la verdad de la fe* (Θησαυρός της ἀλήθειας της πίστεως). De 1252 era el tratado *Contra errores Graecorum* del también dominico fr. Bartolomé de Constantinopla: R. LOENERTZ, «Autour du traité de fr. Barthélemy de Constantinople contre les Grecs», en *Archivum Fratrum Praedicatorum* 6 (1936) 361-371. Ver también, CLAUDINE DELACROIX-BESNIER, *Les dominicains et la Chrétienté grecque aux XIVe et XVe siècles* (Roma 1997) 251ss.

[17] Epil. §1, y también «...multis impropriis verbis et indecentibus utitur...», §4.

principio a fin de su dictamen que no se encuentra especialmente a gusto en su cometido. El Opúsculo que se le ha encomendado redactar acerca del Libelo no es obra de crítico, sino de teólogo[18]. Y revela un formidable sentido histórico al reconocer, como veremos, el influjo de la aparición de las herejías en el tratamiento que se hace de los diversos temas doctrinales. Rotunda y certera nos parece la afirmación que se ha hecho, según la cual todos los errores se han de atribuir al Libelo, y no al Opúsculo[19].

5. Principios hermenéuticos; sus secuelas

En el Prólogo de su respuesta a la petición de Urbano IV, Tomás propone dos principios hermenéuticos impecables, para aplicarlos a los enunciados problemáticos que surgirán a lo largo de su exposición.

Primero: como *cuestión de fondo*, la diferencia entre dos enunciados puede explicarse y justificarse porque acontezca algún error que exija una precisión que no tendría ningún sentido hacer en un momento anterior a su aparición (pondrá como ejemplo los textos de Agustín, antes y después de Pelagio).

Segundo: en la *expresión*, los problemas de lenguaje pueden responder a una doble manera de plantearse, según Tomás. a) *Las expresiones discutibles*, sobre las que es preciso determinar en qué sentido son aceptables y en cuál no. Asunto al que dedica toda la primera parte del *Contra errores*, cuyos capítulos tienen, por lo general, un modo común de titularse «Cómo se entiende cuando se dice...». Para Tomás, en principio toda expresión será admisible, con tal de que sea entendida rectamente. b) *La conceptualización discrepante* y el consiguiente diverso modo de expresión, consecuencia de las diferencias en los enfoques, e incluso de las aparentes discordancias entre griegos y latinos (lo ilustrará santo Tomás con el término «causa»). Lo importante no serán las palabras como tales, sino lo que con ellas se quiere decir, el sentido en que se las emplea, si bien conviene tener en cuenta que, sobre todo en teología trinitaria, el «modo de significar» es especialmente importante[20]. Acerca de esto Tomás propone un principio de equivalencia que debe tenerse en cuenta sobre todo cuando aparecen enunciados aparentemente discordantes: «puede sonar como inconveniente en latín algo que, por la peculiaridad del idioma, es perfectamente correcto en griego»[21].

---

[18] I. B. FRANZELIN, *Examen doctrinae Macarii Bulgakow episcopi Russi schismatici et Iosephi Langen neoprotestantis Bonnensis de processione Spiritus Sancti* (Roma 1875) 233: «S. Thomas iussionem accepit non sane ut genuinos a suppositis textibus discerneret, sed ut examen institueret doctrinae in illis textibus expressae».

[19] M. GORDILLO, *Theologia Orientalium cum Latinorum comparata. Commentatio historica* (Roma 1969) 279.

[20] Cf. *Summa* 1 q.39 a.3 ad 4. Hay no pocos lugares en la *Summa* dedicados a establecer qué se puede y qué no se puede decir, si se pretende cierto nivel de exactitud. El tratado de la Trinidad es uno de los que exigen más precisión.

[21] *De pot.* q.10 a.1 ad 8: «... aliquid inconvenienter in lingua latina dicitur quod propter proprietatem idiomatis convenienter in lingua graeca dici potest»; cf. Cont. *errores graec.* I prol.: «... multa quae bene sonant in lingua graeca, in latina fortassis bene non sonant, propter quod eandem fidei veritatem aliis verbis latini confitentur et graeci».

De estos principios podemos fácilmente comprender que derivan algunas secuelas. Se producen acontecimientos culturales y religiosos, a lo largo del tiempo que se extiende desde el momento en que tenemos puesta nuestra atención (hacia 1263) tanto hacia atrás como hacia adelante, sobre los que se hace comprensible la necesaria, e incluso urgente y amplia, aplicación de recursos reconocidos, por primera vez, precisamente por santo Tomás y sancionados después por la declaración de la bula de unión, del Concilio de Florencia[22]. Sin forzar las cosas hasta suponer a Tomás inserto en un mundo que no fue el suyo, es verdad sin embargo que podemos encontrar en él un paradigma aplicable a las situaciones de conflicto por lo que se refiere a la búsqueda de un punto de partida en terreno común[23] a las partes, con la finalidad de hacer viable la controversia y el progreso hacia su solución. Obviamente la aplicación a las condiciones de la vida no podrá rebasar la situación histórica de cada momento; pero la actitud de Tomás ante las diversas circunstancias aquí tenidas en cuenta, nos es conocida a través del conjunto de su obra. Algunos de esos recursos que siempre será útil tener presentes serían éstos que enumeramos a continuación.

1. El *impulso germinal de la fe*. Para santo Tomás, tanto en la fe como en la teología late un principio dinámico y dinamizador que responde a la idea de tendencia, intención, inclinación, disposición, búsqueda, objetivo, meta, etc. Una especie de vector o de flecha orientada y en movimiento hacia su blanco. A este resorte responde, no sólo la teología («la fe que *busca* entender», según san Anselmo[24]), sino también la fe (de la que el artículo se define como «percepción de la verdad que *tiende* a la verdad misma[25]»). Siempre habrá, por consiguiente, cierta distancia —y, por lo mismo, cierta tensión— entre la fórmula del estado de esa tendencia en cada momento y su meta, o sea, la realidad misma. Un caso más, en teología, de las llamadas realidades asintóticas[26], o sea, aquéllas que se hallan siempre en proceso creciente de acercamiento, pero sin llegar nunca al término de su «movimiento». Siempre será posible a los diversos creyentes vivir una misma tendencia o tensión, pero expresarla bajo formulaciones entre sí diversas, en dependencia de las condiciones concretas en que se encuentre cada sujeto respecto a la realidad de fe, a la realidad propuesta para creer y de hecho creída[27].

---

[22] *Laetentur coeli* (6-7-1439): cf. DS 1300-1301, que tendrá en cuenta ambas expresiones (occidental y oriental). El Concilio de Lyon (1274), en cambio, sólo se había referido a la fórmula latina, sin la menor referencia a la griega (DS 859).

[23] Cf. *Quodl.* IV, 18; *Cont. Gent.* 1 c.2 final; *Summa* 1 q.1 a.8.

[24] «Fides quaerens intellectum»: *Proslogion* 1: ML 158,227.

[25] «Perceptio veritatis tendens in ipsam»: *Summa* 2-2 q.1 a.6 sc. y en *In Sent.* 3 d.25 q.1 a.1 qa.1 obi.4, atribuido a Isidoro por Tomás, Buenaventura y Alberto Magno, pero realmente de Guillermo de Auxerre, *Summa aurea* lib.III tr.3 c.2 q.1.

[26] «A-sin-ptotos» = no-con-tacto: en geometría, caso de tangencia en el infinito. Asíntota es la tangente en el infinito, si bien tiene lugar una aproximación cada vez mayor, el contacto sólo se produce en el infinito.

[27] Que es, por cierto, el término objetivo de la fe, según Tomás: «actus fidei non terminatur ad enuntiabile sed ad rem» (*Summa* 2-2 q.1 a.2 ad 2). Es claro, por tanto, que la tendencia, el deseo y (muy genéricamente) el dinamismo, son de honda raigambre cristiana y tomasiana. Ver B. Garceau, «Un témoin de la spiritualité du désir. Thomas d'Aquin», en *Theoforum* 36 (2005) 47-57.

2. La *atención a la sensibilidad «del otro»*. Veamos esto mediante algún ejemplo: En aquel momento de la historia no era fácil al modo de ser latino comprender el significado de determinadas estructuras sociales y consuetudinarias de la vida de los griegos. A este propósito nos parece importante recordar que la mayor parte y las de más hondo influjo de las —llamémoslas— «vías de ruptura» entre oriente y occidente no fueron ante todo de índole dogmática y teológica. Son, sobre todo, los contenidos de largas listas de *malae consuetudines* griegas, según los latinos. Tanto en el plano meramente cronológico como en el de la importancia objetiva, a las cuestiones doctrinales precedieron siempre no pocos distanciamientos y antipatías[28]. «Oigamos» la intervención de un diácono oriental en un concilio: «Si toda criatura —sea inanimada o animada— creada por Dios de la nada, recibió fuerza para subsistir, también ahora movida y dirigida por el precepto del Creador sabe observar su mandato, obteniendo de Él el alimento. En cambio éstos *se han atrevido a anatematizar la tradición que nos ha sido entregada por Cristo* en la santa Iglesia para recuerdo de su plan de salvación, como si ignorasen que nada de lo que hay en ella se habría hecho sin él; y se muestran más insensibles que los seres inanimados y más irracionales que los irracionales. Y no sólo en estas cosas, sino que creyendo que corren bien, se expresan de modo falaz en sermones y dogmas perversos, afirmando que la santa Iglesia de Dios se adorna con ídolos. Y poniendo su confianza en la mentira, la increpan: "No queremos conocer tus caminos, ni queremos seguir la tradición antigua". Ciertamente, escucharán de Cristo que la fundó: "No os conozco". Con su modo de hablar dan la victoria al diablo»[29].

---

[28] El «étrangement», concepto muy bien definido por Congar: «Neuf cents ans après», en *L'Église et les Églises, Études et travaux offerts à Dom Lambert Beauduin*, I (Chèvetogne 1954) 82-83. Ver también, EWERT-KAPESSOWA, «Une page de l'histoire des relations byzantyno-latines: le clergé byzantin et l'union de Lyon (1274-1282)», en *Byzantinoslavica* 13 (1952-53) 68-92; G. EVERY, *Misunderstandings between East and West* (Londres 1965).

[29] Diácono Epifanio, en el Concilio de Nicea II: J.-D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, t. XIII, 212 C. Ponemos en cursiva las expresiones para las que, sin duda, era más sensible la mentalidad griega que la latina.

Es de gran interés a este propósito el opúsculo de Humberto de Romanis, OP, redactado en orden a preparar los trabajos conciliares de Lyon II. Con disposición sumamente favorable a la concordia y después de una consideración doctrinal acerca de la Unidad de la Iglesia, Humberto enumera las que han sido objetivamente causas de la ruptura, en las que lo dogmático ha sido poco más que mero pretexto u ocasión. Por eso propondrá unos remedios para procurar la unidad de las Iglesias de Oriente y Occidente que, sin desdeñar lo relativo a la fe, miran sobre todo a quitar las raíces de la división. Son éstos: fomentar el conocimiento *(scientia seu peritia)* de la lengua griega; procurar abundancia de libros griegos de toda índole; hacer intercambios frecuentes de enviados conciliadores que favorezcan la unión; enviar frecuentemente visitantes, soldados, comerciantes, religiosos; acoger a los griegos afectuosa y respetuosamente; favorecer el matrimonio con griegos influyentes; acabar con la opresión de los latinos sobre los griegos; ayudar con servicios caritativos; traducir libros de los latinos a las lenguas de cuantos se puedan aprovechar de ellos: MANSI, t.XXIV, 128 CDE. Sobre este opúsculo de Humberto, cf. B. BIRKMANN, *Die vermeintliche oder wirkliche Reformsschrift der Dominikaner Generals Humbert de Romans* (Berlín-Leipzig 1916); K. MICHEL, *Das Opus tripartitum des Humbertus de Romanis OP. Ein Beitrag zur Geschichte der Kreuzzugsidee und der kirchlichen Unionsbestrebungen* (Graz ²1926); J. SÁNCHEZ VAQUERO, «Causas y remedios del cisma griego según los latinos, antes de la unión de Lyon (1274)», en *Salmanticensis* 2 (1955) 350-401. Por lo demás, la *Declaración Común* del papa Juan Pablo II y del patriarca Ecuménico Demetrio (1987) insistió en este tipo de acciones comunes: cf. *Enchiridion Oecumenicum*, 2 (Salamanca 1993) n.1050 a 1052, p.326s. Igualmente la de Benedicto XVI y Bartolomé (30-11-2006)

Algo semejante se ha de decir de los problemas surgidos, por ejemplo, con motivo de las condenas a sacerdotes griegos que pretendían ser ordenados por obispos de su mismo rito y no por uno latino, o del hecho de que los ordinarios griegos careciesen de la misma posibilidad de ordenar a los sacerdotes latinos de su diócesis[30]. Como esta serie de situaciones es tan ampliable como se quiera, bien puede decirse que el resultado era una atmósfera malsana que lo invadía casi todo.

3. El modo de *«verter» los misterios de la fe a diversas estructuras de pensamiento*. Según santo Tomás, la *proprietas vocabuli (ratio nominis*, dirá él) permanece siempre subordinada a una regla más decisiva, como lo es el uso, que confirma o corrige aquel primer sentido. «Una cosa es la etimología y otra la significación de un vocablo; porque aquélla se toma de donde se parte para significar, y ésta de aquello a lo que se aplica el nombre: y pueden ser cosas muy diferentes»[31]. Incluso, dirá, en las fórmulas dogmáticas, el uso de los que hablan prevalece sobre la verdad de la significación[32].

4. El *conocimiento de la historia y de sus condicionamientos*. Precisamente del afán de retener la identidad en el contenido conceptual brota la necesidad de re-formular o re-expresar lo que se ha dicho en un momento, Iglesia o lugar determinados, en función de la cultura ambiental y de la historia vivida[33]. Esta capacidad y manera de ver homogeneidad en la diversidad puede aplicarse tanto en el campo de la liturgia como en el canónico, teológico e incluso dogmático.

---

n.4 a 6. En la de Pablo VI y Atenágoras sobre el levantamiento de las excomuniones del 7-12-1965, «... declaran de común acuerdo:...c) deplorar los enojosos precedentes... que, bajo la influencia de diversos factores, entre ellos la incomprensión y la desconfianza mutuas, condujeron finalmente a la ruptura efectiva de la comunidad eclesiástica»: *Enchiridion Oecumenicum* 1142/4 (Salamanca 1986) 499.

[30] Ver algunos de estos casos en *Pontificia commissio ad redigendum codicem iuris canonici Orientalis*, Series III, *Fontes*, I, 385; II, 61; IV/1, 43 y 105; IV/2, 10 (Roma 1943ss).

[31] «... aliud est etymologia nominis, et aliud est significatio nominis. Etymologia attenditur secundum id a quo imponitur nomen ad significandum; nominis vero significatio secundum id ad quod significandum nomen imponitur. Quae quandoque diversa sunt...»: *Summa* 2-2, q.92, a.1; ver *ib.* q.57, a.1.: «consuetum est quod nomina a sui prima impositione retorqueantur ad alia significanda».

[32] Cf. *In Sent* 1 d.23 q.1 a.1 ad 5. Para el análisis, en las discrepancias sobre el Espíritu Santo, de los conceptos de «causa», «auctor», «ab», «procedere», «spirare», «spirator», y el de las fórmulas «unum principium», «ex Filio», «ex Patre Filioque procedit», y sus correspondientes griegos, ver V. GRUMEL, «Saint Thomas et la doctrine des Grecs sur la procession du Saint-Esprit», en *Echos d'Orient* 29 (1926) 269-278. También A. MICHEL, «Sprache und Schisma», en *Festschrift Kardinal Faulhaber zum achtzigsten Geburtstag* (München 1949) 37-69.

[33] Esto ha sido reconocido genéricamente, para nuestro tiempo y nuestro mundo, en *Unitatis redintegratio*, del Vaticano II (UR 4g), con referencia específica a las Iglesias de Oriente u Occidente (UR 14c, 17a). De forma expresa y sumamente aleccionadora, al dirigirse Pablo VI a Atenágoras (15 jul. 1967) en Constantinopla evocando actuaciones históricas de Hilario y Atanasio, Basilio, Cirilo de Alejandría y Juan de Antioquía: «...reconnaître l'identité de la foi au-delà de la différence de vocabulaire [... défendre] la foi authentique [...] en évitant d'employer certains mots qui [...] pouvaient être occasion de scandale pour une partie du peuple chrétien [... accepter] de laisser de côté sa si belle théologie pour faire la paix [... être] certain qu'au-delà des expressions différentes leur foi était identique»: cf. *Tomos Agapis* (Vaticano 1971) n.172. Cf. Y. M. CONGAR, «Propos en vue d'une théologie de l'Économie dans la tradition latine», en *Irénikon* 45 (1972) 155-206.

5. La *transición al espíritu ecuménico.* Es verdad que el ecumenismo es el fruto de una gracia otorgada a nuestro mundo, insertada en la historia de la salvación, y en contraste con otras épocas. De éstas, más bien dominadas por el deseo de subrayar las diferencias e inclinadas por lo mismo a destacar las mayores oposiciones, tenemos buena muestra en los largos siglos de confrontación entre el Oriente y el Occidente de la Iglesia. En cambio, aceptar al otro como «otro» en el plano personal, reconocer un pueblo o una cultura sin pretender someterlos, persuadirse de que todos tienen algunas razones para pensar como piensan, anhelar una verdad más pura y plena, en una palabra, entrar en el fondo del *diversi sed non adversi*, y ello no por liberalismo ni escepticismo a ultranza, han gestado el espíritu ecuménico.

Y de nuevo aquí Tomás tiene algo que aportar. Incluso en confrontaciones acerca de puntos de vista sobre asuntos tan importantes como son, por ejemplo, la estructura humana de la fe (donde dirá: «por tanto se pensó rectamente por parte de los antiguos, y una y otra opinión en cierto sentido son verdaderas»[34]), o el papel de la humanidad de Cristo (precisamente al acoger e integrar la aportación de la teología griega, notará: «pues una y otra parte de las objeciones en cierto sentido son verdaderas»[35]), o la universalidad de la evangelización del mundo (al afirmar: «y en una y otra parte hay algo de verdad»[36]), encontramos como actitud previa una acogida siempre abierta, en la que el encuentro con el discrepante entra a formar parte de la búsqueda de la verdad. Se diría que el opositor pasa a formar parte del diálogo, que se le inquiere, y llega a poder constatar que se le reconoce la parte de verdad percibida y aportada por él, y que queda integrada en una síntesis más amplia.

6. Relieve histórico

Ha sido muy fluctuante el aprecio hecho por *Contra errores graecorum* en el decurso de los siglos. Sus momentos más bajos los han marcado los de crítica de las falsedades relativas a los lugares aportados por el Libelo *(supra*, nuestro §4). Se ha recurrido a él, usándolo como apelación de autoridad, no sólo para lo que se refiere a su tema principal, el de la procesión del Espíritu Santo, sino también para los otros tres, y en ocasiones de gran solemnidad. Remitimos para este epígrafe, a la breve reseña de Dondaine en *Sancti Thomae de Aquino. Opera Omnia,* Ed. Leonina t.XL A (Roma 1967) 6-7.

---

[34] «Et ideo utrumque vere opinatum fuit apud antiquos, et secundum aliquid utrumque est verum»: *Summa* 2-2 q.1 a.2.

[35] «... utraque pars objectionum secundum aliquid vera est»: *Summa* 3 q.64 a.3.

[36] «... utrumque est aliqualiter verum»: *In Rom.* 10 lect.3. Estas tres referencias (notas 34 a 36) ponen de manifiesto que incluso en un medieval es posible el ecumenismo, que «deve essere una qualità dell'unomo in se stesso e non una attività particolare»: Y. CONGAR, *L'unità dei cristiani* (Nápoles 1965) 49-50. Cf. *infra,* nota 47.

7. Actualización del Opúsculo: su lección para hoy

No quisieran estas páginas de introducción quedar ayunas de espíritu ecuménico, como, por lo que vemos, no lo estaba santo Tomás en su respuesta a Urbano IV (retrotraído el concepto «espíritu ecuménico» a su mundo y su tiempo). Refiriéndonos brevemente al *filioque*[37], las diferencias de terminología que hemos recordado, y que en la lectura del *Contra errores* todo hace sospechar que santo Tomás en buena medida intuyó y captó, son la razón de ser de las objeciones de los griegos contra el *Filioque*[38]. Se hacen desde una comprensión de la «procesión» (ἐκπόρευσις, de ἐκπορεύω griego, frente a *processio,* de *procedere* latino) —es decir, el hecho de proceder— entendida en sentido estricto de «venido de un principio primero, absoluto e independiente»[39]. En cuyo caso, con toda legitimidad, aparecen para los griegos dos reparos insalvables contra la expresión «y del Hijo». *Uno,* que «proceder del Hijo» significará un segundo principio del Espíritu Santo; *otro,* que siendo perfecto el «proceder del Padre», la procesión del Hijo resulta inútil e incluso implicaría contradicción. Por otra parte, ni respecto a la

---

[37] Es el asunto, como sabemos, en el que se dan opiniones pendulares de la máxima elongación. Para algunos es el tema teológicamente central, clave de la cacodoxia (o antítesis de la ortodoxia). Ya hemos dicho que es también el más ampliamente tratado tanto por el Libelo como por el Opúsculo, el más determinante de la espiritualidad y de la teología orientales, y dentro de la teología, el núcleo de cada una de sus partes. «Since belief in the Trinity lies at the very heart of the Christian faith, a tiny difference in Trinitarian theology is bound to have repercussions upon every aspect of Christian life and thought. Let us tray therefore to understand some of the issues involved in the *filioque* dispute»: TIMOTHY WARE, *The Orthodox Church* (Londres 1972) 218s. «L'unique raison dogmatique de la séparation entre l'Orient et l'Occident»: VLADIMIR LOSSKY, *A l'image et a la ressemblance de Dieu* (París 1967) 67; ID., *Théologie mystique de l'Eglise d'Orient* (París 1960) 55, donde añade: «les autres dissensions doctrinales n'étant que ses conséquences». Como es sabido, en el concilio de unión de Ferrara fue la única condición puesta por los griegos para que la unión quedase restaurada. Ver, sobre esto, el estudio exhaustivo de H. J. MARX, *Filioque und Verbot eines anderen Glaubens auf dem Florentinum. Zum Pluralismus in dogmatischen Formeln* (Steyl 1977). Para otros, en cambio, sobre todo en el período bizantino, no es sino mero pretexto teológico, sin más relieve real en la división, la cual se debe más que al *filioque* a la infidelidad al imperio. Ver, por ejemplo, Nicetas de Nicomedia, según expone ANSELMO DE HAVELBERG, *Dialogi* III, 14: ML 188,1231A. Entre autores más recientes, E. PETERSEN, *Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum* (Leipzig 1935); A. MICHEL, «Der Kampf um das politische oder petrinische Princip der Kirchenführung», en *Das Konzil von Chalkedon, Geschichte und Gegenwart,* II (Würzburg 1954) 491-562; R. FARINA, *L'impero e l'imperatore in Eusebio di Cesarea. La prima teologia politica del cristianesimo* (Zúrich 1966); H. AHRWEILER, *L'ideologie politique de l'Empire Byzantin* (París 1974); M. J. LE GUILLOU, «Principe apostolique et principe impérial. Quelques réflexions sur le sens de la primauté romaine aux premiers siècles», en *Istina* 21 (1976) 142-153; S. RUNCIMAN, The byz*antin Theology* (Cambridge 1977); Y. SPITERIS, *Eclesiología Ortodoxa. Temas confrontados entre Oriente y Occidente* (Salamanca 2004), que concluye su interesantísimo estudio apelando a lo embarazoso, para la ortodoxia, de la respuesta a la cuestión planteada por Congar en la introducción a *Orient et Occident* (1974) 6, de W. de Vries: «¿Dónde está hoy el poder del *basileus?*».

[38] Expresada así por P. Evdokimov: «Il *filioque* sposta così il principio dell'unità dell'ipostasi del Padre verso la natura, sminuisce la monarchia del Padre e rompe l'equilibrio trinitario, l'uguaglianza perfetta delle tre Persone», en *L'Ortodossia* (Bolonia 1965) 195.

[39] Si se entiende así, sólo del Padre procede el Espíritu Santo, porque sólo el Padre es un tal principio. En el Hijo el ser principio no está sino recibido del Padre. Pero esto es lo no expresado. A lo que, por lo mismo, vuelve una y otra vez la crítica de los ortodoxos, con los matices que indicamos en n.21.

distinción entre «generación» y «procesión», de un lado, ni respecto al contenido del axioma «Todo en Dios Trino, o es común a las Tres personas o es estrictamente personal», de otro lado, aparece ninguna dificultad. Los citados reparos conservan su sentido y contenido.

En consecuencia, no era al dogma de los latinos a lo que tales reparos se oponían, sino a la idea que los orientales se hacían de él. Lo imprescindible, ante todo, pero en lo que ni unos ni otros pensaban, era una explicación abierta y leal de los términos empleados, y la tolerancia mutua capaz de permitir que cada Iglesia conservase su expresión tradicional del dogma, dejando a salvo la unidad de la fe en la diversidad de lenguas y de fórmulas. Lo único que era y que siempre será esencial mantener, será la relación de origen del Espíritu Santo respecto al Hijo, o sea, el reconocimiento —expresado del cualquier modo— de que el Hijo no es ajeno al Padre en la producción del Espíritu Santo, y que en esa producción hay, en unidad con el Padre, una real eficiencia. ¿Cuáles deberán ser los términos concretos mediante los cuales se traduzca esa relación?[40] Esto, con tal que se reconozca la relación dicha, es del todo indiferente. Occidente prefirió decir que el Espíritu procede «del Padre *y* del Hijo»; Oriente, que procede «del Padre *por* el Hijo»[41]. Cuestión meramente verbal. La herejía comienza únicamente cuando se niega el papel del Hijo o se rompe todo lazo de origen entre el Hijo y el Espíritu Santo, cosa que no ocurre en ninguna de las fórmulas[42].

La tarea de Tomás en su respuesta al Papa fue sumamente esclarecedora. Ante todo, porque legitimaba la terminología de unos y otros en su formulación del dogma; además, ayudaba a penetrar en el contenido

---

[40] Hay una interesante diferenciación que san Buenaventura establece (*In I Sent.* d.11 art. ún. q.1) entre los siguientes planos: 1.° el de la fe en la Revelación como se contiene en las Escrituras, 2.° el del conocimiento y uso de conceptos y el correspondiente vocabulario, y 3.° el de la profesión de la doctrina en una determinada fórmula. Trayéndolo a nuestro tema, podemos reconocer acuerdo total entre latinos y griegos en el plano 1.°, diferencia en el 2.° y controversia en el 3.°. Interesante comentario del artículo de Buenaventura en J. RATZINGER, «Offenbarung, Schrift und Überlieferung. Ein text des hl. Bonaventura und seine Bedeutung für die gegenwärtige Theologie», en *Trierer Theologische Zeitschrift* 67 (1958) 13-27.

[41] Se han propuesto otras muchas formas de expresarlo, siempre pretendiendo más exacta formulación. Ver, ex. gr., M. JUGIE, *De Processione Spiritus Sancti ex fontibus Revelationis et secundum Orientales dissidentes* (Roma 1936) 8-12; V. DE BUCK, «Essai de conciliation sur le dogme de la procession du Saint-Esprit», en *Études religieuses* 2 (1957) 305-351; J. M. GARRIGUES, «Procession et ekporèse du Saint-Esprit. Discernement de la tradition et réception oecuménique», en *Istina* 17 (1972) 345-366; P. HENRY, «Contre le *Filioque*», en *Irenikon* 47 (1975) 170-177; A. DE HALLEUX, «Pour un accord oecuménique sur la procession du Saint-Esprit et l'addition du Filioque au Symbole», en *Irenikon* 51 (1978) 451-469.

[42] De ahí que nunca se haya visto como obstáculo insalvable. Afirmaba el primer director del Centro Ortodoxo de Chambésy, el METROPOLITA DAMASKINOS: «D'un coté, on peut et on doit expliquer les formulations des saints Pères grecs et, de l'autre, celles des saints Pères latins et le *Filioque*, en relevant leur accord, tout en respectant pleinement leur originalité respective. A partir du IVe siècle le *Filioque* en est venu à faire partie de la tradition occidentale sans être jamais considéré comme un obstacle à l'union avant que celle-ci n'ait été rompue pour d'autres motifs»: «Réflexions et perspectives au sujet du rétablissement de la communion sacramentelle», en *Oriente Cristiano* 15 (1975) 7-25, citado en *Irénikon* 48 (1975) 219. Ver, sobre la nimia importancia *real* del *filioque* en la desunión entre ortodoxos y católicos, y sobre otras causas más influyentes, Y. CONGAR, *Chrétiens désunis. Principes d'un oecuménisme catholique* (París 1937) 359-362. ÍD., *Cristianos en diálogo. Aportaciones católicas al ecumenismo* (Barcelona 1967) 134s.

del mismo y podía llevar a unos y otros a aceptar una nueva forma de expresión diferente de la propia, y podía ayudar a quienes negaban toda eficiencia del Hijo en la procesión del Espíritu a reconocerla. El griego podrá aceptar al latino que dice que el Espíritu procede del Padre y del Hijo o que el Hijo es principio del Espíritu Santo, porque «procede» y «principio» no significan (para el latino) que provenga del Hijo como de un principio totalmente aparte del Padre. El latino no obligará al griego a cambiar su modo tradicional de expresarse, ni a decir que el Espíritu Santo procede del Hijo, o que el Hijo es principio o causa del Espíritu Santo con el Padre. Uno y otro estarán expresando la misma fe en lenguas y mediante fórmulas diversas.

Esta diversidad, no sólo no es un defecto, sino que, por el contrario, será siempre una riqueza, expresiva de una multiplicidad de aspectos irreductible a una sola fórmula. Cada una de las dos Iglesias podrá apoyar y sentirse apoyada por la otra, mantenerse fiel a su propia tradición, y seguir rindiendo homenaje a la faceta de la verdad que está acostumbrada a contemplar.

8. En resumen

Podemos preguntarnos si, llevados de un confesado afán ecuménico por afinidad con el Opúsculo de santo Tomás, no nos habremos excedido, hasta el punto de traicionarnos, en lo dicho acerca de los principios hermenéuticos que hemos presentado como enunciados y practicados por él, hasta el punto de traicionarlos. Un cierto «exceso» era indispensable por cuanto intentamos reconocerlos de algún modo en Tomás para ver su proyección sobre una situación completamente nueva, como es la nuestra. Pero lo fundamental es el reconocimiento del papel que Tomás atribuye a la *intentio* como elemento determinante de las pesquisas a realizar, cuando se encuentran divergencias de opiniones e incluso de formulaciones dogmáticas, en el amplio campo del diálogo entre las Iglesias cristianas. No se tratará en ningún caso de hacer coincidir o declarar equivalentes la afirmación y la negación de una determinada doctrina. Como tampoco se trata, por otra parte, de hacer de santo Tomás el abanderado del concordismo. Pero es preciso reconocer que el procedimiento de atomizar los enunciados del adversario con quien se polemiza, sacándolos, por tanto, de su contexto, tratándolos «materialmente», forzándolos a entrar en nuestro sistema de referencia y de expresión, ha conseguido muchas veces excluir toda aproximación, o, incluso, toda equivalencia posible[43]. Actualizando el tema: hoy ya sabemos que, a pesar del relieve de la expresión *filioque*[44] (*supra*, nota 37), se plantea la cuestión de si, habida cuenta del mayor número posible de circuns-

[43] Nunca olvidaré las palabras, en cierto sentido un tanto enigmáticas y —al mismo tiempo— en otro sentido, muy claras, que, entre esperanzado y triste, me dirigió en el Fanar el Patriarca Atenágoras: «Un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo, un solo Dios y Padre; pero ¿sabe, padre?, están los teólogos...».

[44] Anselmo, Tomás, Buenaventura coincidían en que Éfeso prohibió cambiar nada a la fe formulada en Nicea: ver M. JUGIE, «Le décret du concile d'Ephèse sur les formules de foi et la polémique anticatholique en Orient», en *Echos d'Orient* 30 (1931) 257-270.

tancias históricas pasadas y presentes, no ocurrirá que precisamente el mantener de modo exacto el contenido de la creencia ya aconseja la supresión del vocablo en el símbolo[45]. Como es lógico, esto no podría hacerse sino bajo determinadas condiciones, desde ciertos presupuestos, aclaradas algunas cosas, y custodiada, en todo caso, la fe de los más sencillos.

Hasta aquí la reflexión apriorística sobre el tema. Ya en el terreno de los hechos, en encuentros relativamente recientes entre papas y patriarcas de Constantinopla (Juan Pablo II y Benedicto XVI, y Demetrio y Bartolomé) se ha recitado el *credo* sin la interpolación del *filioque*, como vienen haciendo los fieles católicos que lo emplean en griego. El 29 de junio de 1995, Juan Pablo II en su homilía, y en presencia del patriarca ecuménico Bartolomé, expresó su deseo de que la cuestión fuese examinada una vez más: «Por parte católica —dijo el Papa— hay una firme voluntad de aclarar la doctrina tradicional del *Filioque*, presente en la versión litúrgica del *Credo* latino, de modo que se manifieste la plena armonía con la que el concilio ecuménico, en el año 381, confiesa en su símbolo: el Padre como fuente de toda la Trinidad, único origen del Hijo y del espíritu Santo».

Unos meses después de pronunciadas estas palabras, el Consejo Pontificio para la promoción de la unidad de los cristianos hizo pública una Nota con una «interpretación autorizada, siendo conscientes de que el lenguaje humano es inadecuado para expresar el misterio inefable de la Santísima Trinidad, Dios único, que traspasa muestras palabras y nuestros pensamientos». Tal publicación pretende «contribuir al diálogo que lleva a cabo la Comisión mixta internacional entre la Iglesia católica romana y la Iglesia ortodoxa», y en ella se recoge la enseñanza del *Catecismo de la Iglesia Católica* que ve las fórmulas oriental y latina no como contradictorias sino como complementarias, y que afirma que «esta legítima complementariedad, si no se desorbita, no afecta a la identidad de la fe en la realidad del misterio confesado»[46]. Como consecuencia de

---

[45] Ver Y. CONGAR, *Je crois en l'Esprit-Saint* (París 1995) 780-784: cap. V, «Suppimer le "filioque" dans le symbole?» Propuesta hecha, por primera vez, en 1422, por el —quizá— mejor teólogo ortodoxo de su generación en el Patriarcado de Constantinopla: de gran claridad expositiva y buen conocedor de la teología latina incluido santo Tomás, Joseph Bryennios, en su *Discurso deliberativo sobre la unión de las Iglesias*. Ver GABRIEL PATACSI, «Joseph Bryennios et les discussions sur un concile d'union (1414-1431)», en Κληρονομία 5 (1972) 73-96; M. CHIVU, «Η Ηηνωσις τῶν Εκκλησιῶν κατὰ τον Ιωσήφ Βρυέννιον» (Tesalónica 1985). Pueden verse otras opiniones en las colaboraciones de DIETRICH RITSCHL, MICHAEL FAHEY, THEODORE STYLIANOPOULOS, en *Concilium* 148 (1979); B. SCHULTZE, «Das Glaubensbekenntnis ohne Filioque?», en *Ostkirchliche Studien* 33 (1984) 105-120. Sobre el citado Bryennios, interesante monje, teólogo y embajador eclesiástico puede verse también Ph. MEYER, «Des Josephs Bryennios Schriften, Leben und Bildung», en *Byzantinische Zeitschrift* 5 (1896) 74-111; N. B. TOMADAKIS, 'Ο Ιωσήφ Βρυέννιος καὶ ἡ Κρήτη κατὰ τὸ 1400. Μελέτη γιλολογικὴ καὶ ἱστορικὴ (Atenas 1947); R. J. LOENERTZ, «Pour la chronologie des oeuvres de Joseph Bryennios», en *Revue des Études Byzantines* 7 (1949) 12-32; J. M. GARRIGUES, «Le sens de la procession du Saint-Esprit dans la tradition latine du premier millénaire», en *Contacts* 23 (1971) 283-309; H. G. BECK, *Kirche und theologische Literatur im byzantinische Reich* (Múnich ²1977).

[46] *Catecismo*, n.248. La Nota en *L'Osservatore Romano* (edición semanal en español.) de 12-1-1966, p.9-10, ella a su vez dotada de doce profusas notas a pie de página, con varias referencias a padres griegos y latinos, y unas cuantas a santo Tomás. Ver también JUAN PABLO II, *Discurso* en Audiencia General de 27-7-1998, n.4.

todo lo cual se dirá: «Por esta razón el oriente ortodoxo ha rechazado siempre la fórmula τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς καὶ το Υιο ἐπορευόμενον y la Iglesia ha rechazado que se agregu καὶ το Υιο a la fórmula ἐκ το Πατρὸς ἐπορευόμενον en el texto griego del Símbolo Niceno-constantinopolitano, incluso en su uso litúrgico por los latinos».

No hubo ningún espíritu de superioridad o de competencia por parte de Tomás en las relaciones con sus contradictores. Su preocupación no era romper o confundir sino comprender sin descuidar nada ni a nadie, porque trazas de verdad pueden encontrarse por todas partes. «Hay que amar a unos y otros: sean aquéllos cuya opinión seguimos, sean aquéllos a quienes refutamos. Unos y otros, ciertamente, han trabajado por dar con la verdad y en esto nos han servido de ayuda»[47], dirá Tomás. Esta su preocupación por comprender, por descubrir el sentido profundo y el significado recóndito de las expresiones y de las posturas intelectuales, por evidenciar aspectos no inmediatamente emergentes, le hace siempre modelo en el diálogo entre Oriente y Occidente, o, incluso dentro del mundo occidental, entre las varias confesiones cristianas. Las diferencias en el plano teológico no son necesariamente diferencias en el plano de la fe.

Completando una cita que antes hemos transcrito, conviene recordar que «en realidad, aunque no es desdeñable, el contenido tomístico [... es ...] secundario comparado con su método y su enfoque que son garantía y fundamento de aquél. En este sentido, santo Tomás es uno de nuestros más grandes maestros»[48]. Y conviene recordarlo a nuestro propósito porque, como también se ha dicho, Tomás de Aquino «parece ofrecer considerables recursos para conectar con problemas que se consideran hoy fundamentales, de los teólogos cristianos (tanto ortodoxos, como católicos y protestantes). Esta sugerencia podría extenderse a numerosas áreas al margen de las debatidas aquí. Mejor que mirarle sólo como enemigo común, los teólogos por encima de su denominación, tienen razones para esperar luz de él. No, claro está, hasta el punto de hacerle *doctor communis* de todos. Pero muchos podrían encontrar aquí un modo de progresar, a la luz de occidente, en cuestiones que les preocupan»[49].

Parece obvio que no se puede aceptar que «los grandes del pasado expresaron todo con tal perfección que nos han dejado sin nada que decir» (Teodoro Metoquita), ni se puede justificar lo del patriarca Jeremías II de Constantinopla, en 1590: «No es costumbre de nuestra Iglesia innovar a cualquier precio; para la innovación incesante ya está la Iglesia occidental». Sea bajo la bandera de la *sobornost* de Komiakov, de la preeminencia *eucarística* de Afanasieff o Zizioulas, de los *logoi* transformadores del mundo de Staniloäe, o de las *energías* de Palamas, Florovski, Losski, Meyendorff, Romanidis, Metallinos o Yannaras, o bajo

---

[47] «Oportet amare utrosque, scilicet eos quorum opinionem sequimur et eos quorum opinionem repudiamus. Utrique enim studuerunt ad inquirendam veritatem et nos in hoc adiuvarunt», *In Metaphys.* lib.XII, lect.9.

[48] Ver *supra*, nota 13, ibíd., p.57.

[49] B. D. MARSHALL, «Ex Occidente lux? Aquinas and eastern Orthodox theology»: *Modern Theology* 20 (2004) 44. Dice «enemigo común», porque comienza su artículo reconociendo que la simpatía por santo Tomás no pasa hoy por su mejor momento.

cualquiera otra, en Oriente y en Occidente hemos de avanzar hacia el encuentro, en un mundo que está y viene para todos lleno de inestabilidad y «peligros, pero también de grandes esperanzas». Y, como siempre en la Iglesia, la convergencia de todos sólo se ha de esperar en el terreno de la misión, que es lo que da a aquélla su razón de ser, y en la que «el factor decisivo no es el poder jurisdiccional sino el amor»[50]. Es ahí donde se deben concentrar todas las preocupaciones de los teólogos, porque ahí es donde reside también uno de los problemas hoy fundamentales[51].

---

[50] Cf. KALLISTOS WARE, «Esperanza y transformación. La teología ortodoxa oriental», en HASTINGS-MASON-PYPER (eds.), *Breve historia del pensamiento cristiano* (Madrid 2005) 62-68, sobre todo 67-68.

[51] Así lo subrayaron, tras sendas descripciones de la situación actual de nuestro mundo, en sus respectivos discursos, Benedicto XVI y el ya fallecido Cristódulos en su encuentro de Roma (14-12-2006): «Es urgente emprender acciones pastorales comunes que constituyan para nuestros contemporáneos un testimonio común y nos dispongan a dar razón de nuestra esperanza», dijo el Papa; y el arzobispo de Atenas: «En pocas palabras, numerosos problemas sociales de los que usted ha hablado con frecuencia, son para nosotros auténticos desafíos que estamos dispuestos a afrontar con el verdadero espíritu de la vida en Cristo. En este contexto, la contribución del discurso ortodoxo, teológico y pastoral, es absolutamente necesario». Pueden verse otras intervenciones del arzobispo Cristódulos, en diversos foros europeos, recogidas en el magnífico libro *The European Psyche* (Atenas 2004).

TRATADO CONTRA LOS ERRORES DE LOS GRIEGOS

PRIMERA PARTE

Prólogo

He leído diligentemente el Libelo que me fue presentado por vuestra Excelencia, Santísimo Padre Papa Urbano, en el cual he encontrado muchas cosas útiles y que corroboran nuestra fe. Creo, sin embargo, que su fruto podría verse obstaculizado para muchos a causa de algunas otras contenidas en los textos de los santos Padres, que parecen ser dudosos y de donde podría proceder materia de errores y ser ocasión de controversia y de calumnia; por tanto, para que una vez evitada toda ambigüedad de los textos contenidos en el citado Libelo, se extraiga el fruto purísimo de la verdadera fe, me he propuesto ante todo exponer lo que parece dudoso en los citados textos, y después mostrar cómo a partir de ellos se puede enseñar y defender la verdad de la fe católica.

El que se encuentren algunas cosas en lo dicho por los antiguos santos griegos que parecen dudosas a los modernos, pienso que proviene de dos (motivos): el primero, porque los errores aparecidos acerca de la fe dieron ocasión a los santos doctores de la Iglesia para que tratasen con mayor cuidado lo relativo a la fe para eliminar los errores surgidos, como lo pone de manifiesto el que los santos doctores anteriores al error de

LIBER CONTRA ERRORES GRAECORUM

ad preces papae Urbani editus

PARS PRIOR

Prologus

Libellum ab Excellentia Vestra mihi exhibitum, Sanctissime Pater Urbane Papa, diligenter perlegi, in quo inveni quamplurima ad nostrae fidei assertionem utilia et expressa. Consideravi autem quod eius fructus posset apud plurimos impediri propter quaedam in auctoritatibus sanctorum patrum contenta quæ dubia esse videntur et unde possent materiam ministrare et contentionis dare occasionem calumniae; et ideo, ut remota omni ambiguitate ex auctoritatibus in praedicto libello contentis verae fidei fructus purissimus capiatur, proposui primo ea quae dubia in auctoritatibus praedictis esse videntur exponere et postmodum ostendere quomodo ex eis veritas catholicae fidei et doceatur et defendatur.

Quod autem aliqua in dictis antiquorum sanctorum inveniuntur quae modernis dubia esse videntur, ex duobus aestimo provenire: primo quidem quia errores circa fidem exorti occasionem dederunt sanctis Ecclesiae doctoribus ut ea quae sunt fidei maiori circumspectione traderent ad eliminandos errores exortos, sicut patet quod sancti doctores qui fuerunt ante errorem Arrii non ita expresse locuti sunt de unitate divinae

Arrio no hablaron de la unidad de la esencia divina de forma tan expresa como lo hicieron los posteriores; y algo parecido ocurre con otros errores. Lo cual aparece expresamente no sólo cuando se trata de diversos doctores, sino incluso en uno, tan egregio entre ellos como Agustín; pues en las obras que publicó una vez aparecida la herejía de los pelagianos habla del poder del libre albedrío con más cautela que en las publicadas antes de dicha aparición. En éstas, defendiendo la libertad de arbitrio contra los maniqueos presentó algunas cosas que los pelagianos, contrarios a la gracia divina, asumieron en defensa de su error. No es, por tanto, de extrañar que los modernos doctores de la fe, surgidos varios errores, hablen de modo más cauto y como reservado acerca de la doctrina de la fe para evitar toda herejía. Por tanto, si se encuentran algunas cosas en la doctrina de los antiguos doctores que no se dicen con tanta cautela como se usa por los modernos, no por ello deben ser despreciadas o desechadas ni tampoco se debe aumentarlas, sino exponerlas reverentemente.

El segundo (motivo), porque muchas expresiones que son correctas en griego quizá no suenan bien en latín; por lo cual una misma verdad de fe la confiesan con palabras distintas los latinos y los griegos. Así por ejemplo, se dice entre los griegos de modo recto y católico que el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo son tres hipóstasis, mientras que entre los latinos no suena bien que se diga que son tres sustancias, ya que «hipóstasis» para los griegos es lo mismo que «sustancia» para los latinos, ateniéndonos al vocablo. Pero «sustancia», para los latinos, suele tomarse por «esencia»; y ésta, en Dios, griegos y latinos confesamos que es sólo una. Por lo cual, como los griegos dicen «tres hipóstasis», nosotros decimos «tres personas», como enseña también Agustín en VII *De Trinitate* [1]. E indudablemente lo mismo ocurre en otros muchos casos.

essentiae sicut doctores sequentes; et simile de aliis contingit erroribus. Quod non solum in diversis doctoribus sed etiam in uno egregio doctore Augustino expresse apparet; nam in suis libris quos post exortam Pelagianorum haeresim edidit cautius locutus est de potestate liberi arbitrii quam in libris quos edidit ante praedictae haeresis ortum, in quibus libertatem arbitrii contra Manichaeos defendens aliqua protulit quae in sui defensionem erroris assumpserunt Pelagiani, divinae gratiae adversantes. Et ideo non est mirum si moderni fidei doctores, post varios errores exortos, cautius et quasi elimatius loquuntur circa doctrinam fidei ad omnem haeresim evitandam. Unde si qua in dictis antiquorum inveniuntur quae cum tanta cautela non dicantur quanta a modernis servatur, non sunt contemnenda aut abicienda; sed nec etiam ea extendere oportet sed exponere reverenter.

Secundo quia multa quæ bene sonant in lingua graeca, in latina fortassis bene non sonant, propter quod eandem fidei veritatem aliis verbis Latini confitentur et Graeci. Dicitur enim apud Graecos recte et catholice quod Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt tres hypostases; apud Latinos autem non recte sonat si quis dicat quod sunt tres substantiae, licet hypostasis idem sit apud Graecos quod substantia apud Latinos secundum proprietatem vocabuli, nam apud Latinos substantia usitatius pro essentia accipi solet, quam tam nos quam Graeci unam in divinis confitemur; propter quod sicut Graeci dicunt tres hypostases, nos dicimus tres personas, ut etiam Augustinus docet in VII De Trinitate. Nec est dubium quin etiam simile sit in aliis multis.

[1] *De Trinitate* VII 4.7: ML 42,939. Cf. *Obras de San Agustín* (Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid) vol.V p.474. [En adelante citaremos así esta edición: BAC volumen y página].

Es, pues, propio del oficio de un buen traductor que, al traducir, se retenga el contenido de lo que es propio de la fe católica, aunque se cambie el modo de expresarse conforme a las características de la lengua a la que se vierte. Es obvio que si lo que se dice en latín literariamente se expresa vulgarmente, la exposición no sería correcta tomadas las palabras al pie de la letra. Acontece mucho más cuando lo dicho en una lengua se pasa a otra palabra a palabra; no es raro que surjan dudas.

Capítulo 1

Cómo se entiende cuando se dice que el Hijo tiene del Padre como lo causado de la causa

Puede plantear duda a algunos el que en muchos lugares de estos textos se dice que el Padre es causa del Hijo y que el Padre o el Hijo son causa del Espíritu Santo. Así ocurre en primer lugar en las palabras de Atanasio que según se narra pronunció en el Sínodo Niceno [2] donde dice: *Lo que el Hijo tiene del Padre lo tiene al modo como la palabra lo tiene del corazón, el brillo del sol, el río de la fuente, y todo lo causado de la causa. Quien daña o niega lo causado, igualmente niega su causa. Dice el causado Hijo engendrado: El que me desprecia, desprecia al que me envió* (Lc 10,16) [3]. Y en otro lugar: *No es imprincipiado el Espíritu, o sea sin principio ni causa, sino que más bien muestra al mismo Dios verdadero, principiado sin embargo no en el tiempo sino como verdadera causa*

Unde ad officium boni translatoris pertinet ut ea quæ sunt catholicae fidei transferens servet sententiam, mutet autem modum loquendi secundum proprietatem linguae in quam transfert. Apparet enim quod si ea quae litteraliter in latino dicuntur vulgariter exponantur, indecens erit expositio si semper verbum ex verbo sumatur; multo igitur magis quando ea quae in una lingua dicuntur transferuntur in aliam ita quod verbum sumatur ex verbo, non est mirum si aliqua dubietas relinquatur.

Capitulum primum

Quomodo intelligitur hoc quod dicitur quod Filius habet a Patre sicut causatum a causa

Potest autem apud aliquos esse dubium quod in plerisque locis harum auctoritatum dicitur Patrem esse causam Filii et Patrem vel Filium esse causam Spiritus Sancti. Et hoc quidem habetur primo in verbis Athanasii quæ in Nicaena Synodo dixisse refertur ubi dicit «Quidquid habet Filius a Patre habet sicut verbum a corde, splendor a sole et fluvius a fonte, et a causa omne causatum. Qui autem iniuriatur vel negat causatum, equidem et causam eius negat. Dicit causatus genitus Filius: Qui me spernit, spernit eum qui me misit». Et alibi «Non est imprincipiatus Spiritus, hoc est sine principio et causa, sed potius ipsum demonstrat Deum verum, principiatum tamen non ex tempore sed ex

---

[2] Así en el *Libellus* n.1 1-2. [En adelante citado *Lib.* Daremos la referencia por la edición de esta obra en la Leonina: *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia*, t.XL pars A (Romae ad Sanctae Sabinae 1967) p.107-151. Citaremos el número y las líneas de esta edición.]

[3] *Lib.* n.7 27-31 (fuente no encontrada); sin embargo las semejanzas de la palabra, el esplendor y el río se encuentran en Atanasio, *Oratio III contra Arium* n.3: MG 26,328B.

de su origen [4]. También Basilio: *El Espíritu Santo enviado por el mismo Dios, tiene causa* [5]. Y también Teodorico en Sobre la epístola a los Hebreos: *La causa del Hijo es el Padre* [6].

Entre los latinos [7] en cambio no es costumbre decir que el Padre sea causa del Hijo o del Espíritu Santo, sino únicamente principio o autor. Y esto por tres razones.

En primer lugar porque el Padre no puede entenderse como causa del Hijo a modo de causalidad formal, ni material ni final, sino solamente a modo de causa originante, o sea como causa eficiente; ésta sin embargo hallamos que siempre es esencialmente diversa de lo causado por ella: por tanto, para que no se entienda que el Hijo es de esencia distinta de la del Padre, no acostumbramos a decir que el Padre es causa del Hijo sino que se usan otros nombres que significan el origen con cierta consustancialidad, como «fuente», «cabeza» y cosas así.

En segundo lugar porque entre nosotros a la causa corresponde el efecto; de donde no decimos que el Padre es causa del Hijo para que no se entienda que el Hijo es «hecho». Pues incluso entre los filósofos se llama Dios a la primera causa; pues todo lo causado es abarcado entre ellos bajo la totalidad de las creaturas: y por tanto si el Hijo se dijera que tiene causa, se podría entender que está comprendido en el conjunto de las creaturas.

En tercer lugar porque acerca de lo divino no debe el hombre con ligereza hablar de modo distinto a como lo hace la sagrada Escritura. Pero la Sagrada Escritura llama al Padre «principio» del Hijo, como consta en Ioh. I: *Al principio existía el Verbo* (Jn 1,1) [8], y nunca llama «causa» al Padre o al Hijo «causado»; de donde puesto que «causa» dice

causa verae originis». Item Basilius «Spiritus Sanctus ab ipso Deo missus causam habet ipsum». Et item Theodoritus Super epistolam ad Hebraeos «Causa Filii Pater est».

Apud Latinos autem non est consuetum quod Pater dicatur causa Filii vel Spiritus Sancti, sed solum principium vel auctor. Et hoc propter tria.

Primo quidem quia Pater non posset intelligi causa Filii per modum causae formalis vel materialis vel finalis, sed solum per modum causae originantis quae est causa efficiens; hanc autem semper invenimus secundum essentiam diversam ab eo cuius est causa: et ideo ne intelligeretur esse Filius alterius essentiae a Patre, non consuevimus dicere Patrem esse causam Filii, sed magis utimur illis nominibus quae significant originem cum quadam consubstantialitate sicut fons, caput et alia huiusmodi.

Secundo, quia causa apud nos correspondet effectus; unde Patrem non dicimus esse causam ne aliquis intelligat Filium esse factum. Nam et apud philosophos prima causa Deus nominatur; omne autem causatum sub universitate creaturarum comprehenditur apud eos: et ideo si Filius causam dicatur habere, posset intelligi quod sub universitate creaturarum comprehenderetur.

Tertio, quia de divinis non de facili debet homo aliter loqui quam sacra Scriptura loquatur. Scriptura autem sacra Patrem nominat principium Filii, ut patet Ioh. I «In principio erat Verbum», nusquam autem dicit Patrem causam vel Filium causatum; unde

---

[4] *Lib.* n.10 150-155 (no encontrado).

[5] *Lib.* n.64 16-17 tomado de *Adv. Eunom.* V: MG 29,772C; cf. *Lib.* n.70 4-5 (no encontrado).

[6] Así *Lib.* n.90 6; cf. ECUMENIO, *Super Ep. ad Hebr.* I: MG 119,281D.

[7] Cf. *De pot.* q.10 a.1 ad 8ss.

[8] «Ésta es la exposición de Agustín y también de Orígenes», dice Tomás en *In Ioh.* I, refiriéndose a SAN AGUSTÍN, *De Trin.* VI c.2 y ORÍGENES, en *Super Ioh.*: MG 14,49ss.

más que «principio», no damos por supuesto que al Padre se le llame «causa» ni al Hijo «causado».

Nada de cuanto corresponde al origen se dice en lo que se refiere a lo divino tan propiamente como el nombre «principio». Dado que cuanto está en Dios es incomprensible y no puede ser definido por nosotros, de ahí que usemos en Dios de nombres comunes más convenientemente que de nombres propios; por lo cual su nombre más propio se dice que es «El que es» (Ex 3,14), puesto que es el más común, según Ex. III. Como «causa» es más común [9] que «elemento», así también «principio» lo es más que «causa»; por eso se dice que el punto es «principio» de la línea, pero no «causa». Por tanto usamos de modo muy conveniente en lo divino el nombre de «principio».

Pero no ha de entenderse que los santos citados que usan las expresiones «causa» y «causado» acerca de las divinas personas, pretendan afirmar la diversidad de naturaleza entre ellas o que el Hijo es creatura, sino que quieren manifestar el único origen de las personas, como nosotros con el nombre «principio». Por lo cual dice Gregorio Niseno: *Diciendo nosotros «causa» y «causado» no significamos mediante estos nombres la naturaleza. Ni tenemos la intención de hacer significar a esas palabras la esencia y la naturaleza divina, sino que mostramos la diferencia que hay entre ellas, como por ejemplo que el Hijo no es ingénito, ni presentamos al Padre por generación alguna de otro* [10]. Más aún, dice Basilio: *Afirmo que el Espíritu Santo ingénito ni tiene padre ni creador porque no es creado; pero tiene causa en Dios del que es verdadero Espíritu, y del que procede* [11].

cum causa plus dicat quam principium, non praesumimus Patrem dicere causam nec Filium causatum.

Nihil autem ad originem pertinens adeo proprie dicitur in divinis sicut hoc nomen principium. Quia enim ea quae sunt in Deo incomprehensibilia sunt et definiri a nobis non possunt, convenientius utimur in Deo nominibus communibus quam propriis; propter quod maxime proprium nomen eius dicitur esse Qui est, quod est communissimum, ut patet Exod. III. Sicut autem causa est communius quam elementum, ita et principium quam causa; dicitur enim punctum principium lineae sed non causa: et ideo convenientissime nomine principii utimur in divinis.

Nec tamen intelligendum est quod sancti praedicti qui nomine causae et causati utuntur in divinis personis, intendant diversitatem naturae inducere aut Filium esse creaturam; sed per hoc volunt ostendere solam originem personarum, sicut nos nomine principii. Unde dicit Gregorius Nyssenus «Causam autem et causatum dicentes non naturam propter haec nomina significamus; neque enim haec nomina loco essentiae vel naturae ratione damus sed qualiter se habent differentiam demonstramus, ut scilicet Filium non ingenitum esse, neque Patrem per generationem aliquam demonstramus ab aliquo». Item Basilim dicit: «Spiritum Sanctum dico ingenitum non habere patrem nec creatorem quia non est creatus; sed causam habet Deum cuius est vere Spiritus, a quo et procedit».

---

[9] Cf. AVERROES, *Super Metaph.* V com.4 (ed. Venetiis 1562, f.105 fg), como dice SANTO TOMÁS en *In Sent.* I d.29 a.1 ad 2.

[10] *Lib.* n.29 14-22 tomado de *Quod non sunt tres dii:* MG 45,133C.

[11] *Lib.* n.69 8-11 (no encontrado).

Capítulo 2

Cómo se entiende cuando se dice que el Hijo es segundo respecto al Padre, y el Espíritu Santo tercero

Se encuentra también en los textos de los doctores citados que el Hijo es el segundo y el Espíritu Santo el tercero a partir del Padre. Así dice Atanasio en el Sermón a Serapión: *El Espíritu Santo es el tercero a partir del Padre, a partir del Hijo es el segundo* [12]. Y Basilio dice: *El Espíritu es el segundo en dignidad y orden a partir del Hijo* [13].

Esto puede parecer falso a alguno. En las divinas personas, como dice Agustín, no existe sino el orden según el cual no es uno anterior a otro, sino que uno procede de otro [14]. No hay modo de prioridad según el cual se pueda decir que el Padre es anterior al Hijo. El Padre, ni es anterior en el tiempo puesto que el Hijo es eterno, ni es anterior en naturaleza pues es una en el Padre y el Hijo, ni en dignidad pues en ella el Padre y el Hijo son iguales, ni según el entendimiento ya que no se distinguen sino en las relaciones, y las cosas relativas se dan simultáneamente [15] según el entendimiento, pues cada una requiere la otra para ser entendida. Consta así que, hablando con propiedad, el Hijo no puede ser «segundo» ni el Espíritu «tercero» respecto al Padre.

Así pues, los mencionados doctores dicen que el Hijo es «segundo» y el Espíritu Santo «tercero» en un orden meramente numeral; como se demuestra por el mismo Basilio que dice: *Hemos recibido el Espíritu Santo del Padre y el Hijo, contado como tercero y conglorificado el Espíritu del Hijo de Dios, quien al transmitir el orden del bautismo salvador*

Capitulum secundum

Quomodo intelligitur cum dicitur quod Filius sit secundus a Patre et Spiritus Sanctus sit tertius

Item invenitur in auctoritatibus praedictorum doctorum quod Filius sit secundus a Patre et Spiritus Sanctus tertius ab eodem. Dicit enim Athanasius in sermone ad Serapionem «Spiritus Sanctus tertius est a Patre, a Filio tamen est secundus». Et Basilius elicit «Dignitate quidem et ordine secundus est a Filio Spiritus».

Hoc autem alicui potest videri esse falsum. In divinis enim personis non est nisi ordo naturae secundum quem, ut Augustinus dicit, non est alter prior altero sed est alter ex altero. Nullus enim modus prioritatis est secundum quem Pater prior Filio dici possit: neque enim prior tempore, cum Filius sit aeternus; neque prior natura, cum Patris et Filii sit una natura; neque dignitate, cum Pater et Filius sint aequales; neque etiam intellectu cum non distinguantur nisi relationibus, relativa autem sunt simul secundum intellectum cum unum sit de intellectu alterius. Et ita patet quod ita proprie loquendo Filius non possit dici esse secundus a Patre, nec Spiritus Sanctus tertius a Patre.

Dicunt ergo doctores praedicti Filium esse secundum et Spiritum Sanctum tertium secundum ordinem in numerando. Quod patet ex ipso Basilio qui dicit «Recepimus Spiritum Sanctum a Patre et Filio tertium connumeratum et glorificatum, Spiritum ipsius Filii Dei qui tradens ordinem salutiferi baptismatis dixit: Euntes baptizate omnes

---

[12] *Lib.* n.15 101-102 (no encontrado).

[13] *Lib.* n.56 7-8; en Basilio *Adv. Eubom.* III n.1 y 2: MG 29,656A y 657C.

[14] *Contra Maxim.* II c.14 n.8: ML 42,775; BAC XXXVIII 455; y está en Pedro Lombardo, *Lib. Sent.* I d.20 c.3.

[15] Cf. Santo Tomás, *In Sent.* 1 d.9 q.2 a.1 refiriéndose a Aristóteles, *Praedic.* c.7 (7b15).

dijo: Id y bautizad a todos en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo (Mt 28,19). Epifanio dice: *El Espíritu de Dios a partir del Padre y del Hijo es, según la denominación, tercero: en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo* [16].

Lo que dice Basilio, que el Espíritu es segundo en dignidad a partir del Hijo, parece ser mayor calumnia, por cuanto establecería en el seno de la Trinidad grado en la dignidad, siendo así que ésta es igual y la misma en las tres personas. Podría referirse no a la dignidad natural sino a la dignidad personal, como también según nosotros se dice que «la persona es hipóstasis distinta en lo que se refiere a la dignidad» [17]; según este modo dice Hilario que *el Padre es mayor que el Hijo, por la autoridad del origen, si bien el Hijo no es menor que el Padre por razón de la unidad de sustancia* [18].

Capítulo 3

Cómo se entiende que el Espíritu Santo es tercera luz

Pero todavía parece ser más calumnioso lo que se induce de las palabras de san Epifanio de Chipre al decir: *El Espíritu Santo es Espíritu de verdad, luz tercera procedente del Padre y del Hijo* [19]. Donde hay unidad no hay orden de primero y tercero; el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo son una sola luz [20] así como un solo Dios: lo mismo que no se puede decir en católico que el Espíritu Santo es un tercer Dios respecto al Padre y el Hijo, tampoco que es una tercera luz.

in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti». Et Epiphanius dicit: «Spiritus Dei ex Patre et ex Filio tertius est appellatione».

Quod autem dicit Basilius quod Spiritus est secundus a Filio dignitate videtur maiorem habere calumniam, quia videtur in dignitate Trinitatis constituere gradum, cum sit par dignitas et eadem trium personarum. Potest autem hoc exponi non de dignitate naturali sed de personali, sicut et secundum nos dicitur quod «persona est hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente»; secundum quem modum dicit Hilarius quod Pater est maior Filio propter auctoritatem originis, Filius tamen non est minor Patre propter substantiae unitatem.

Capitulum tertium

Quomodo intelligitur quod Spiritus Sanctus sit tertium lumen

Adhuc autem videtur esse magis calumniosum quod ex verbis sancti Epiphanii Cyprensis episcopi inducitur dicentis «Spiritus Sanctus spiritus est veritatis, lumen tertium a Patre et Filio». Ubi enim est unitas non est ordo primi et tertii; Pater autem et Filius et Spiritus Sanctus sunt unum lumen sicut et unus Deus: sicut ergo non potest catholice dici quod Spiritus Sanctus sit tertius Deus a Patte et Filio, ita non potest dici quod sit tertium lumen.

---

[16] *Lib.* n.73 6 tomado de *Ancoratus* n.8: MG 43,29C.
[17] Cf. Alej. de Hales, *Glossa in Lib. Sent.* I d.23 n.9.
[18] Hilario, *De Trin.* IX n.54: ML 10,325; en Pedro Lombardo, *Lib. Sent.* I d.16 c.2.
[19] *Lib.* n.77 34-35 tomado de *Ancoratus* n.71: MG 43,148B.
[20] Cf. San Agustín, *De Trin.* VII c.3: ML 42,939.

Se dice sin embargo que es la tercera persona por la pluralidad de personas; porque se le llama «tercera luz» se sigue que son tres luces. A lo cual se añade expresamente: *A todo lo demás como circunstancia o composición o denominación se le llama luz, pero no de modo semejante a estas tres luces* [21].

Se puede decir, por tanto, que la luz requiere un cierto origen; pues el resplandor es lo que se expande a partir de una luz [22] y de lo que puede difundirse a su vez otra luz. Y según esto el nombre de luz puede aplicarse a las propiedades personales por razón de esa propiedad difusiva, aunque según la naturaleza misma de la luz pertenezca a la esencia. Teniendo esto en cuenta, el citado Padre habla de tercera luz y de tres luces en lo que se refiere a las divinas personas, si bien no se trata de extraer consecuencia alguna, sino solamente de confesar que el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo son una sola luz.

Capítulo 4

Cómo se entiende que la esencia es engendrada en el Hijo y exhalada en el Espíritu Santo

Se encuentra en las palabras de los citados Padres [23] que la esencia es engendrada en el Hijo y exhalada en el Espíritu Santo. Dice Atanasio en el Tercer Sermón sobre las actas del Sínodo de Nicea hablando de la persona del Hijo: *Yo dispenso a los hombres tu Espíritu a partir de mi esencia, engendrada por ti*; y un poco después: *Dales el Espíritu Santo*

Dicitur autem quod est tertia persona propter personarum pluralitatem; ex hoc ergo quod dicit «lumen tertium» sequitur quod sint tria lumina. Quod ipse postmodum expresse subiungit dicens «Alia vero omnia positione vel compositione sive appellatione lumina dicuntur, non tamen istis tribus luminibus similia».

Potest autem dici quod lumen originem quamdam importat; nam lumen est quod ex aliqua luce diffunditur, et etiam aliud lumen diffundere potest. Et secundum hoc nomen luminis ad personales proprietates trahi potest ratione proprietatis diffusivae, licet secundum ipsam naturam lucis ad essentiam pertineat. Ex hoc attendens dictus Pater tertium lumen et tria lumina dixit in divinis, licet hoc nullo modo sit ad consequentiam trahendum sed simpliciter confitendum quod Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt unum lumen.

Capitulum quartum

Quomodo intelligitur quod essentia sit genita in Filio et spirata in Spiritu Sancto

Invenitur autem in dictis praedictorum Patrum quod essentia sit genita in Filio et spirata in Spiritu Sancto. Dicit enim Athanasius in tertio sermone gestorum Nicaenae Synodi ex persona Filii loquens «Tuum Spiritum ex mea essentia a te genita ipsis

---

[21] *Lib.* n.77 35-38 tomado de *Ancoratus* l.c., con el añadido por parte del selector de «tres luces», que no aparece en griego.

[22] Sobre luz y resplandor, cf. Avicena, *De anima* III c.3 (ed. Venetiis 1508, f.11rb) y Santo Tomás, *In De anima* II 14 (418b9).

[23] De las diez glosas examinadas en este capítulo ningún Padre es autor, sino que están sacadas del mismo Libelo.

salido de tu esencia que engendraste en mí[24]. Y el mismo en la Epístola a Serapión: *El Padre guardando en sí toda su esencia, la ha engendrado de modo inenarrable en su Hijo*[25]. Y de nuevo: *Como el Padre tiene la vida en Sí, es decir una naturaleza viva y respirante, así dio al Hijo el tener vida en sí mismo, o sea, engendró en el Hijo la misma naturaleza que exhala el Espíritu viviente.* Y añade más adelante: *Que el Padre y el Hijo tienen la misma divinidad, que de modo natural exhala el Espíritu Santo*[26]. De cuyas palabras se infiere que la naturaleza divina es engendrada en el Hijo, y en el Padre y el Hijo es exhalante.

Cirilo, en el Libro de los Tesoros contra los herejes, escribe estas palabras: *La virtud increada y engendrada en el Hijo es de cualquier modo la naturaleza del Padre y del Hijo.* Y añade: *El Padre ha dado la vida al Hijo, es decir, ha engendrado en el Hijo su vida natural*[27]. San Basilio: *El Hijo que nos da el Padre es Dios esencialmente engendrado de Dios, que tiene en sí, por generación, toda la esencia del Padre*[28]. San Atanasio en su Carta a Serapión, diciendo que la naturaleza divina está del todo exhalada en el Espíritu Santo, afirma que el *Espíritu Santo es la verdadera y natural imagen del Hijo por la esencia divina que ha sido exhalada en él por este divino Hijo, del todo igual a ella misma*[29].

Pero esta manera de hablar no es exacta: y el santo concilio de Letrán[30] condenó el error de Joaquín que empleó esta idea para combatir al doctor Pedro Lombardo. En efecto, Pedro, en su quinta distinción del primer Libro de las Sentencias[31], prueba que una esencia común ni engendra, ni es engendrada, ni procede, por cuanto hay en las personas

hominibus compenso»; et parum post «Ex tua essentia quam in me genuisti Spiritum Sanctum da eis». Et idem in Epistola ad Serapionem «Essentiam suam in se ipse genitor retinens totam in Filio suo inenarrabiliter genuit». Et iterum «Sicut Pater habet vitam in semet ipso, id est naturam vivam spirantem, sic dedit et Filio vitam habere in semet ipso, id est eandem naturam genuit in Filio spirantem Spiritum vivum». Et infra dicit «Patris et Filii unam esse divinitatem naturaliter spirantem unum Spiritum Sanctum». Ex quibus verbis habetur quod natura divina in Filio sit genita et in Patre et Filio sit spirans.

Item Cyrillus in Libro Thesaurorum contra hæreticos «Virtus increata et genita in Filio Filii est per omnem modum naturae paternae». Et iterum «Pater Filio dedit vitam, id est vitam suam naturalem genuit in Filio». Item Basilius «Ipse Filius quem dat nobis Pater est Deus de Deo essentialiter genitus, habens in se totam essentiam Patris genitam». Item Athanasius dicit in Epistola ad Serapionem essentiam divinam in Spiritu Sancto esse spiratam, dicens quod «Spiritus Sanctus est vera et naturalis imago Filii per essentiam omnimode ab eodem in se spiratam».

Hic autem modus loquendi calumniosus est, et in sacro Lateranensi concilio reprobatum est dogma Ioachim qui hunc modum loquendi contra Magistrum Petrum Lombardum defendere praesumpsit. Ostendit enim prædictus magister in quinta distinctione primi libri Sententiarum quas edidit, quod communis essentia nec generat nec gignitur nec procedit, et hoc ideo quia in divinis invenitur aliquid commune

---

[24] Así *Lib.* n.4 10-13 y 20-22 (no encontrado).
[25] *Lib.* n.15 69-72 (no encontrado).
[26] *Lib.* n.19 74-78 y 82-85 (no encontrado).
[27] *Lib.* n.45 28-30 y 46 67-68 (del extractor de la glosa).
[28] *Lib.* n.71 2-6 (no encontrado).
[29] *Lib.* n.15 110-111 (no encontrado).
[30] IV Conc. de Letrán, c.2: Mansi 22,982.
[31] En dist.5; cf. *Summa* 1 q.39 a.4.

divinas algo que es común y que no es distinto, y algo que es distinto y que no es común a las tres personas divinas. Por tanto, lo que es distinto en las personas divinas no puede ser atribuido a lo que es común e indistinto, sino solamente a lo que es distinto. Ahora bien, no hay entre las personas divinas otra diferencia sino la de que una engendra, la otra nace y la tercera procede. Por tanto, engendrar, nacer y proceder, no puede decirse de la esencia divina, que es común y absolutamente idéntica en las tres personas divinas. Lo que es diferente en ellas es la persona o hipóstasis, o el supósito de la naturaleza divina, es decir, el ser que tiene la naturaleza divina. Es por lo que puede llamarse legítimamente generación o procesión lo que significa o supone la persona, como los nombres de Padre, Hijo y Espíritu Santo significan las personas distintas, mientras que el vocablo persona significa hipóstasis en general. De donde se sigue que muy bien se diga que el Padre engendra al Hijo, que el Hijo nace del Padre, y que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo, así como que una persona engendra o exhala otra persona, o bien que es engendrada o exhalada por otra persona. Pero el término «Dios», que expresa una esencia común de modo concreto, significa, en efecto, un ser que tiene la divinidad, puede tomarse como persona según el modo como se emplee; y así se pueden muy bien admitir expresiones como «Dios engendra a Dios», «Dios nace o procede de Dios». Pero el término «esencia» o «divinidad» o cualquier otro de significado abstracto, no encierran, en el sentido que se emplean, ni la persona o sujeto, ni los atributos que les corresponden. Tampoco se puede decir que tales expresiones manifiestan adecuadamente lo que a las divinas personas pertenece, como cuando se dice «esencia engendrante o engendrada», aunque algunos de estos nombres sean más próximos a las personas, en cuanto significan los principios de los actos que son propiamente de las personas, como «luz», «sabiduría», «bon-

indistinctum, et aliquid quod distinguitur et non est commune; illud ergo quod est distinctionis ratio in divinis non potest attribui ei quod est commune et indistinctum, sed solum ei quod distinguitur. Nulla autem alia distinctionis ratio in divinis invenitur nisi ex eo quod unus generat et alius nascitur et alius procedit; non ergo hoc ipsum quod est generare vel nasci vel procedere potest essentiae divinae attribui quae est communis et omnino indistincta in tribus personis. Id autem quod est distinctum in divinis est persona vel hypostasis vel suppositum divinae naturae, id est quod est habens divinam naturam; et ideo illa quæ significant vel supponere possunt personam recipiunt congruentem praedicationem generationis aut processionis, sicut haec nomina «Pater» et «Filius» et «Spiritus Sanctus» significant personas determinatas, et hoc nomen «persona» vel «hypostasis» in communi. Unde convenienter dicitur quod Pater generat Filium, et quod Filius nascitur a Patre, et quod Spiritus Sanctus procedit a Patre et Filio; et similiter quod persona generet vel spiret personam, aut generetur aut spiretur a persona.

Hoc autem nomen «Deus», quia significat essentiam communem per modum concreti, significat enim habentem divinitatem, potest supponere ex modo suae significationis pro persona; et ideo etiam huiusmodi locutiones convenienter conceduntur: «Deus generat Deum», et «Deus nascitur» vel «procedit a Deo».

Hoc autem nomen «essentia» et «divinitas» et quaecumque in abstracto significantur, non habent ex modo suae significationis neque quod significent neque quod supponant pro persona; et ideo non proprie ea quae sunt propria personarum de huiusmodi nominibus pradicantur ut dicatur essentia generans vel genita, licet quaedam horum nominum propinquiora sint personis in quantum significant principia actuum qui proprie sunt personarum, sicut lumen, sapientia, bonitas et huimmodi: unde et quae sunt

dad», etc. De donde incluso los que son propios de las personas, de las tales se predican menos inconvenientemente, como cuando se dice el Hijo es luz de luz, sabiduría de sabiduría; pero esencia de esencia se dice de modo más inconveniente. Pero aunque el modo de significar sea diverso, como en los vocablos «Dios» y «deidad», sin embargo la idea es la misma: y a causa de la identidad de la cosa, se emplean indiferentemente esos dos términos, el uno por el otro, como en esta frase, «Dios es la divinidad», o «una persona divina», o «el Padre es la esencia divina»; es en este sentido como los santos Padres emplean uno por otro, como cuando dicen que «la esencia divina engendra», porque el Padre, que es de esencia divina, engendra, y que hay una «esencia de la esencia», porque el Hijo, que es la esencia, viene del Padre que es la misma esencia divina. Así es como se expresa acerca de ello san Cirilo en su Libro de los Tesoros: *El Padre al engendrar naturalmente al Hijo le da de su mismo ser, que es vida viviente y esencia en verdad existente, su vida y su esencia, a modo de una verdadera raíz* [32]. Y cuando dice, igualmente, que el Padre ha engendrado su naturaleza en el Hijo, se ha de entender que ha dado, mediante la generación, su naturaleza a su Hijo, como se concluye directamente de las palabras del santo doctor.

Capítulo 5

De qué manera se entiende que Jesús es llamado Hijo de la esencia paterna

De aquí se explica cómo se ha de exponer lo que el mismo Cirilo parece decir en el mismo Libro: *Luego, ¿cómo Jesús, Hijo de la esencia del Padre, será criatura?* [33]. No se le llama Hijo de la esencia del Padre,

propria personarum de talibus minus inconvenienter praedicantur, ut cum dicitur Filius lumen de lumine, sapientia de sapientia; sed «essentia de essentia» magis inconvenienter dicitur.

Sed quia, licet modus significandi diversus sit cum dicitur «Deus» et «divinitas», tamen res est penitus eadem, ideo propter rei identitatem sicut unum de altero praedicatur, ut cum dicitur «Deus est divinitas», vel «persona divina» sive «Pater est divina essentia», ita et a sanctis interdum unum pro alio ponitur ut sic dicatur quod «essentia divina generat» quia Pater qui est essentia divina generat; et «essentia est de essentia» quia Filius qui est essentia est de Patre qui est eadem essentia divina. Et sic exponit Cyrillus in Libro Thesaurorum dicens «Pater de se vita vivente et essentia veraciter existente, tamquam a vera radice generando Filium dat ei naturaliter suam naturalem vitam et essentiam». Sic etiam cum dicitur quod Pater genuit naturam suam in Filio, exponendum est quod per generationem suam naturam Filio dedit, sicut ex praemissis verbis Cyrilli habetur.

Capitulum quintum

Quomodo intelligitur quod Iesus dicitur Filius paternae essentiae

Ex hoc etiam patet qualiter exponendum sit quod idem Cyrillus in eodem libro dicere indicitur «Quomodo ergo Iesus filius paternae essentiae erit creatura?». Non enim

[32] *Lib.* n.45 60-64 (del extractor de la glosa).

[33] *Lib.* n.47 29-30 ampliando *Thesaurus* ass.33: MG 75,508D; Cirilo pone en griego «teniendo él la divina dignidad de la naturaleza paterna».

como si fuese engendrado por la esencia del Padre, sino como recibiendo la esencia del Padre por generación. Y es así como se debe explicar todo lo que se puede decir de semejante, como por ejemplo: que el Hijo y el Espíritu Santo proceden esencialmente [34], en cuanto que, por la procesión, reciben la esencia del Padre.

Capítulo 6

De qué manera se entiende que lo que es propio naturalmente del Padre es propio del Hijo

Puede plantear duda lo que dice Cirilo en el mismo Libro de los Tesoros: *Todo lo que naturalmente es propio del Padre, es propio también del Hijo* [35]. Esto, o se entiende de los atributos esenciales, y así ni son propios del Padre o del Hijo, sino comunes a uno y otro, o de los atributos personales, y así lo que es propio del Padre, no lo es del Hijo, como la innascibilidad o la paternidad, que de ninguna manera son del Hijo, sino sólo del Padre.

Es claro, pues, por lo que dice, que se refiere a los atributos esenciales. Propone por tanto que *lo que se dice que está naturalmente en el Padre, todo eso está en el Hijo* [36], como la vida, la verdad, la luz, etc. Pues eso se dice propio del Padre no en relación al Hijo, ni del Hijo en relación al Padre, sino de uno y de otro en relación a la criatura, a la cual en comparación con Dios no le convienen propiamente esas cosas enumeradas. O se dice propio, no porque convenga a uno solo, sino que propia y verdaderamente conviene a alguno por sí mismo.

dicitur Filius paternae essentiae quasi a paterna essentia genitus, sed quasi paternam essentiam per generationem accipiens. Et per hunc modum exponenda sunt omnia quae similiter dici inveniuntur, sicut quod dicitur Filius et Spiritus essentialiter procedere in quantum procedendo essentiam a Patre accipiunt.

Capitulum sextum

Quomodo intelligitur quod quae sunt propria naturaliter Patris sunt propria Filii

Potest esse dubium quod Cyrillus in eodem Libro Thesaurorum dicit «Omnia quae Patris sunt propria naturaliter sunt propria et Filii». Aut enim hoc intelligitur de essentialibus attributis, et sic neque Patri neque Filio sunt propria sed utrique communia; aut de personalibus, et sic quae sunt propria Patris non sunt propria Filii, sicut innascibilitas et paternitas nullo modo sunt Filii sed solum Patris.

Patet autem ex praemissis ab eo quod loquitur de essentialibus attributis. Praemittit enim quod «quaecumque naturaliter dicuntur inesse Patri, illa omnia insunt Filio», sicut vita, veritas, lux et huiusmodi. Haec autem dicuntur esse propria Patri non in respectu ad Filium nec Filio in respectu ad Patrem, sed utrique in respectu ad creaturam cui in comparatione ad Deum non proprie praedicta conveniunt. Vel proprium hic dicitur non quod convenit uni soli sed quod proprie et vere alicui convenit secundum se.

---

[34] Así muchas veces *Lib.* del Ps.-Atanasio, *Lib.* n.3 14; n.3 19; n.4 11; n.11 57 etc.
[35] *Lib.* n.46 67-68; cf. *Thesaurus* ass.14: MG 75,244D.
[36] *Lib.* n.46 55-57; *Thesaurus* l.c.

Capítulo 7

Cómo se entiende que el Padre no necesita ni al Hijo ni al Espíritu Santo para su perfección

También puede plantear duda lo que dice Atanasio en la Epístola a Serapión que *el Padre, que existe como Dios pleno y perfecto por sí y en sí sin necesidad de nadie para su perfección, no necesita ni del Hijo ni del Espíritu Santo* [37]. Es indudable que el Padre no es indigente; como lo es que no lo son ni el Hijo ni el Espíritu Santo. Propiamente hablando, es indigente aquello que considerado en sí mismo carece de algo para su perfección; lo cual no puede decirse ni del Padre, ni del Hijo, ni del Espíritu Santo.

Sin embargo no podría ser perfecto el Padre si no tuviera el Hijo, porque ni sería Padre sin el Hijo; y no sería Dios perfecto si no tuviera el Verbo y no tuviera el hálito de vida, como el propio Atanasio dice en el Tercer sermón de las Actas del Concilio de Nicea, respondiendo así a los Arrianos que negaban que el Hijo y el Espíritu Santo fuesen coesenciales al Padre: *Dicen que es estéril e improductiva la naturaleza paterna, que ha dado a todas las cosas una potencia natural y propagativa de seres semejantes, y hacen mudo y sin palabra al Padre que ha dado la facultad de hablar a todos los racionales; declaran también muerto al Padre y carente de naturaleza viviente* [38], en cuanto niegan que el Espíritu Santo sea coesencial al Padre. En lo cual se muestra que el Padre no sería Dios perfecto si no tuviera al Hijo y al Espíritu. El mismo Atanasio dice en la Epístola a Serapión que *el Padre no pudo crear la criatura sino por el Verbo, ni comunicarse a las criaturas para santificarlas*

Capitulum septimum

Quomodo intelligitur quod Pater neque Filio neque Spiritu Sancto indiget ad sui perfectionem

Item potest esse dubium quod Athanasius dicit in Epistola ad Serapionem quod «Pater per se et in se sine alicuius indigentia plenus et perfectus existens Deus ad sui perfectionem neque Filio neque Spiritu Sancto indiget». Quod enim Pater non sit indigens, dubium non est; sic enim neque Filius neque Spiritus Sanctus indigens est. Illud enim proprie est indigens cui in se considerato aliquid deest ad suam perfectionem, quod non potest dici neque de Patre neque de Filio neque de Spiritu Sancto.

Sed tamen non posset esse Pater perfectus nisi Filium haberet, quia nec Pater sine Filio esset; nec esset Deus perfectus nisi haberet Verbum et nisi haberet spiramen vitae, sicut idem Athanasius dicit in tertio sermone gestorum Nicaeni Concilii, sic inquiens de Arrianis qui negabant Filium et Spiritum Sanctum esse coessentiales Patri «Dicunt sterilem esse et infructuosam naturam paternam quae omnibus rebus insitam et propagativam similium dedit naturam, et mutum faciunt Patrem et sine verbo qui omnibus rationalibus facultatem dedit loquendi; mortuum etiam ipsum Patrem dicunt et expertem viventis naturae», in quantum scilicet negant Spiritum Sanctum coessentialem Patri. In quo apparet quod non esset Pater Deus perfectus nisi Filium et Spiritum haberet. Idem etiam Athanasius dicit in Epistola ad Serapionem quod «Pater non potuit

---

[37] *Lib.* n.12 8-11; se pueden adscribir al Pseudo-Atanasio los demás textos aducidos en este capítulo.

[38] *Lib.* n.1 7-14; cf. Santo Tomás, *De pot.* q.10 a.1.

sino por el Verbo; e igualmente que el Hijo (no puede existir) sino en el Espíritu Santo [39].

Es, pues, común al Padre y al Hijo y al Espíritu Santo que ninguno de ellos es indigente. También es común a cada uno de ellos que ninguno puede ser Dios perfecto sin los otros dos. Pero por esta razón dice Atanasio propiamente del Padre que para su perfección no necesita del Hijo y del Espíritu Santo, pues su perfección no la tiene (recibida) de otro, mientras que el Hijo y el Espíritu Santo tienen su perfección (recibida) del Padre. De donde el mismo Atanasio dice en la Epístola a Serapión: *No existe Dios pleno y bienaventurado ni por razón del Hijo ni del Espíritu Santo; pues no hay nada por encima de él de lo que necesite para ser, ni nada por debajo de él que necesite tener, o sea, que (sea) del Hijo o del Espíritu Santo* [40].

Capítulo 8

Cómo se entiende que al Espíritu Santo se le llame ingénito

También parece que puede plantear duda el que Gregorio Nacianceno en el Sermón de Epifanía diga que *el Espíritu Santo procede de modo que es ingénito y no hijo, intermedio entre el ingénito y el engendrado* [41]. No parece, pues, que se pueda llamar ingénito al Espíritu Santo. Dice Hilario en el libro De los sínodos [42] que *si alguno habla de dos ingénitos, ha hecho dos dioses.* Y Atanasio en la Epístola a Serapión que *el Espíritu Santo no es ingénito, porque ser sin principio e ingénito, la Iglesia católica congregada en Nicea lo atribuye recta y fielmente a sólo Dios Padre, y sólo*

creare creaturam nisi per Verbum, et deificandis creaturis se non potest communicare nisi per idem Verbum; et similiter nec Filius nisi in Spiritu Sancto».

Commune ergo est Patri et Filio et Spiritui Sancto quod nullus eorum sit indigens. Item commune est cuilibet eorum quod nullus sine aliis duobus potest esse Deus perfectus. Sed hac ratione proprie de Patre dicit Athanasius quod ad sui perfectionem Filio et Spiritu Sancto non indiget quia ipse suam perfectionem non habet ab alio, Filius autem et Spiritus Sanctus suam perfectionem habent a Patre. Unde idem Athanasins dicit in Epistola ad Serapionem «Non ratione Filii nec ratione Spiritus Sancti Pater existit plenus beatus Deus; neque enim a supra se habet a quo sit, neque ab infra se habet a quo habeat, id est quod sit a Filio vel a Spiritu Sancto».

Capitulum octavum

Quomodo intelligitur quod Spiritus Sanctus dicatur ingenitus

Item videtur esse dubium quod Gregorius Nazianzenus in Sermone de Epiphania dicit quod «Spiritus Sanctus secundum quod est inde procedit ut sit ingenitus et non filius, medius ingeniti genitique». Non enim videtur quod Spiritus Sanctus ingenitus dici possit. Hilarius enim dicit in libro De synodis quod si quis duos ingenitos dicit, duos deos facit. Et Athanasius dicit in Epistola ad Serapionem quod «non est ingenitus Spiritus Sanctus, quia imprincipiatum esse et ingenitum soli Deo Patri catholica Ecclesia

[39] *Lib.* n.16 84-86.
[40] *Lib.* n.15 118-121.
[41] *Lib.* n.26 15-16 trayendo, sin saberlo, *Oratio 31* n.8: MG 36,141B.
[42] *De synodis* n.38 y 39: ML 10,509 y 10,513; cf. Pedro Lombardo, *I Sent.* d.31 c.2.

del Padre lo mandó que se ha de creer y predicar, bajo anatema, a todo el mundo [43].

Pero se ha de decir que «ingénito» puede tomarse de dos modos: uno, significando aquello que no tiene principio, y de este modo sólo conviene al Padre, como es patente por lo dicho por Atanasio. De otro modo, cuando significa lo que, aunque tenga principio, no es engendrado; y así no sólo Gregorio Nacianceno en las palabras citadas sino también Jerónimo [44] en Reglas de las Definiciones contra los herejes dice que el Espíritu Santo es ingénito.

Capítulo 9

Cómo se entiende que el Espíritu Santo se llama medio entre el Padre y el Hijo

También surge la duda de las palabras citadas [45] de Gregorio Nacianceno que dice que el Espíritu Santo es *medio entre el ingénito y el engendrado* [46], es decir entre el Padre y el Hijo, cuando lo más frecuente es que se diga que es el tercero o tercera Persona en la Trinidad, como se ha dicho anteriormente [47].

Pero se ha de afirmar que no se dice que sea «medio» según el orden de la enumeración, que respondería al orden del origen, pues así el Hijo es medio entre el Padre y el Espíritu Santo, sino que se le llama «medio» en cuanto es nexo común de ambos, ya que es el amor común entre el Padre y el Hijo. De igual modo se ha de proponer lo que dice Epifanio

congregata apud Nicaeam recte et fideliter attribuit, et de solo Patre hoc esse credendum et praedicandum sub anathemate toti mundo mandavit».

Sed dicendum quod ingenitus dupliciter accipi potest: uno modo pro eo quod caret principio, et sic soli Patri convenit, ut ex dictis Athanasii patet. Alio modo pro eo quod non est genitum licet sit principium habens, et sic non solum Gregorius Nazianzenus in verbis praemissis sed etiam Ieronymus in Regulis difinitionum contra haereticos Spiritum Sanctum dicit esse ingenitum.

Capitulum nonum

Quomodo intelligitur quod Spiritus Sanctus dicitur medius Patris et Filii

Item in praemissis verbis Gregorii Nazianzeni dubium est quod dicit Spiritum Sanctum esse «medium ingeniti genitique», id est Patris et Filii, cum magis dicatur esse tertius vel tertia in Trinitate persona, ut supra dictum est.

Sed dicendum quod non dicitur esse medius secundum ordinem enumerationis qui respondet ordini originis, sic enim Filius medius est inter Patrern et Spiritum Sanctum; sed dicitur medius quasi communis nexus amborum, est enim communis amor Patris et

---

[43] Así *Lib.* n.14 5-10 (no encontrado).

[44] Jerónimo: bajo este nombre, Pedro Lombardo, *I Sent.* d.13 c.4 cita cierto proverbio anónimo contenido entre las obras de Ambrosio: ML 17,510-512.

[45] *Supra* c.8 inicio.

[46] *Lib.* n.26 16.

[47] *Supra* c.2.

en el libro *De Trinitate,* que el Espíritu Santo está *en medio del Padre y del Hijo* [48].

Capítulo 10

Cómo se entiende cuando se dice que el Espíritu Santo es imagen del Hijo

En muchos lugares de estos textos se dice que el Espíritu Santo es imagen del Hijo, como dice Atanasio en el Sermón tercero del Concilio de Nicea: *el Espíritu Santo del Padre y del Hijo se llama una deífica y vivífica imagen del Hijo, y es verdad, conteniéndole esencialmente en sí mismo bajo todos los aspectos, representándole naturalmente, como el Hijo es imagen del Padre* [49]. Y en la Epístola a Serapión: *el Espíritu Santo contiene en sí al Hijo naturalmente como su verdadera y natural imagen* [50]. Igualmente Basilio: *Al Espíritu Santo se le llama «dedo», «hálito», «unción», «soplo», «sentido de Cristo», «procesión», «producción», «misión», «emanación», «efusión», «aliento», «esplendor», «imagen», «carácter», «verdadero Dios»* [51]. Y de nuevo *el Espíritu Santo como tercero del Padre y del Hijo es verdadera y natural imagen del Padre y del Hijo, el mismo nos representa naturalmente a uno y otro* [52].

Entre los latinos no se acostumbra [53] decir que el Espíritu Santo es imagen del Padre y del Hijo. Dice Agustín en el VI *De Trinitate* que *por «el Verbo» se toma sólo al Hijo*, y que *así se la llama Verbo en cuanto*

Filii. Et similiter exponendum est quod Epiphanius dicit in libro De Trinitate quod Spiritus Sanctus est «in medio Patris et Filii».

Capitulum decimum

Quomodo intelligitur hoc quod dicitur quod Spiritus Sanctus sit imago Filii

Item in pluribus locis harum auctoritatum dicitur quod Spiritus Sanctus sit imago Filii, sicut Athanasius dicit in Sermone tertio Nicaeni concilii «Spiritus Sanctus Patris et Filii una deifica et vivifica dicitur et est veritas, imago Filii, ipsum per omnia in se essentialiter tenens, naturaliter repraesentat, quemadmodum et Filius est imago Patris». Et in Epistola ad Serapionem «Spiritus Sanctus ipsum Filium in se continet naturaliter tanquam eius vera et naturalis imago». Item Basilius «Spiritus Sanctus dicitur digitus, spiramen, unctio, sufflatio, sensus Christi, processio, productio, missio, emanatio, effusio, vaporatio, splendor, imago, character, Deus verus». Et iterum «Spiritus Sanctus a Patre et Filio vera et naturalis imago Patris et Filii existit, ipse utrumque nobis naturaliter repraesentans».

Apud Latinos autem non consuevit dici quod Spiritus Sanctus sit imago Patris vel Filii. Dicit enim Augustinus in VI De Trinitate quod «Verbum solus Filius accipitur»,

---

[48] *Lib.* n.75 5 de *Anchoratus* n.8: MG 45,29C.
[49] Así *Lib.* n.9 46-51 (no encontrado).
[50] *Lib.* n.15 109-110 (no encontrado).
[51] Así *Lib.* n.70 5-8 (no encontrado).
[52] *Lib.* n.71 21-23 (no encontrado).
[53] Ni tampoco entre los principales Padres griegos, que únicamente dicen «imagen del Hijo es el Espíritu», pero no «imagen del Padre y del Hijo»; cf. Juan Damasceno, *De fide orthod.* I c.13: MG 94,856B.

imagen, y que *sólo el Hijo es imagen del Padre, por lo mismo que es el Hijo* [54]. Ricardo de San Víctor en su libro *De Trinitate* [55] da la razón por la que al Espíritu Santo no se le puede llamar imagen como al Hijo: a saber, porque si bien es semejante al Padre en la naturaleza como lo es el Hijo, no conviene con él sin embargo en una propiedad relativa como sí convienen el Hijo y el Padre, en la espiración activa del Espíritu Santo.

A causa de esto algunos autores [56] pretenden que el Espíritu Santo no puede ser llamado imagen, porque lo sería de dos, el Padre y el Hijo, pues de los dos procede: no podría ser una imagen de dos. En la autoridad de la Sagrada Escritura, que no se debe contradecir al hablar de cosas divinas, se afirma expresamente que el Hijo es imagen del Padre; se dice en Col 1,3: *Nos ha trasladado al reino de su Hijo querido, imagen de Dios invisible, en el que tenemos la remisión de los pecados.* Y en Heb 1,3 se dice del Hijo: *Es esplendor de su gloria y figura de su sustancia.*

Pero conviene saber que los Padres griegos [57] aportan dos textos de la Sagrada Escritura en los que parece que se dice que el Espíritu Santo es imagen del Hijo. En efecto, en Romanos (8,29) se dice: *a los que eligió y predestinó a hacerse conformes a la imagen de su Hijo*; pero la imagen del Hijo no parece ser otra que el Espíritu Santo. Igualmente en 1 Cor (15,49) se dice: *como hemos llevado la imagen del terreno, llevemos así la imagen del celeste*, es decir, de Cristo; por cuya imagen entienden el Espíritu Santo, aunque en esos textos no se llame expresamente «imagen» al Espíritu Santo. Puede entenderse, en efecto, que los hombres llegan a ser conformes a la imagen del Hijo, o que llevan la imagen de

et quod «sic Verbum dicitur quomodo imago», et quod «solus Filius est imago Patris quemadmodum et Filius». Ricardus etiam de Sancto Victore in suo libro De Trinitate assignat rationem quare Spiritus Sanctus non possit dici imago sicut Filius: quia scilicet, licet Patri sit similis in natura sicut et Filius, non tamen convenit cum eo in aliqua proprietate relativa sicut convenit Filius cum Patre in spitatione activa Spiritus Sancti.

Quidam etiam huius rationem assignant quod propter hoc Spiritus Sanctus non potest dici imago quia esset imago duorum, scilicet Patris et Filii, cum sit a duobus: non patest autem esse duorum una imago. In auctoritate etiam sacrae Scripturae, quam praetergredi non licet de divinis loquentes, expresse habetur quod Filius sit imago Patris; dicitur enim Col. I «Transtulit nos in regnum Filii dilectionis suae in quo habemus remissionem peccatorum, qui est imago Dei invisibilis». Et Hebr. I dicitur de Filio «Cum sit splendor gloriae et figura substantiae eius».

Sed sciendum quod a sanctis Graecis duae auctoritates sacrae Scripturae inducuntur in quibus videtur dici quod Spiritus Sanctus sit imago Filii. Dicitur enim Rom. VIII «Quos praescivit et praedestinavit conformes fieri imaginis Filii sui»; imago autem Filii nihil aliud videtur esse quam Spiritus Sanctus. Item I ad Cor. XV dicitur «Sicut portavimus imaginem terreni, portemus et imaginem caelestis», id est Christi; per quam imaginem intelligunt Spiritum Sanctum, licet in his auctoritatibus non expresse Spiritus Sanctus imago dicatur. Potest enim intelligi quod homines conformentur imagini Filii,

---

[54] *De Trin.* VI c.2 n.3: ML 42,925; BAC V 466, y en PEDRO LOMBARDO, I *Lib. Sent.* d.27 c.3.

[55] *De Trin.* VI c.11: ML 196,975.

[56] Cf. ALBERTO MAGNO, *Super Sent.* I d.28 a.9; *Summa fr. Alexandri* parte I n.418; BUENAVENTURA, *Super Sent.* I d.31 p.2 a.1 q.2.

[57] V.gr. ATANASIO, *Epist. I ad Serap.* n.24: MG 26,588B; *Lib.* 17 52-54; CIRILO ALEJ., *Thesaurus* ass.33: MG 75,569B; *Lib.* 50 2-3.

Cristo, en tanto que reciben el don de la gracia, esos hombres santos se hacen semejantes a Cristo y se perfeccionan, según palabras del Apóstol en 2 Cor (3,18): *Todos nosotros contemplando la gloria de Dios nos transformamos en la misma imagen, de claridad en claridad, como por el Espíritu del Señor.* Aquí no dice que la imagen es el Espíritu de Cristo, sino algo del Espíritu de Dios que hay en nosotros.

Pero como es presuntuoso ir contra tan expresas afirmaciones de tan sabios doctores, podemos ciertamente decir que el Espíritu Santo es imagen del Padre y del Hijo, de modo que por «imagen» no se entienda otra cosa que el que recibe su existencia de otro y que lleva su semejanza. Si por «imagen» se entiende algo que existe por otro, que por la misma razón de su origen lleva la semejanza de aquel por el que existe, en cuanto es por razón de otro en cuanto hijo engendrado o en cuanto verbo engendrado, de este modo sólo al Hijo se le llama imagen; es propio del hijo en cualquier naturaleza que tenga semejanza con el padre, e igualmente propio del verbo que tenga semejanza con aquello que el verbo expresa, en cualquier orden de verbo. Pero no es propio del espíritu o amor que haya semejanza con aquel en quien está en todos los seres, pero sí se verifica en el Espíritu de Dios por razón de la unidad y simplicidad de la esencia divina, en la que conviene que todo lo que está en Dios sea Dios.

Y no obsta a la razón de imagen el que el Espíritu Santo no convenga con el Padre en alguna propiedad personal, porque la semejanza y la igualdad de las divinas personas no se establecen por las propiedades personales sino por los atributos esenciales. Ni la desigualdad o la desemejanza en lo divino se debe decir según la diferencia de las propiedades personales; como dice Agustín en el libro Contra Maximino [58], cuando se dice el Hijo engendrado por el Padre *no se muestra la desigualdad de sustancia sino el orden de la naturaleza.* Igualmente tampoco obsta

vel quod portent imaginem Christi, in quantum ipsi homines sancti per dona gratiarum ut sint similes Christo perficiuntur, secundum illud Apostoli II ad Cor. III «Nos omnes revelata facie gloriam Domini speculantes in eandem imaginem transformamur a claritate in claritatem tamquam a Domini Spiritu». Hic enim imaginem non dicit esse Spiritum Christi sed aliquid a Spiritu Dei in nobis existens.

Sed quia praesumptuosum est tantorum doctorum tam expressis auctoritatibus contraire, possumus quidem dicere Spiritum Sanctum esse imaginem Patris et Filii, ita quod per imaginem nihil aliud intelligatur quam existens ab alio et eius similitudinem gerens. Si autem per imaginem intelligatur aliquid existens ab altero ex ipsa sui originis ratione habens quod similitudinem gerat eius a quo existit, in quantum est ab altero ut filius genitus vel ut verbum conceptum, sic solus Filius decitur imago; de ratione enim filii est quod similitudinem patris habeat in quacumque natura, et similiter de ratione verbi est quod sit similitudo eius quod verbo exprimitur, cuiuscumque sit verbum. Sed non est de ratione spiritus vel amoris quod sit similitudo eius cuius est in omnibus, sed hoc in Spiritu Dei verificatur propter divinae essentiae unitatem et simplicitatem, ex qua oportet quod quidquid est in Deo sit Deus.

Nec obstat ad rationem imaginis quod Spiritus Sanctus non convenit cum Patre in aliqua personali proprietate, quia similitudo et aequalitas divinarum personarum non attenditur secundum proprietates personales sed secundum attributa essentialia. Neque enim inaequalitas et dissimilitudo secundum personalium proprietatum differentiam in divinis dici debet; sicut Augustinus dicit in libro Contra Maximinum, cum dicitur Filius a Patre genitus «non ostenditur inaequalitas substantiae sed ordo naturae». Similiter

[58] *Contra Maxim.* II c.14 n.8: ML 42,775. En PEDRO LOMBARDO, I *Sent.* d.20 c.3.

que el Espíritu Santo proceda de dos; procede de dos en cuanto son uno, dado que el Padre y el Hijo son un único principio del Espíritu Santo.

Capítulo 11

Cómo se entiende que el Hijo esté en el Padre como en su imagen

Pero aún parece resultar más dudoso lo que Atanasio dice en la Epístola a Serapión: *El Hijo está en su Padre como en su propia imagen* [59]. Pues no es el Padre imagen del Hijo, sino más bien el Hijo imagen del Padre.

Hay que decir que aquí se toma «imagen» impropiamente por «ejemplar»; pues así se toma abusivamente algunas veces [60].

Capítulo 12

Cómo se entiende que al Espíritu Santo se le llame Verbo del Hijo

Parece ser falso también lo que dice Basilio en el Tercer Sermón sobre el Espíritu Santo contra Eunomio: *Como el Hijo se relaciona con el Padre, del mismo modo el Espíritu Santo se relaciona con el Hijo. Y por esto el Hijo es el verbo de Dios, el Espíritu el verbo del Hijo: y lleva todo, dice el Apóstol* [61]*, por el verbo de su poder* [62]. Pero el Verbo, como dice Agustín en el libro *De Trinitate* [63], sólo es el Hijo; de donde tam-

etiam non obstat quod Spiritus Sanctus est a duobus; est enim a duobus in quantum sunt unum, cum Pater et Filius sint unum principium Spiritus Sancti.

Capitulum undecimum

Quomodo intelligitur quod Filius sit in Patre sicut in sua imagine

Adhuc autem videtur esse magis dubium quod Athanasius dicit in Epistola ad Serapionem «Filius est in suo Patre tanquam in propria sua imagine». Non enim Pater est imago Filii, sed magis Filius imago Patris.

Sed dicendum quod imago hic improprie sumitur pro exemplari; sic enim quandoque abusive accipitur.

Capitulum duodecimum

Quomodo intelligitur quod Spiritus Sanctus dicitur Verbum Filii

Item videtur esse falsum quod Basilius dicit in tertio sermone de Spiritu Sancto Contra Eunomium haereticum «Sicut, inquit, Filius se habet ad Patrem, eodem modo Spiritus Sanctus se habet ad Filium. Et propter hoc Dei quidem Verbum Patris est Filius, verbum autem Filii Spiritus: Portansque omnia, inquit Apostolus, verbo virtutis suae». Verbum enim, ut Augustinus dicit in libro De Trinitate, solus Filius est; unde et Iohannes

---

[59] *Lib.* n.19 48-49 tomado de la *Epist. ad Serap.*: MG 26,577B.

[60] Cf. Santo Tomás, *Summa* 1 q.35 a.1 ad 2.

[61] Heb 1,3.

[62] *Lib.* n.58, 1-5 de *Adv. Eunom.* V: MG 29,732A, donde, sin embargo, pone «el Hijo es Verbo (logos) de Dios, el Espíritu es palabra (rhema) del Hijo».

[63] VI c.2 n.3: ML 42,925; BAC V 434; cf. *supra* cap.10 n.54.

bién Juan usa el nombre del Verbo en lugar del nombre Hijo, tanto al principio de su evangelio cuando dice: *Al principio existía el Verbo* (1,1), como en su epístola canónica donde dice: *Tres son los que dan testimonio en el cielo: el Padre, el Verbo y el Espíritu Santo* (1 Jn 5,7). Y no importa que alguna traducción ponga en vez de verbo «palabra», pues lo que uno dice es su verbo; luego como sólo el Hijo en la divinidad es el verbo, así también él solo es la palabra.

Pero hay que decir que el verbo de Dios alguna vez es llamado palabra divinamente inspirada y pronunciada; y es de este verbo de quien aquí Basilio quiere hablar cuando dice que el Espíritu Santo es el verbo, o la palabra verdadera [64] de Dios, en tanto que los santos inspirados por él han hecho conocer al Hijo, según lo que dice san Juan del Espíritu Santo, en 16,13: *Lo que oiga lo hablará.* Y consta por lo que añade que es éste el pensamiento de Basilio: *Por lo que la palabra del Hijo por Dios: «Tornad, dice, la espada del Espíritu, que es palabra de Dios»* [65]. Pues el mismo verbo de la fe, pronunciado por los santos, es denominado espada del Espíritu.

Capítulo 13

Cómo se explica que se diga que con el nombre de Cristo se entiende el Espíritu Santo

Surgen dudas porque Cirilo en el Libro de los Tesoros parece afirmar que alguna vez con el nombre de Cristo se entiende el Espíritu Santo al decir: *El Apóstol con el nombre de Cristo denominó al Espíritu Santo; pues dice: Si Cristo está en vosotros, el cuerpo está muerto, etc.* Y un poco después: *El Espíritu Santo operando en nombre de Cristo y representando*

nomen Verbi pro nomine Filii ponit tam in principio evangelii sui cum dicit «In principio erat Verbum», quam etiam in sua canonica ubi dicit «Tres sunt qui testimonium dant in caelo, Pater, Verbum et Spiritus Sanctus». Nec refert si quis translationem mutet ut loco verbi eloquium ponat, nam id quod quis loquitur verbum eius est; unde sicut solus Filius in divinitate est verbum, ita solus est eloquium.

Sed dicendum quod verbum Dei quandoque dicitur etiam sermo divinitus inspiratus et prolatus; et de hoc verbo hic Basilius intelligit dicens Spiritum Sanctum esse verbum vel eloquium Filii effective, in quantum sancti ab eo inspirati de Filio sunt locuti, secundum quod dicitur Ioh. XVI de Spiritu Sancto «Quaecumque audiet loquetur». Et quod hic sit intellectus Basilii patet ex eo quod subdit «Ex quo eloquium Filii per Deum: Gladium Spiritus, dicit, sumite quod est Verbum Dei». Ipsum enim verbum fidei a sanctis prolatum gladius Spiritus manifeste dicitur.

Capitulum decimum tercium

Quomodo intelligitur quod dicitur quod nomine Christi intelligitur Spiritus Sanctus

Item dubium esse videtur quod Cyrillus in Libro Thesaurorum videtur dicere, quod aliquando nomine Christi Spiritus Sanctus intelligatur, sic inquiens «Apostolus appellatione Christi Spiritum Christum vocavit; ait enim: Si in vobis Christus est, corpus quidem mortuum est, etc.». Et post pauca «Spiritus Sanctus in nomine Christi operando

[64] Cf. Santo Tomás, *Summa* 1 q.34 a.2 ad 5.
[65] *Lib.* n.58 5-7, refiriéndose a Ef 6,17.

en sí al mismo Cristo, se dice que recibe el nombre de Cristo y que es denominado Cristo por el Apóstol [66].

Parece contradecir la distinción de las personas que el nombre de una persona se atribuya a otra. Así como el Padre nunca es el Hijo ni a la inversa, tampoco el Hijo es nunca el Espíritu Santo ni a la inversa [67]. Luego el nombre de Cristo ni se puede atribuir al Espíritu Santo, ni tomarlo por él.

Hay que decir que el Padre citado (Cirilo) con la expresión «Cristo» dice que el Espíritu se llama Cristo, o que recibe el nombre de Cristo, no en cuanto que del Espíritu Santo se diga que es Cristo o a la inversa, lo cual sería la herejía Sabeliana; sino que se entiende el Espíritu Santo bajo el nombre de Cristo por razón de concomitancia, pues en todo lugar donde está Cristo está el Espíritu Santo, como donde quiera que esté el Padre está también el Hijo. De donde concluye: *¿Acaso en esto el predicador de la verdad*, es decir el Apóstol, *confunde, sabelianizando, la verdad de las personas que son inconfundibles? No, sino que más bien la Iglesia con esto procuró indicar que el Espíritu Santo no es ajeno a la naturaleza del Verbo* [68].

Capítulo 14

Cómo se entiende cuando se dice que el Espíritu Santo no envía al Hijo

También puede aparecer una dificultad por lo que Atanasio dice en el Tercer Sermón del Concilio de Nicea hablando de los Arrianos:

et eundem Christum in se repraesentando nomen Christi accipere et Christus ab Apostolo appellari dicitur».

Hoc autem videtur esse contra personarum distinctionem, ut nomen unius personae alteri attribuatur. Sicut enim Pater numquam est Filius nec e converso, ita Filius numquam est Spiritus Sanctus nec e converso. Non potest ergo nomen Christi de Spiritu Sancto praedicari, neque igitur pro Spiritu Sancto poni.

Sed dicendum quod dictus pater appellatione Christi dicit Spiritum Christum vocari, vel nomen Christi accipere et Christus appellari, non quasi Christus de Spiritu Sancto praedicetur vel e converso, hoc enim esset Sabellianae impietatis; sed intelligitur in nomine Christi Spiritus Sanctus ratione concomitantiae, quia ubicumque est Christus est Spiritus Christi, sicut ubicumque est Pater est Filius. Unde interponit «Numquid in hoc veritatis praedicator», scilicet Apostolus, «veritatem inconfusibilium personarum confudit sabellizando? Non; sed potius hoc Ecclesiae indicare curavit ut Spiritus Sanctus non sit alienus a natura Verbi».

Capitulum decimum quartum

Quomodo intelligitur quod dicitur quod Spiritus Sanctus non mittit Filium

Item dubium esse videtur quod Athanasius dicit in Tertio sermone Nicaeni concilii loquens de Arrianis «Non, inquit, ut asserunt alienati a gratia evangelii et privati

---

[66] *Lib.* n.48 31-33 y 43-46 ampliando lo que se lee en *Thesaur.* ass.33: «una vez más denomina directamente Cristo al Espíritu»: MG 75,568C.

[67] Cf. Pedro Lombardo, I *Sent.* d.9 c.1 citando Ps.-Agustín, *De fide ad Petrum* cap.1 n.5 (ML 40,755; BAC XLI 14).

[68] *Lib.* n.48 34-38; cf. *Thesaurus* l.c.

El Espíritu no dona ni envía al Hijo, dice, *como enseñan los alejados de la gracia del Evangelio y privados del Espíritu de Dios, por razón de lo que han oído: 'Y ahora el Señor y su Espíritu me envió' (Is 48,16); y en otro lugar: 'El Espíritu de Dios está sobre mí' (Is 61,1)»* [69]. Esto parece ser contrario a lo que Agustín dice en el libro Sobre la Trinidad [70], a saber, que el Hijo es enviado por el Espíritu Santo, probándolo por los textos que aduce; y prueba que es enviado no sólo por el Espíritu Santo, sino también por sí mismo, puesto que lo es por toda la Trinidad.

Se ha de decir que, en la misión de una Persona divina, se pueden considerar dos cosas: primera, la autoridad de la Persona que envía sobre la enviada, segunda, el efecto en la criatura en razón de la cual se dice que se envía a la Persona divina. Puesto que las Personas divinas están en todas partes por esencia, presencia y potencia, se dice según esto que se envía a una Persona en cuanto comienza a estar en la criatura por algún efecto nuevo; como el Hijo se dice que es enviado al mundo en cuanto comienza a estar en él de un modo nuevo en la carne visible que asumió, según lo del Apóstol en Gál (4,4): *Envió Dios a su Hijo nacido de mujer, nacido bajo la ley.* Se dice también que es enviado espiritual e invisiblemente a alguien en cuanto por el don de sabiduría comienza a inhabitar en él, de cuya misión se dice en la Sabiduría (9,10): *Envíala (la sabiduría) del trono de tu grandeza para que esté y actúe conmigo.* Igualmente se dice que el Espíritu Santo es enviado a alguien cuando comienza a inhabitar por el don de la caridad, según aquello de Rom (5,5): *La caridad de Dios se ha difundido en nuestros corazones por el Espíritu Santo que se nos ha dado.*

Deo Spiritu, Spiritus gratificat et mittit Filium, propter quod audierunt: Et nunc Dominus misit me et Spiritus eius, Is. XLVIII; et alibi: Spiritus Domini super me, Is. LXI». Hoc enim videtur esse contrarium ei quod Augustinus dicit in libro De Trinitate quod Filius sit missus a Spiritu Sancto, probans hoc per auctoritates inductas; nec solum a Spiritu Sancto sed etiam a se ipso probat eum missum, quia est missus a tota Trinitate.

Sed dicendum quod in missione divinae personae duo possunt considerari: primo auctoritas personae mittentis ad personam quae mittitur, secundo effectus in creatura ratione cuius persona divina mitti dicitur. Cum enim personae divinae sint ubique per essentiam, præsentiam et potentiam, secundum hoc divina persona mitti dicitur secundum quod novo modo per aliquem novum effectum incipit esse in creatura; sicut Filius dicitur esse missus in mundum in quantum novo modo incepit esse in mundo per visibilem carnem quam assumpsit, secundum illud Apostoli Gal. IV «Misit Deus Filium suum factum ex muliere, factum sub lege». Dicitur etiam mitti spiritualiter et invisibiliter ad aliquem in quantum per sapientiae donum in eo incipit inhabitare, de qua missione dicitur Sap. IX «Mitte illam, scilicet sapientiam, a sede magnitudinis tuae ut mecum sit et mecum laboret». Similiter etiam Spiritus Sanctus ad aliquem mitti dicitur in quantum ipsum inhabitare incipit per donum caritatis, secundum illud Rom. V «Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum qui datus est nobis».

---

[69] *Lib.* n.6 65-69 (no encontrado).

[70] II cap.5: ML 42,849-851; BAC V 208s; cf. AMBROSIO, según PEDRO LOMBARDO (I *Sent.* d.15 c.3), y TOMÁS, *In Sent.* 1 d.15 q.3 a.2.

Así pues, si en la misión divina se considera la autoridad de quien envía sobre la persona enviada, sólo puede enviar a otra la Persona de la que procede la enviada; y según esto, el Padre envía al Hijo y el Hijo al Espíritu Santo, y no el Espíritu Santo al Hijo: y de este modo es como habla Atanasio. Pero si en la misión de la Persona divina se considera el efecto en razón del cual se dice que es enviada, puesto que el efecto es común a toda la Trinidad (pues toda la Trinidad ha producido la carne de Cristo y produce la sabiduría y la caridad en los santos), entonces puede decirse que la Persona es enviada por toda la Trinidad: y así razona Agustín.

Se ha de tener en cuenta sin embargo que, si bien la Persona divina a veces según Agustín se dice que es enviada por una Persona de la que no procede, nunca se puede decir que es enviada la Persona que no procede de ninguna otra. El Padre, por tanto, que no procede de nadie, por nadie puede ser enviado, aunque inhabite en el hombre por algún don nuevo de la gracia y se diga que viene al hombre según lo de Jn (14,23): *Mi Padre lo amará y vendremos a él y haremos morada en él.* Así pues, la Persona que es enviada se requiere que proceda eternamente de otra; pero no es necesario que proceda eternamente de aquella Persona por la que es enviada, sino que basta con que dependa de esa Persona el efecto según el cual se envía. Y esto lo digo según el modo con que Agustín habla del envío.

Pero según los griegos la Persona no es enviada sino por aquella de la que procede eternamente, de donde el Hijo no es enviado por el Espíritu Santo a no ser quizá en cuanto es hombre. Por lo cual Basilio [71] cita los textos aducidos a fin de que por «Espíritu» se entienda el Padre, en tanto que se le toma esencialmente por Espíritu, como tenemos en Jn (4,24): *Dios es Espíritu.* Y así también lo expone Hilario en el libro Sobre la Trinidad [72].

Si ergo in missione divinae personae consideretur auctoritas mittentis ad personam missam, sic sola persona potest aliam mittere a qua est persona missa; et secundum hoc Pater mittit Filium et Filius Spiritum Sanctum, non autem Spiritus Sanctus Filium: et sic Athanasius loquitur. Si autem in missione personae divinae consideretur effectus ratione cuius persona mitti dicitur, cum effectus sit communis toti Trinitati (nam tota Trinitas operata est carnem Christi et operatur sapientiam et caritatem in sanctis) tunc potest dici quod persona mittitur a tota Trinitate: et sic intelligit Augustinus.

Sed tamen sciendum quod, licet persona divina interdum secundum Augustinum dicatur mitti a persona a qua non procedit, non tamen persona quae a nullo procedit potest dici quod mittatur. Pater enim quia a nullo est a nullo mittitur, licet per aliquod novum gratiæ donum hominem inhabitet et ad hominem venire dicatur secundum illud Ioh. XIV «Pater meus diliget eum et ad eum veniemus et mansionem apud eum faciemus». Sic ergo in persona quae mittitur requiritur quod aeternaliter ab aliqua persona procedat; sed non est necessarium quod procedat aeternaliter ab illa persona a qua mittitur, sed sufficit quod ab illa persona sit effectus secundum quem mittitur. Et hoc dico secundum modum quo Augustinus loquitur de missione.

Sed secundum Græcos persona non mittitur nisi ab illa a qua procedit aeternaliter, unde Filius non mittitur a Spiritu Sancto nisi forte secundum quod est homo. Propter quod Basilius auctoritates praedictas exponit ut per Spiritum intelligatur Pater, secundum quod Spiritus essentialiter sumitur, ut dicitur Ioh. IV «Deus Spiritus est». Et sic etiam Hilarius exponit in libro De Trinitate.

---

[71] Cf. *Lib.* 62 1-5, de *Adv. Eunom.* V: MG 29,744B.

[72] VIII n.23: ML 10,253A, al que se refiere PEDRO LOMBARDO, I *Sent.* d.34 c.1.

Capítulo 15

Cómo se entiende cuando se dice que el Espíritu Santo verdaderamente obra por el Hijo

Aparece también una duda porque Basilio dice en el libro Contra Eunomio que *el Espíritu Santo* [73] *actúa verdaderamente por el Hijo*. Lo cual parece ser falso, pues la Persona se dice que actúa mediante aquella que procede de ella, como el Padre por el Hijo y no al revés.

Pero se ha de entender que se dice que el Espíritu Santo actúa por el Hijo según la naturaleza humana, no según la naturaleza divina.

Capítulo 16

Cómo se entiende que Dios no habría habitado por la gracia en los hombres antes de la encarnación de Cristo

Otra duda procedería de lo que Atanasio dice a Serapión: *Era imposible según la predeterminación de la razón divina que la Iglesia recibiera una forma invisible y simplemente incorpórea; más bien el Señor se hizo consustancial a esa Iglesia asumiendo su forma* [74]. Por lo que parece que antes de la encarnación de Cristo, Dios no habitase en los hombres por la gracia. Lo cual, por cierto, pretendieron algunos herejes [75] con ocasión

Capitulum decimum quintum

Quomodo intelligitur quod dicitur quod Spiritus Sanctus vere per Filium operatur

Item dubium est quod Basilius dicit in libro Contra Eunomium quod «Spiritus Sanctus vere per Filium operatur». Quod quidem videtur esse falsum, nam persona dicitur operari per illam quae ab ipsa est, sicut Pater per Filium et non e converso.

Sed dicendum quod Spiritus Sanctus dicitur operari per Filium secundum naturam humanam, non autem secundum naturam divinam.

Capitulum decimum sextum

Quomodo intelligitur quod Deus non habitaverit per gratiam in hominibus ante Christi incarnationem

Item dubium esse videtur quod Athanasius dicit ad Serapionem «Impossibile erat secundum praedeterminationem divinae rationis ut Ecclesia Deum invisibilem formam et incorpoream immediate nudam reciperet, sed consubstantiavit se Deus eidem Ecclesiae formam eius in se assumens». Ex quo videtur quod ante Christi incarnationem Deus per gratiam in hominibus non habitaret. Quod etiam quidam haeretici dicere praesumpserunt

---

[73] En algunos códices en vez de «Spiritus Sanctus» aparece «spiritus ipse factus» *(Lib.* n.58 12), lo cual concuerda bastante con el griego de Ps.-Basilio que hace paradigma de la mente humana para insinuar una operación en la Trinidad: «tu mente todo lo abarca por el Verbo» (MG 29,732A). A Tomás ciertamente le engaña cierta falsa escritura de su códice proponiendo «sanctus» en lugar de «factus».

[74] Así *Lib.* n.21 18-22, presentando de suyo una ampliación de *Epist. ad Serap. I:* MG 26,584C.

[75] Tomás cita a Catafrigos y Maniqueos en *Cat. Aur. Super Ioh.* 7,39, según Agustín, en *Contra Fausto* XXXII c.17: ML 42,507.

de lo que se dice en Jn (7,11): *No se les había dado todavía el Espíritu porque Jesús no había sido aún glorificado.*

Ambas frases han de entenderse del mismo modo. Pues así como se dice que el Espíritu Santo no había sido dado antes porque no lo había sido en tanta plenitud como los apóstoles lo recibieron después de la resurrección de Cristo, así la Iglesia no pudo recibir a Dios según la ordenación divina en tanta plenitud de gracia como lo recibió mediante la encarnación de Cristo, porque *la gracia y la verdad vinieron por Jesucristo*, como aparece en Jn (1,17). Por lo que Atanasio en el Sermón del Concilio de Nicea dice: *Es verdaderamente imposible que ellos sean perfectos y consumados si yo no tomo al hombre perfecto* [76]; lo cual se ha de entender del mismo modo que lo dicho antes.

Se dice, por tanto, «según la predeterminación divina», porque habría sido posible a Dios, hablando de posibilidad absoluta, dar al hombre la perfección de la gracia de modo distinto a por la encarnación de Cristo; pero, supuesta la ordenación de Dios, el género humano no pudo conseguir la plenitud de otra manera.

Capítulo 17

Cómo se entiende que la esencia divina fue concebida y nació

Otra duda proviene de lo que Atanasio dice en la Epístola a Serapión que *la esencia divina increada fue concebida y nació de la divina Virgen madre* [77]. Pues el Maestro en el III Libro de las Sentencias [78] dice que *la cosa que no es engendrada por el Padre no parece que sea nacida de*

occasione illius quod dicitur Ioh. VII «Nondum erat Spiritus datus quia nondum erat Iesus glorificatus».

Utrumque autem eodem modo est intelligendum. Nam sicut dicitur quod Spiritus Sanctus non fuerit ante datus, quia non in tanta plenitudine datus fuerat in quanta apostoli eum post Christi resurrectionem acceperunt; ita etiam Ecclesia in tanta plenitudine gratiae donum accipere non potuit secundum ordinationem divinam, in quanta accepit per Christi incarnationem, quia «gratia et veritas per Iesum Christum facta est», ut habetur Ioh. I. Unde in sermone Nicaeni Concilii Athanasius dicit «Equidem ipsos consummari et perfici impossibile est nisi ego perfectum suscipiam hominem»; quod eodem modo intelligendum est sicut quod supra dictum est.

Ideo autem dicit «secundum praedeterminationem divinam», quia possibile erat Deo alio modo quam per Christi incarnationem, perfectionem gratiae humano generi conferre, loquendo de potentia absoluta; sed non potuit humanum genus hanc plenitudinem aliter consequi, supposita Dei ordinatione.

Capitulum decimum septimum

Quomodo intelligitur essentiam divinam conceptam esse et natam

Item videtur esse dubium quod Athanasius dicit in Epistola ad Serapionem «essentiam divinam increatam conceptam esse et natam ex divina Virgine matre». Magister enim in III Sententiarum dist. VIII dicit quod «quae res non est de Patre genita

[76] *Lib.* n.3 21-25 (no encontrado).
[77] *Lib.* n.11 45-47 (no encontrado).
[78] Dist.8 c.1.

la madre, pues a ninguna cosa debe convenir el nombre de filiación en la humanidad si carece de él en la divinidad. Por eso, como la divina esencia no nació del Padre, no se puede decir nacida de la madre.

Pero se ha de decir que, así como la esencia divina se llama impropiamente «generante» o «engendrada» según generación eterna en cuanto se usa «esencia» por «persona» para que se entienda que la esencia engendra porque el Padre, que es esencia, engendra, del mismo modo se llama a la esencia divina nacida de la Virgen, porque el Hijo de Dios, que es de esencia divina, nació de la Virgen.

Capítulo 18

Cómo se entiende cuando se dice «la divinidad hecha hombre»

Puede haber también duda por lo que dice Atanasio en la misma Epístola: *La Deidad hecha hombre hizo conforme a sí a la Iglesia por su Espíritu* [79]. Pues dice el Maestro en la quinta distinción del tercer Libro de las Sentencias [80] que no debe decirse que la naturaleza divina se hizo hombre como se dice «el Verbo se hizo carne»; esto lo decimos porque el Verbo se hizo hombre: pero no se debe decir que la esencia divina o divinidad se haya hecho hombre.

Pero hay que decir que no se dice que la divinidad se haya hecho hombre como si la naturaleza divina se hubiera convertido en humana, sino en cuanto que la naturaleza divina asumió la naturaleza humana en una Persona que es la del Verbo; así también dice Damasceno que *la naturaleza de la divinidad se encarnó en una de sus personas* [81], es decir unida a la carne.

non videtur de matre esse nata, ne res aliqua filiationis nomen habeat in humanitate quae non habet in divinitate». Et sic cum divina essentia non sit nata de Patre, non potest dici esse de matre.

Sed dicendum quod, sicut improprie essentia divina dicitur generans vel genita secundum generationem aeternam in quantum essentia ponitur pro persona, ut intelligatur essentia generare quia Pater qui est essentia generat: secundum eundem modum dicitur essentia divina nata de Virgine, quia Filius Dei qui est divina essentia est de Virgine natus.

Capitulum decimum octavum

Quomodo intelligitur cum dicitur deitas homo facta

Item potest esse dubium quod Athanasius dicit in eadem Epistola «Deitas homo facta per suum Spiritum sibi Ecclesiam conformavit». Dicit enim Magister in quinta distinctione tertii libri Sententiarum quod non debet dici quod divina natura sit caro facta sicut dicitur «Verbum caro factum est»; sic autem dicitur «Verbum caro factum est» quia Verbum homo factus est: non ergo debet dici quod divina essentia sive divinitas facta sit homo.

Sed dicendum quod non dicitur divinitas esse facta homo quasi divina natura sit conversa in humanam, sed per illum modum quo dicitur quod natura divina assumpsit naturam humanam in una persona, scilicet Verbi; sicut etiam Damascenus dicit quod «natura divinitatis in una suarum personarum incarnata est», id est carni unita.

---

[79] *Lib.* n.21 33-34, explicando *Epist. ad Serap.* I: MG 26,584C.
[80] C.2.
[81] *De fide orthod.* III c.6: MG 94,1000; cf. Pedro Lombardo, III *Sent.* d.5 c.1.

Tengamos en cuenta, sin embargo, que es por razón distinta por la que se dice «el Verbo es hombre» o «la divinidad es hombre». Cuando se dice «el Verbo es hombre» se dice mediante una atribución del predicado por información, es decir que la Persona del Verbo subsiste en naturaleza humana; mientras que al decir «la divinidad es hombre» no se atribuye el predicado por información puesto que la naturaleza humana no informa la divina, sino que es atribución del predicado por identidad [82], como cuando se dice «la esencia divina es el Padre» o «la esencia divina es el Hijo»: «hombre» se toma por la Persona del Hijo cuando se dice «la divinidad es hombre». Y la misma razón de verdad se da cuando se dice «la divinidad se hizo hombre», porque comenzó a ser la Persona encarnada del Hijo, que es lo significado en el nombre «hombre», si bien no comenzaba entonces a ser la Persona del Hijo: la deidad fue siempre Hijo pero no siempre fue hombre.

Capítulo 19

Cómo se entiende que el Hijo de Dios asumió la naturaleza humana en su esencia

Surge una duda por lo que Atanasio dice en el Tercer Sermón del Concilio Niceno al hablar del Hijo de Dios: *En su «usía», es decir, esencia, tomó de nosotros nuestra naturaleza* [83]. Puesto que la asunción termina en la unión, así como la unión no se hizo en la naturaleza sino en la Persona, así también no parece que la naturaleza humana fuese asumida en la esencia del Hijo.

Hay que decir que el modo de hablar es impropio y que se ha de exponer así: asumió nuestra naturaleza en su usía, es decir para que fuese unida a su esencia en una Persona.

Sciendum tamen quod alia ratione dicitur quod Verbum est homo et quod divinitas est homo. Cum enim dicitur «Verbum est homo» est praedicatio per informationem, quia scilicet persona Verbi est subsistens in humana natura; cum vero dicitur «divinitas est homo» non est praedicatio per informationem, quia humana natura non informat divinam, sed est praedicatio per identitatem, sicut etiam cum dicitur «essentia divina est Pater» vel «essentia divina est Filius»: «homo» enim supponit pro persona Filii cum dicitur «deitas est homo». Et eadem ratio veritatis est cum dicitur «divinitas facta est homo», quia incepit esse persona Filii incarnata, quod importatur in nomine hominis, licet non inceperit esse Filii persona: semper enim deitas fuit Filius sed non semper fuit homo.

Capitulum decimum nonum

Quomodo intelligitur quod Filius Dei assumpsit humanam naturam in sua essentia

Item dubium videtur quod Athanasius dicit in tertio sermone Nicaeni Concilii de Filio Dei loquens «In sua usia, id est essentia, nostram naturam a nobis assumpsit». Cum enim assumptio ad unionem terminetur, sicuti unio non est facta in natura sed in persona, ita non videtur quod humana natura sit assumpta in essentia Filii.

Dicendum est ergo quod locutio est impropria et est sic exponenda: assumpsit naturam nostram in sua usia, id est ut esset unita suae usiae in una persona.

---

[82] Cf. Santo Tomás, In *Sent.* 3 d.7 q.1 a.1 y d.5 exp.
[83] *Lib.* n.6 11 (no encontrado).

Capítulo 20

Cómo se entiende cuando se dice que el hombre fue asumido

También parece que nace una duda porque dice Atanasio en el mismo Sermón que el hombre fue asumido, expresándose así al hablar por la Persona del Hijo: *Daré a los hombres el pleno y perfecto Espíritu Santo Dios en lugar del pleno hombre asumido* [84]. Y en la Epístola a Serapión: *La Comunión de la Iglesia viene del Padre por el Hijo en el Espíritu Santo por una acción divina y por Dios hecho hombre asumido por el mismo Hijo* [85].

Se ha de tener en cuenta que, como no hay nada que pueda asumirse a sí mismo, es preciso que siempre sean diversos asumente y asumido así como recipiente y recibido. Luego si el hombre se dice asumido por el Hijo de Dios, lo supuesto por el nombre «hombre» ha de ser diverso de lo supuesto por el nombre «Hijo de Dios». Pues por el nombre de «hombre» puede suponerse o una persona completa de hombre o al menos algo humano que no cumple la razón de persona. Si pues se dice que el hombre es asumido en cuanto que «hombre» se sobreentiende como una persona humana, se seguirá que la Persona divina asumió la persona humana, y entonces habría dos personas en Cristo: que es la herejía Nestoriana. Por eso dice Agustín en el libro *De fide ad Petrum* que *Dios el Verbo no asumió la persona de hombre sino la naturaleza* [86].

Algunos [87], queriendo evitar este error, dijeron que cuando se dice «hombre asumido» (*homo assumptus*) por el Verbo, en el nombre «hombre» se entiende cierto sujeto de naturaleza humana que es «este» hombre; no es persona de hombre porque no es alguien existente separadamente «per se», sino alguien unido a algo más digno, a saber, el Hijo

Capitulum vigesimum

Quomodo intelligitur cum dicitur hominem esse assumptum

Item videtur esse dubium quod Athanasius dicit in eodem Sermone hominem esse assumptum, sic inquiens ex persona Filii loquens «Pro pleno homine assumpto plenum et perfectum hominibus donem Spiritum Sanctum Deum». Et in Epistola ad Serapionem «Communio Ecclesiae est a Patre per Filium in Spiritu Sancto per deificum et Deum factum hominem ab eodem Filio sumptum».

Sciendum est autem quod, cum nihil sumat seipsum, oportet semper esse diversum assumens et assumptum sicut et recipiens et receptum. Si ergo homo dicitur assumptus a Filio Dei oportet quod id quod supponitur nomine hominis diversum sit ab eo quod supponitur nomine Filii Dei. Nomine autem hominis potest supponi vel aliqua persona hominis completa, vel saltem aliquod suppositum hominis non habens rationem personae. Si ergo dicatur quod homo sit assumptus secundum quod «homo» supponit pro aliqua persona humana, sic sequetur quod persona divina assumpsit humanam personam, et sic erunt duae personae in Christo: quod est haeresis Nestorianae. Et ideo Augustinus dicit in libro De fide ad Petrum quod «Deus Verbum non accepit personam hominis sed naturam».

Quidam vero dixerunt volentes hunc errorem vitare, quod cum dicitur homo assumptus a Verbo, in nomine hominis intelligitur quoddam suppositum humanae naturae quod est hic homo; non tamen est persona hominis quia non est per se separatim

---

[84] *Lib.* n.3 26-29 (no encontrado).

[85] *Lib.* n.12 90-93 (no encontrado).

[86] Así en Pedro Lombardo, III *Sent.* d.5 c.1; más exactamente Fulgencio, *op. cit.* cap. 17: ML 40,772; BAC XLI 60.

[87] Cf. Pedro Lombardo, III *Sent.* d.6 c.2.

de Dios. Y porque este supósito de hombre que se significa asumido al decir «homo assumptus» es distinto del supósito del Hijo de Dios, afirman en Cristo dos supósitos pero no dos personas.

Pero de esta opinión se sigue que no es verdadera la proposición «el Hijo de Dios es hombre»; pues es imposible [88] que de dos, uno de los cuales es distinto del otro según el supósito, se pueda decir con verdad uno del otro. Por eso se piensa comúnmente [89] que no hay más que un solo supósito que se significa con el nombre de «hombre» y con el nombre de «Hijo de Dios». De lo que se sigue que es falsa o impropia la proposición «el hombre es asumido», sino que debe exponerse [90]: el Hijo de Dios asumió al hombre, es decir, la naturaleza humana.

Capítulo 21

Cómo se entiende cuando se dice que Dios hizo al hombre Dios

También procede una duda de lo que dice Atanasio en la misma Epístola: *El Hijo de Dios, al reducir al hombre a sí, al asumir al hombre en su hipóstasis, le hizo Dios deificándolo* [91]. Y en el Tercer Sermón del concilio Niceno: *Que ellos sean consumados es imposible a no ser que yo tome el hombre perfecto, lo deifique y lo haga Dios conmigo* [92]. Con lo cual se da a entender que esta proposición es verdadera, «el hombre fue hecho Dios».

Se ha de tener en cuenta que, según la opinión [93] que afirma dos supósitos en Cristo, son igualmente verdaderas que «Dios se hizo

existens sed est unitum alicui digniori, scilicet Filio Dei. Et quia hoc suppositum hominis quod significatur assumptum cum dicitur homo assumptus est aliud a supposito Filii Dei, dicunt in Christo duo supposita sed non duas personas.

Sed ad hanc positionem sequitur quod haec propositio non sit vera «Filius Dei est homo»; impossibile est enim quod duorum quorum unum est aliud secundum suppositum ab altero unum de altero vere praedicetur. Et ideo communiter tenetur quod sit unum tantum suppositum quod supponitur nomine hominis et nomine Filii Dei. Ex quo sequitur quod haec sit falsa vel impropria «homo est assumptus»; sed est exponenda: Filius Dei assumpsit hominem, id est humanam naturam.

Capitulum vigesimum primum

Quomodo intelligitur quod dicitur quod Deus fecit hominem Deum

Item dubium est de hoc quod Athanasius dicit in eadem Epistola «Filius Dei ut hominem ad se reduceret, hominem in sua hypostasi assumens deificando Deum fecit». Et in tertio sermone Nicaeni Concilii «Ipsos consummari impossibile est nisi ego perfectum suscipiam hominem et deificem et mecum Deum faciam». Ex quibus datur intelligi quod haec sit vera «homo factus est Deus».

Sed sciendum quod, secundum illam opinionem quae in Christo dicit duo supposita, aequaliter utraque est vera «Deus est factus homo» et «homo factus est Deus». Est enim

---

[88] Cf. Santo Tomás, *In Sent.* 3 d.6 q.1 a.1 sol.1.

[89] De la opinión contraria dirá Tomás que «patet esse haeresis»; así *Summa* 3 q.2 a.3; cf. *Cont. Gent.* 4 c.38.

[90] Cf. Prólogo, final § 2 y *Summa* 3 q.4 a.3 ad 2.

[91] *Lib.* n.13 25-27 (no encontrado).

[92] *Lib.* n.3 22-26 (no encontrado).

[93] Sobre estos dos párrafos del presente capítulo, cf. Tomás, *In Sent.* 3 d.7 q.2 a.3 y *Summa* 3 q.16 a.7.

hombre» y que «el hombre se hizo Dios». Pues el sentido, según ellos, cuando se dice «Dios se hizo hombre» es que el supósito de naturaleza divina se unió al supósito de naturaleza humana; e inversamente, cuando se dice que «el hombre se hizo Dios» el sentido es que el supósito de naturaleza humana se ha unido al Hijo de Dios.

Pero manteniendo que en Cristo no hay más que un supósito, es verdadera y propia la proposición «Dios se hizo hombre», puesto que el que desde la eternidad fue Dios comenzó a ser hombre en el tiempo. Pero no es verdadera, propiamente hablando, la proposición «el hombre se hizo Dios», porque el supósito eterno que subyace al nombre de «hombre» fue siempre Dios; de donde se ha de exponer así: «el hombre se hizo Dios» es decir se hizo que el hombre sea Dios.

Capítulo 22

Cómo se entiende que haya sido borrada por Cristo la imagen de los primeros padres

Una duda surge de lo que dice Atanasio en la citada Epístola hablando por la persona de Cristo después de la resurrección: *Apartada de mí toda imagen de los primeros padres y abolida por el trofeo de la cruz, yo, ya inmortal, os adopto como hijos de mi Padre* [94].

Ahora bien; la imagen de los primeros padres puede tenerse de triple modo. El primero, en cuanto a la semejanza de naturaleza, como se dice en Gén 5,2: *Vivió Adán ciento treinta años y engendró un hijo a su imagen y semejanza;* el segundo, en cuanto a la culpa, como se dice en 1 Cor 15,49: *Como hemos llevado la imagen del (hombre) terreno, llevemos así la imagen del celeste;* el tercero, según la pena, como tenemos en

sensus secundum eos cum dicitur «Deus factus est homo»: suppositum divinae naturae unitum est supposito humanae naturae; et e converso cum dicitur «homo factus est Deus» sensus est: suppositum humanae naturae est unitum Filio Dei.

Sed tenendo quod in Christo sit unum tantum suppositum haec est vera et propria «Deus factus est homo», quia ille qui fuit Deus ab aeterno incepit esse homo ex tempore. Hæc autem non est vera proprie loquendo «homo factus est Deus», quia suppositum aeternum quod supponitur nomine hominis semper fuit Deus; unde exponenda est sic: «homo factus est Deus» id est factum est ut homo sit Deus.

Capitulum vigesimum secundum

Quomodo intelligitur amotam esse a Christo imaginem primi parentis

Item dubium est quod dicit Athanasius in praedicta Epistola ex persona Christi loquens post resurrectionem «Amota a me imagine primi parentis et abolita per trophaeum crucis, ego iam immortalis vos Patri meo in filios adopto».

Sciendum est enim quod imaginem primi parentis tripliciter quis potest habere. Primo quidem quantum ad similitudinem naturae, sicut dicitur Gen. v «Vixit Adam centum triginta annis et genuit filium ad imaginem et similitudinem suam»; secundo quantum ad culpam, de quo dicitur I Cor. xv «Sicut portavimus imaginem terreni, ita portemus imaginem caelestis»; tertio secundum poenalitatem, sicut habetur Zach. xiii «Homo agricola ego sum quoniam Adam exemplum meum ab adolescentia mea».

[94] *Lib.* n.17 66-72 ampliando *Epist. ad Serap.* I: MG 26,576B.

Zac 13,5: *Soy agricultor porque Adán fue mi modelo desde la adolescencia.* Cristo asumió la primera imagen de Adán con nuestra naturaleza y nunca la dejó; en cambio la segunda no la tuvo nunca; asumió ciertamente la tercera, pero la abandonó en la resurrección, y de ésta es de la que habla Atanasio.

Capítulo 23

Cómo se entiende cuando se dice que la creatura no puede cooperar con el Creador

Parece haber duda también en lo que dice Atanasio en el Sermón del Concilio Niceno: *O al menos, que nos den a conocer cómo la creatura coopera con el Creador* [95]. En lo que se da a entender que la creatura no puede cooperar con el Creador, lo cual parece ser falso, pues los santos son llamados ayudas y cooperadores de Dios según el Apóstol (1 Cor 3,9).

Hay que saber que de dos maneras se dice que algo coopera con alguien; una, actuando en favor de un mismo efecto pero por otro medio, como el servidor coopera con el señor al obedecer sus preceptos, y el instrumento con el artesano por el que es movido; otra, realizando la misma operación, como se diría que cooperan, de dos que transportan un peso o de varios que arrastran una nave.

Del primero de estos modos se puede decir que la creatura coopera con el Creador respecto a algunos efectos que se alcanzan mediante la creatura, pero no en cuanto a los efectos que proceden inmediatamente de Dios como la creación y la santificación. Del segundo modo la creatura no coopera con el Creador, sino sólo las tres (divinas) personas que co-

Primam ergo Adae imaginem Christus assumpsit cum nostra natura et nunquam deposuit; secundam vero nunquam habuit; tertiam assumpsit quidem, sed in resurrectione deposuit: et de hac loquitur Athanasius.

Capitulum vigesimum tertium

Quomodo intelligitur quod dicitur quod creatura non potest cooperari Creatori

Item dubium esse videtur de hoc quod Athanasius in sermone Nicaeni Concilii dicit «Aut quomodo creatura creatori cooperatur intiment nobis». Ex quo datur intelligi quod creatura creatori cooperari non possit: quod videtur esse falsum, cum sancti dicantur esse Dei adiutores et cooperatores, secundum Apostolum.

Sed sciendum quod aliquid dicitur cooperari alicui dupliciter: uno modo quia operatur ad eundem effectum sed per aliam virtutem, sicut minister cooperatur domino dum eius praeceptis obedit, et instrumentum artifici a quo movetur; alio modo dicitur aliquid cooperari alicui in quantum operatur eandem operationem cum ipso, sicut si diceretur de duobus portantibus aliquod pondus vel de pluribus trahentibus navem quod unum alteri cooperetur.

Secundum igitur primum modum creatura potest dici creatori cooperari quantum ad aliquos effectus qui fiunt mediante creatura, non tamen quantum ad illos effectus qui sunt immediate a Deo, ut creatio et sanctificatio. Secundo autem modo creatura creatori non cooperatur, sed solum tres personae sibi invicem cooperantur quia earum

[95] *Lib.* n.8 9-10 (no encontrado).

operan entre sí pues su operación es una, si bien no de modo que cada una de ellas posea sólo una parte de la fuerza mediante la cual se realiza la operación, como ocurre en los que arrastran la nave, para lo que la fuerza de cada uno sería insuficiente, sino de tal modo que toda la fuerza necesaria para realizar la operación total está en cada una de las tres personas.

Capítulo 24

Cómo se entiende lo que se dice que la creatura no es propia del Creador

Parece igualmente suscitar duda lo que Basilio dice contra Arrio, que *la creatura no es propia del increado* [96]; lo que contradice lo afirmado en Jn 1,11 *vino a los suyos.*

Pero esto lo resuelve Gregorio en una homilía [97] diciendo que la creatura es propia de Dios según el poder, pero ajena en cuanto a la naturaleza, o sea de naturaleza ajena a la de Dios.

Capítulo 25

Cómo se entiende cuando decimos que en los ángeles en cuanto a la naturaleza no hay segundo y tercero

Hay duda en lo que Basilio dice en Contra Eunomio: *En los ángeles, respecto al orden, llamamos a uno príncipe, a otro sumiso; pero respecto a la naturaleza no hablamos de «segundo» y «tercero»* [98]. De donde parece

est operatio una: non autem ita quod quaelibet earum partem virtutis possideat per quam operatio completur, sicut accidit in multis trahentibus navem, sic enim cuiuslibet virtus esset imperfecta; sed ita quod tota virtus ad operationem sufficiens est in qualibet trium personarum.

Capitulum vigesimum quartum

Quomodo intelligitur quod dicitur creaturam Creatori non esse propriam

Item dubium videtur esse quod Basilius contra Arrium dicit quod «creatura increato non est propria»; quod est contra id quod dicitur Ioh. 1 «In propria venit».

Sed hoc solvit Gregorius in quadam omelia dicens quod creatura est propria Dei secundum potestatem, aliena vero secundum naturam, id est alterius naturae a Deo existens.

Capitulum vigesimum quintum

Quomodo intelligitur quod in angelis quantum ad naturam non dicimus esse secundum et tertium

Item dubium est quod Basilis dicit Contra Eunomium «In angelis ordinatum dicimus unum principem, alium autem subiectum; in natura tamen non dicimus secundum et tertium». Ex quo videtur quod omnes in natura sunt aequales a Deo creati, ut posuit

---

[96] *Lib.* n.67 5-6 (glosa del compilador).

[97] *Hom. 8 in Evang.* n.1: ML 76,1104A, que se leía casi entera en la noche de Navidad; cf. *Prototypus liturgiae dominicanae*, Romae, Arch. Fratr. Praed., cod. XIV. L.1, f.146rb: «per humanitatem quam assumpserat quasi in alieno versabatur, alienum quippe non secundum potestatem dico sed secundum naturam».

[98] *Lib.* n.57 6-8 de *Adv. Eunom.* III n.2: MG 29,657B.

que en la naturaleza fueron creados iguales por Dios, como afirmó Orígenes [99]; entre nosotros [100] se dice que, como difieren en dones de gracia, así también en bienes naturales.

Se debe afirmar que lo que dice Basilio de que en los ángeles en cuanto a la naturaleza no hay segundo y tercero, no hay que entenderlo en cuanto que uno no sea de naturaleza más perfecta que otro, sino porque todos comunican en una misma naturaleza genérica, si bien no en la específica.

Capítulo 26

Cómo se entiende cuando se dice que según enseña Pablo también los serafines aprenden

Se presta a duda lo que dice Cirilo en el Libro de los Tesoros, que *como enseña Pablo no sólo aprende la razón humana, sino que también a los Serafines se manifiestan desde lo alto los misterios ocultos del corazón del Padre* [101]. De donde parece que incluso a los ángeles supremos llega el conocimiento por medio de los hombres. Y esto parece que se dice en lo que tenemos en Ef 3,8: *A mí, el menor de todos los santos, me fue concedida esta gracia: la de anunciar a los gentiles la inescrutable riqueza de Cristo, para que la multiforme sabiduría de Dios sea ahora manifestada a los Principados y a las Potestades en los cielos mediante la Iglesia.*

Pero lo contrario de esto enseña Dionisio en el IV capítulo de la Jerarquía Celeste [102] mostrando que el conocimiento de las cosas divinas llega antes a los ángeles que a los hombres; y en el VII capítulo del mismo libro dice que los serafines son enseñados de forma inmediata [103]

Origenes; apud nos autem dicitur quod sicut differunt in donis gratiarum, ita et in naturalibus bonis.

Sed dicendum: quod dicit Basilius in angelis non esse quantum ad naturam secundum et tertium, non est intelligendum quod unus non sit perfectioris naturae quam alius, sed quia omnes communicant in una generis natura, licet non in natura speciei.

Capitulum vigesimum sextum

Quomodo intelligitur quod dicitur quod docente Paulo etiam seraphim addiscunt

Item dubium est quod dicit Cyrillus in Libro Thesaurorum quod «docente Paulo non solum humana ratio addiscit, verum etiam et Seraphim supernis mysteria cordis paterni occulta reserantur». Ex quo videtur quod ad angelos etiam summos cognitio deveniat per homines. Et videtur hoc esse dictum propter id quod habetur Eph. III «Mihi omnium sanctorum minimo data est gratia haec in gentibus evangelizare investigabiles divitias gratiae Christi, ut innotescat principibus et potestatibus in caelestibus per Ecclesiam multiformis sapientia Dei».

Sed contrarium huius docet Dionysius in IV capitulo Angelicae ierarchiae, ostendens quod cognitio divinorum prius ad angelos quam ad homines pervenit; et in VII eiusdem libri capitulo dicit quod Seraphim immediate a Deo edocentur. Et Augustinus dicit

[99] *Peri archon* II c.9 n.6: MG 11,230B; cf. *Cont. Gent.* 2 c.44.
[100] Cf. Pedro Lombardo, *Lib. Sent.* II d.3 c.2.
[101] *Lib.* n.48 19-22 (glosa compilatoria).
[102] C.4 § 2 y 4: MG 3,180B y 181B-D.
[103] L.c. c.7 § 1-3: MG 3,205-209.

por Dios. Y Agustín dice en *Super Genesim ad litteram* que *no estuvo oculto a los ángeles el misterio del reino de los cielos que en tiempo oportuno fue revelado para nuestra salvación* [104].

Por tanto se ha de decir [105] que, no siendo propio de los ángeles conocer el futuro sino únicamente de Dios, aun cuando los ángeles conocieran el misterio de nuestra redención desde siglos [106] antes, como dice Agustín, sin embargo ignoraron totalmente algunas circunstancias de esta redención mientras fueron futuras; pero una vez acontecidas tuvieron noticia de ellas, como de todo cuanto ocurre en el presente. No se ha de entender que los misterios divinos han sido revelados a los ángeles por la enseñanza de Pablo, sino que por su predicación y la de los otros apóstoles, el conocimiento que tenían de ellos ha sido completado, y lo que debía ocurrir a continuación les fue revelado. Y esto es lo que quieren decir las palabras de Jerónimo: *Que las dignidades angélicas no habían comprendido perfectamente este susodicho misterio, hasta que se cumplió la pasión de Cristo y la predicación de los Apóstoles a los gentiles* [107].

Capítulo 27

Cómo se entiende cuando se dice que el soplo que Dios exhaló en el rostro del hombre no es el alma racional sino la efusión del Espíritu Santo

Aparece una duda en lo que dice Cirilo: *Cuando se dice en Gén 1* [108] *que insufló Dios en el rostro del hombre un aliento de vida para constituir al hombre en alma viviente, no llamamos alma al soplo mismo: pues si*

Super Genesim ad litteram quod «non latuit angelos mysterium regni caelorum quod opportuno tempore revelatum est pro nostra salute».

Et ideo dicendum est quod, cum angelorum non sit futura praenoscere sed Dei solius, licet angeli ipsum mysterium nostrae redemptionis a saeculis cognoverint, ut Augustinus dicit, tamen aliquas huius redemptionis circumstantias plene nesciverunt plene quamdiu erant futura, sed eis completis eorum notitiam acceperunt sicut aliorum quae praesentialiter fiunt. Non ergo sic intelligendum est quod docente Paulo mysteria divina supernis Seraphim sint revelata quasi ipsi a Paulo didicerint, sed quia Paulo praedicante et aliis apostolis perficiebantur ea quæ praesentialiter angeli cognoscebant et futura ignoraverant. Et hoc sonant verba Ieronymi dicentis «angelicas dignitates praefatum mysterium ad purum non intellexisse, donec completa est passio Christi et apostolorum praedicatio per Gentes dilatata».

Capitulum vigesimum septimum

Quomodo intelligitur cum dicitur quod spiramen quod spiravit Deus in faciem hominis non est anima rationalis sed Spiritus Sancti effusio

Item dubium est quod Cyrillus dicit quod «cum dicitur Gen. 1 quod spiravit Deus in faciem hominis spiraculum vitæ ut fieret homo in animam viventem, ipsum spiramen non dicimus animam: si enim esset anima, inconvertibilis esset et non peccaret quia de

---

[104] *Lib.* V c.19 n.38: ML 34,334; BAC XV 834, en Pedro Lombardo, *Lib. Sent.* II d.11 c.2.

[105] Santo Tomás, *In Sent.* 2 d.11 q.2 a.4.

[106] San Agustín l.c. en Pedro Lombardo.

[107] En Pedro Lombardo, l.c., de Jerónimo, *Super Epist. ad Ephes.* 3: ML 26,483A.

[108] Mejor 2,7.

fuese el alma, sería inmutable y no pecaría porque sería esencialmente divina; pero Moisés afirmó la efusión del Espíritu Santo en el principio mismo añadida al alma humana [109].

Lo cual va contra la exposición de Agustín [110] que por aquel soplo entiende el alma humana, y muestra que no por eso se sigue que sea de sustancia divina: pues se trata de una expresión figurada [111] para significar que inspiró no corporalmente sino que el espíritu, es decir el alma, la hizo de la nada. Y, más aún, parece repugnar a las palabras del Apóstol que en 1 Cor 15,45 dice: *Fue hecho el primer hombre, Adán, alma viviente, el último Adán, Espíritu que da vida; pero no es lo espiritual lo que primero aparece, sino lo animal*, donde expresamente dice que aquella vida del alma era distinta de la vida que tiene por el Espíritu Santo. Luego aquella inspiración por la que se dice al hombre constituido en alma viviente no puede entenderse de la gracia del Espíritu Santo.

Ha de decirse, pues, que la exposición de Cirilo no puede ser literal sino únicamente alegórica.

Capítulo 28

Cómo se entiende que quien una vez blasfema es imposible que deje de blasfemar

Igualmente puede dar lugar a duda lo que Atanasio dice en la Epístola a Serapión, que a los Arrianos, *que no solamente una, sino varias veces blasfemaron, les es imposible no blasfemar* [112]. Lo cual parece repugnar a la libertad de arbitrio.

essentia esset divina; sed Sancti Spiritus effusionem in ipso principio suppositam humanae animae dixit Moyses».

Quod est contra expositionem Augustini qui animam humanam per illud spiramen ponit, et ostendit quod non propter hoc sequitur quod sit de substantia divina: est enim tropica locutio ut dicatur inspirasse non corporaliter sed quia spiritum, id est animam, fecit ex nihilo. Et quod est amplius, videtur esse repugnans dictis Apostoli qui I ad Cor. XV dicit «Factus est primus homo Adam in animam viventem, novissimus Adam in Spiritum vivificantem; sed non prius quod spirituale est sed quod animale», ubi expresse illam vitam animae dicit esse aliam a vita quae est per Spiritum Sanctum. Unde illa inspiratio per quam dicitur homo factus in animam viventem non potest de gratia Spiritus Sancti intelligi.

Unde dicendum est quod expositio Cyrilli non potest esse litteralis sed solum allegorica.

Capitulum vigesimum octavum

Quomodo intelligitur quod qui semel blasphemat impossibile est non blasphemare

Item dubium esse potest de hoc quod Athanasius in Epistola ad Serapionem dicit quod Arrianos «qui non semel tantum sed pluries blasphemaverunt impossibile est non blasphemare». Quod videtur esse libertati arbitrii repugnans.

---

[109] *Lib.* n.36 5-12 del *Thesaurus* ass.34: MG 75,584D.

[110] *De Gen. ad litt.* VII c.2: ML 34,356; BAC XV 900 abreviado por Pedro Lombardo, *Lib. Sent.* II d.17 c.1.

[111] Así Pedro Lombardo, l.c.

[112] *Lib.* n.10 17-19 (glosa compilatoria).

Hemos de decir que aquí «imposible» se pone en lugar de «difícil», y que la dificultad proviene de la costumbre, como se dice en Jer 13,23: *Si el Etíope puede mudar su piel, también vosotros podréis hacer el bien los avezados a hacer el mal.*

Capítulo 29

Cómo se entiende cuando se dice que la fe no es predicable

También suscita duda lo que dice Crisóstomo en el Sermón acerca de la Fe, que la fe es *no predicable* [113].

Entiéndase: es decir, mediante una predicación perfectamente explicable.

Capítulo 30

Cómo se entiende cuando se dice que la fe no nos es dada por los ángeles

Parece haber duda también en lo que dice Atanasio, que *la fe nos es dada no por los ángeles ni por signos y portentos* [114], mientras se dice en Heb 11,4 que la fe es anunciada *poniendo Dios por testigos signos y portentos.*

Es preciso saber que nuestra fe no se sustenta ni en los ángeles ni en algunos milagros hechos, sino en la revelación del Padre por el Hijo y el Espíritu Santo; si bien es cierto no solamente que los ángeles han

Sed dicendum quod impossibile hic pro difficili sumitur, quae difficultas ex consuetudine provenit, sicut et Ier. XIII dicitur «Si mutare potest Aethiops pellem suam, et vos poteritis benefacere cum didiceritis malum».

Capitulum vigesimum nonum

Quomodo intelligitur quod dicitur quod fides non sit praedicabilis

Item dubium est quod Chrysostomus dicit in sermone De fide quod fides est «non praedicabilis».

Sed intelligendum est: id est per praedicationem non perfecte explicabilis.

Capitulum trigesimum

Quomodo intelligitur quod dicitur quod fides non sit nobis ministrata per angelos

Item dubium est de hoc quod Athanasius dicit quod «fides nobis administrata est non ab angelis neque a signis et portentis» cum dicatur Hebr. II quod fides annuntiata est «contestante Deo signis et portentis».

Sed intelligendum est quod fides nostra non habet auctoritatem neque ab angelis neque ab aliquibus miraculis factis, sed a revelatione Patris per Filium et Spiritum

---

[113] *Lib.* n.84 de Ps.-Crisóstomo, *Homilia de fide:* MG 60,767.

[114] *Lib.* n.2 13-14 (no encontrado).

revelado lo que forma parte de nuestra fe a algunos, como Zacarías, María y José [115], sino también que muchos milagros se han realizado para ayuda de la fe.

Capítulo 31

Cómo se entiende cuando se dice que incluso la letra del Nuevo Testamento mata

Hay duda también en lo que dice Atanasio en la Epístola a Serapión: *Esta letra es mortal: Desde el comienzo y antes de los siglos, etc.* [116], y añade muchos testimonios tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. Pero la letra de la Nueva Ley no parece que sea letra de muerte; pues en tal caso no diferiría de la letra de la Antigua Ley, que es de la que dice 2 Cor 3,6 que la letra mata.

Pero hemos de concluir que ni la letra del Nuevo Testamento ni la del Antiguo mata, a no ser ocasionalmente; pero la ocasión de muerte la toman algunos de la letra de un doble modo. Uno, en cuanto de la letra sagrada hacen ocasión de error, lo cual puede ser común tanto a la letra del Antiguo como del Nuevo Testamento; por eso dice Pedro en la II Epístola Canónica, último capítulo [117], que en las epístolas de Pablo *hay cosas difíciles de entender, que los ignorantes y los débiles interpretan torcidamente —como también las demás Escrituras— para su propia perdición.*

Otro modo, en cuanto de los preceptos contenidos en la letra de la Sagrada Escritura se toma pie para obrar mal, en tanto que se ve aumentada la concupiscencia por las prohibiciones y se carece de la ayuda de la gracia; y de esta manera se llama mortal a la letra del Antiguo Testamento, y no a la del Nuevo.

Sanctum; licet et angeli ea quae sunt fidei nostrae revelaverint aliquibus, ut Zacharae et Mariae et Joseph, et etiam ad fidei robur miracula plurima facta sint.

Capitulum trigesimum primum

Quomodo intelligitur quod dicitur littera mortalis etiam Novi Testamenti

Item dubium videtur quod Athanasius dicit in epistola ad Serapionem «Littera mortalis haec est: Ab initio et ante sæcula, etc.» et subiungit multa testimonia de veteri et novo Testamento. Littera autem Legis novae non videtur esse littera mortis; sic enim non differret a littera veteris Legis de qua dicitur II Cor. III quod littera occidit.

Sed dicendum quod neque littera novi Testamenti neque veteris occidit nisi per occasionem; sed occasionem mortis ex littera accipiunt aliqui dupliciter. Uno modo in quantum ex littera sacra accipiunt occasionem erroris, et hoc est commune tam litterae veteris Testamenti quam novi; unde et Petrus dicit II Canonicae ult. cap. quod in epistolis Pauli «sunt quaedam difficilia intellectu quae indocti et instabiles depravant sicut et caeteras Scripturas ad suam damnationem».

Alio modo in quantum ex præceptis in littera sacrae Scripturae contentis sumitur occasio male vivendi, dum per prohibitionem concupiscentia augetur et gratia adiuvans non confertur; et sic littera veteris Testamenti dicitur mortalis, non autem littera novi.

---

[115] Cf. Dionisio, *De cael. hier.* c.4 § 4: MG 3,181B.
[116] *Lib.* n.10 96ss. (no encontrado). Ecl 24,14.
[117] 2 Pe 3,16.

Capítulo 32

Cómo se entiende que en la sola definición del concilio Niceno está la única y verdadera posesión de los fieles

Otra duda nace de lo que dice Atanasio en la misma epístola, que *solamente la definición de los Padres del Concilio Niceno brotada del Espíritu, y no la letra, es la única y verdadera posesión de los ortodoxos* [118]. Pues podría entender alguno que la definición del citado Concilio se hace prevalecer sobre la autoridad de la letra del Antiguo o del Nuevo Testamento, lo cual sería totalmente falso.

Hay que comprender que mediante el citado Concilio, solamente los católicos reciben el verdadero sentido de la Sagrada Escritura, cuya letra es común a los católicos, herejes y judíos.

SEGUNDA PARTE

Prólogo

Una vez expuesto lo que precede, se ha de mostrar cómo la verdadera fe es enseñada y defendida contra el error por los textos contenidos en el predicho Libelo. Se ha de considerar, en efecto, que *en éste ha aparecido el Hijo de Dios para deshacer las obras del diablo*, como se dice en 1 Jn 3,8; y cómo, a la inversa, el diablo ha puesto todo su esfuerzo en destruir todo lo que es de Cristo. Lo cual, en verdad, en primer lugar lo intentó hacer mediante los tiranos que mataron corporalmente a los mártires de Cristo, mas posteriormente a través de los herejes mató a muchos espiri-

Capitulum trigesimum secundum

Quomodo intelligitur quod sola diffinitio Nicaeni Concilii est unica et vera possessio fidelium

Item dubium est de hoc quod dicit Athanasius in eadem Epistola quod «sola paterna diffinitio Nicaeni concilii emuncta a Spiritu et non littera est unica et vera possessio orthodoxorum». Posset enim aliquis intelligere quod diffinitio dicti concilii auctoritate praeferatur litterae veteris vel Novi Testamenti, quod est omnino falsum.

Intelligendum est autem quod per dictum concilium verus intellectus ex sacra Scriptura est acceptus quem soli catholici habent, licet littera sacrae Scripturae sit communis catholicis et haereticis et Iudaeis.

PARS ALTERA

Prologus

His igitur expositis, ostendendum est quomodo ex auctoritatibus in praedicto libello contentis vera fides docetur et contra errores defenditur. Considerandum siquidem est quod «in hoc apparuit Filius Dei ut dissolvat opera diaboli», ut dicitur I Ioh. III; unde et diabolus versa vice ad hoc totum suum conatum apposuit et apponit ut ea quae sunt Christi dissolvat. Quod quidem primo per tyrannos facere tentavit Christi martyres corporaliter occidentes, sed postmodum per haereticos per quos spiritualiter plurimos

[118] *Lib.* n.16 23-25 (no encontrado).

tualmente; de donde se sigue que si se analiza cuidadosamente, los errores de los herejes parecen ordenarse a rebajar la dignidad de Cristo.

Mermó Arrio la dignidad de Cristo al negar que el Hijo de Dios es coesencial al Padre. La rebajó también Macedonio que, al afirmar que el Espíritu Santo es creatura, arrebató al Hijo la autoridad de espirar una divina persona. También la derogó Manes, que, mientras afirmaba lo visible como creado por un dios malo, negó que todo fue creado mediante el Hijo. Anuló cuanto es propio de Cristo igualmente Nestorio, que, al enseñar que una es la persona del Hijo (hombre) y otra la del Hijo de Dios, negó que Cristo fuese uno. Y lo anuló Eutiques, que, al querer hacer en la encarnación de Cristo de las dos naturalezas, divina y humana, una sola, le privó de una y otra; pues lo que resulta de ambas no puede decirse verdaderamente de ninguna. Igualmente lo deshizo Pelagio, que, al urdir que nosotros no necesitamos la gracia para alcanzar la salvación, frustró la venida del Hijo de Dios en la carne, *pues la gracia y la verdad vienen por Jesucristo* (Jn 1,17). Anuló a Cristo también Joviniano, que, al igualar a las vírgenes con las que no lo son, rebajó la dignidad de Cristo por la que le confesamos nacido de una Virgen. Y lo anuló Vigilancio, que, al impugnar la pobreza asumida por Cristo, contradijo la perfección que Cristo observó y enseñó; por donde no en vano se dice en 1 Jn 4,2 *No es de Dios todo espíritu que niega a Jesús, y es el anticristo.*

Así pues, también en este tiempo se dice que hay algunos [119] que intentan destruir a Cristo disminuyendo cuanto les es posible su dignidad [120]. Pues al afirmar que el Espíritu Santo no procede del Hijo, menguan la dignidad de aquel que es junto con el Padre espirador del Espíritu Santo. Al negar que la iglesia Romana es la única cabeza de la

interfecit; unde si quis diligenter inspiciat, haereticorum errores ad hoc principaliter videntur tendere ut Christi derogent dignitati.

Derogavit namque dignitati Christi Arrius dum Filium Dei coessentialem Patri esse negavit, eum asserens creaturam. Derogavit et Macedonius qui, dum Spiritum Sanctum creaturam esse dixit, Filio subtraxit auctoritatem spirandi divinam personam. Derogavit et Manichaeus qui, dum visibilia a malo Deo creata asseruit, per Filium omnia esse creata negavit. Dissolvit et quae sunt Christi Nestorius qui, dum aliam personam esse Filii <hominis> et aliam Filii Dei docuit, Christum esse aliquid unum negavit. Dissolvit et Eutyches, qui dum ex duabus naturis, divina scilicet et humana, in Christi incarnatione unam confice re voluit, utramque subtraxit; quod enim ex duobus conficitur, neutrum eorum veraciter dici potest. Dissolvit et Pelagius qui, dum gratia nos non indigere ad capessendam salutem confixit, adventum Filii Dei in carnem frustravit; «gratia enim et veritas per Iesum Christum facta est», Ioh. I. Derogavit et Christo Iovinianus qui, dum virgines in coniugio viventibus aequavit, dignitati Christi detraxit qua eum natum de Virgine confitemur. Derogavit et Vigilantius qui, dum paupertatem pro Christo susceptam impugnavit, perfectioni quam Christus servavit et docuit contradixit; unde non immerito dicitur I Ioh. IV «Omnis spiritus qui solvit Iesum ex Deo non est, et hic est antichristus».

Sic ergo et in hoc tempore aliqui esse dicuntur qui solvere Christum tentant eius dignitatem quantum in ipsis est minuentes. Dum enim dicunt Spiritum Sanctum a Filio non procedere, eius dignitatem minuunt qua simul cum Patre est Spiritus Sancti spirator. Dum vero unum caput Ecclesiae esse negant, sanctam scilicet Romanam ecclesiam,

[119] Obviamente, se refiere a los griegos; con toda consideración, sin embargo, procura Tomás no prejuzgar acerca de la fe de los demás.

[120] Los cuatro errores denunciados y refutados a continuación responden a los cuatro tratados del Libelo.

Iglesia, destruyen de modo manifiesto la unidad del Cuerpo místico; no podría haber un cuerpo si no hubiese una cabeza, ni una comunidad (de fieles) sin alguien que (los) rija; por eso en Jn 10,16 se dice: *Habrá un solo rebaño y un solo pastor.*

Al negar que se pueda confeccionar el sacramento del altar con ázimo, rechazan manifiestamente al mismo Cristo que, en el primer día de los ázimos, cuando no debía haber en ningún hogar de los Judíos nada fermentado, transmiten los Evangelistas que él instituyó este sacramento; parecen insultar también la pureza del cuerpo sacramental de Cristo a la que el Apóstol exhorta a los fieles al decir en 1 Cor 5,8 que no hay que alimentarse *del fermento de la malicia y de la iniquidad sino de los ázimos de la sinceridad y la verdad.* Lesionan la virtud de este sacramento, que se consagra comúnmente por los vivos y por los muertos, al negar el purgatorio, pues suprimido éste no podría tener ninguna eficacia para los difuntos; pues no aprovecha a los que están en el infierno donde no hay redención [121] posible, ni a los que están en la gloria, que no necesitan de nuestros sufragios.

Mostraré brevemente, pues, a partir de los textos citados, cómo se refutan estos errores, comenzando por la procesión del Espíritu Santo.

Capítulo 1
Que el Espíritu Santo es el Espíritu del Hijo

Para mostrar que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo, se ha de aceptar ante todo lo que no puede ser negado incluso por quienes se equivocan, pues prueba expresamente el texto de la Escritura que el Espíritu Santo es el Espíritu del Hijo.

manifeste unitatem corporis mystici dissolvunt; non enim potest esse unum corpus si non fuerit unum caput, neque una congregatio si non fuerit unus rector; unde Ioh. x dicitur «Fiet unum ovile et unus pastor».

Dum vero sacramentum altaris ex azymis posse confici negant, manifeste ipsi Christo repugnant qui prima die Azymorum, quando nihil fermentatum secundum legem debebat in Iudaeorum domibus inveniri, Evangelistae tradunt hoc sacramentum instituisse; videntur etiam puritati ipsius sacramentalis corporis Christi derogare ad quam Apostolus fideles exhortatur dicens I ad Cor. v quod non est epulandum «in fermento malitiae et nequitiae sed in azymis sinceritatis et veritatis». Huius etiam sacramenti virtutem minuunt, dum purgatorium negant, quod in Ecclesia communiter pro vivis et mortuis consecratur, cum, purgatorio sublato in mortuis nullam efficaciam possit habere; non enim prodest his qui sunt in inferno ubi nulla est redemptio, neque illis qui sunt in gloria qui suffragiis nostris non egent.

Quomodo igitur ex praemissis auctoritatibus errores huiusmodi confutentur breviter ostendam, incipiens prius a processione Spiritus Sancti.

Capitulum primum
Quod Spiritus Sanctus est Spiritus Filii

Ad ostendendum autem quod Spiritus Sanctus a Patre procedat et Filio, primo sumendum est quod etiam ab ipsis errantibus negari non potest, cum expresse auctoritate Scripturæ probetur, quod scilicet Spiritus Sanctus sit Spiritus Filii.

[121] Así en el *Officium defunc. OP* (*Protot. Li. dominic.*, Romae, Arch. Fratr. Praed., cod. XIV. L.1, f.307rb).

Pues se dice en Gál 4,6: *Porque sois hijos de Dios envió Dios el Espíritu de su Hijo a vuestros corazones clamando Abba Padre*; y en Rom IV [122]: *Quien no tiene el Espíritu de Cristo no es de Cristo*; y en Hech 16,1: *Llegados a Misia intentaron ir a Bitinia, pero no se lo permitió el Espíritu de Jesús*. Se dice también en 1 Cor 2,16: *Nosotros tenemos el sentido de Cristo*, lo cual ha de entenderse del Espíritu Santo, por lo que precedentemente dice el Apóstol.

También se llama al Espíritu Santo «Espíritu de la verdad» en Jn 15,26 donde leemos: *Cuando venga el Paráclito que yo os enviaré desde el Padre, el Espíritu de la verdad*, y «Espíritu de vida» en Rom 8,2: *Ley del Espíritu de vida en Cristo Jesús*. De donde, como el Hijo dice de sí en Jn 14,6 *Yo soy el camino, la verdad y la vida*, concluyen los doctores de los griegos [123] que se trata del Espíritu de Cristo; que igualmente apoyan [124] por lo que se tiene en el Salmo 32,6: *Por la palabra del Señor fueron hechos los cielos y por el Espíritu de su boca toda su mesnada*, pues el Hijo es denominado «boca» [125] lo mismo que «palabra» del Padre.

Pero para que nadie pueda decir que uno es el Espíritu que procede del Padre y otro el que es del Hijo, se hace patente por la Escritura que es el mismo Espíritu Santo del Padre y del Hijo. Pues en Jn 15,11 a un mismo tiempo se dice «Espíritu de la verdad» y «el que procede del Padre»; y en Rom 8,9 después de *si el Espíritu de Dios habita en vosotros*, inmediatamente añade *si alguno no tiene el Espíritu de Cristo* para aclarar que uno mismo es el Espíritu del Padre y del Hijo. Por eso dice Basilio en Contra Eunomio, después de citadas las palabras del Apóstol, *He aquí que vio (el Apóstol) en el Padre y en el Hijo un único Espíritu del Padre y del Hijo* [126]. Y Teodorito afirma acerca de la Epístola a los

Dicitur enim ad Gal. IV «Quoniam estis filii Dei, misit Deus Spiritum Filii sui in corda vestra clamantem Abba, Pater»; et Rom. VIII «Si quis Spiritum Christi non habet, hic non est eius»; et Act. XVI «Cum venissent Mysiam tentabant ire in Bithyniam, et non permisit eos Spiritus Iesu». Dicitur etiam I Cor. II «Nos autem sensum Christi habemus», quod de Spiritu Sancto necesse est intelligi ut patet per ea quae ab Apostolo præmittuntur.

Nominatur etiam Spiritus Sanctus «Spiritus veritatis» Ioh. XV ubi dicitur «Cum venerit Paraclitus quem mittam vobis a Patre, Spiritum veritatis», et «Spiritus vitae» Rom. VIII «Lex Spiritus vitae in Christo Iesu». Unde cum Filius de se dicat, Ioh. XIV «Ego sum via, veritas et vita», concludunt doctores Graecorum quod sit Spiritus Christi; quod similiter astruunt ex hoc quod habetur in psalmo «Verbo Domini caeli firmati sunt et Spiritu oris eius omnis virtus eorum», nam os Patris Filius dicitur sicut et verbum.

Sed ne aliquis possit dicere quod alius sit Spiritus qui a Patre procedit et alius qui est Filii, ostenditur ex Scriptura quod idem Spiritus Sanctus sit Patris et Filii. Nam Ioh. XV simul dicitur «Spiritus veritatis» et «qui a Patre procedit»; et Rom. VIII postquam dixerat «Si Spiritus Dei habitat in vobis», statim subiungit «Si quis Spiritum Christi non habet» ut ostendat eundem esse Spiritum Patris et Filii. Unde Basilius dicit Contra Eunomium postquam praedicta verba Apostoli induxerat «Ecce in Patre et Filio et Patris et Filii unum

---

[122] Más bien Rom 8,9.

[123] Por ejemplo, CIRILO, *Thesaurus* ass.34: MG 75,600C-D; *Lib.* n.37 y BASILIO, *Homil.* 24 n.6: MG 31,612C; *Lib.* n.67 7-8.

[124] Cf. *Lib.* n.60 bajo el nombre de Basilio.

[125] Cf. PEDRO LOMBARDO, *Glossa super Ps.* l.c.: ML 191,329A.

[126] *Lib.* n.61 14-15 añadido de suyo a PS.-BASILIO, *Adv. Eunom.* V: MG 29,745; la misma doctrina, sin embargo, no es ajena a Basilio, por ejemplo *Adv. Eunom.* II n.34: MG 29,652B.

Romanos explicando las mismas palabras del Apóstol: *Es común el Espíritu Santo del Padre y del Hijo* [127].

Nos hemos de preguntar, por tanto, cómo es que el Espíritu Santo es Espíritu del Hijo o Espíritu de Cristo. Alguien podría decir que es Espíritu de Cristo por cuanto habita plenamente en el hombre Cristo, según lo de Lc 4,1 *Jesús lleno del Espíritu Santo volvió al Jordán*; o lo de *cuya plenitud todos hemos recibido*, que se dice en Jn 1,16. Pero esta respuesta no se sostiene hasta el punto que por sólo esta razón se llame al Espíritu Santo «Espíritu de Cristo».

Pues se encuentra en los doctores de los griegos que el Espíritu Santo es el Espíritu natural del Hijo [128]. Dice Atanasio en el Sermón Tercero del Concilio Niceno: *Así como en Cristo vive nuestra naturaleza de forma deífica y él mismo reina en ella, así también nosotros somos, vivimos y reinamos en su Espíritu natural* [129]. Igualmente en la Epístola a Serapión: *Recibisteis el Espíritu de adopción, es decir el Espíritu natural de la naturaleza del Hijo natural* [130]. Y Cirilo dice al comentar a Juan: *El Hijo existe en su propio Padre teniendo en sí al mismo engendrador; y así el Espíritu del Padre parece y es verdadera y naturalmente Espíritu del Hijo* [131]. Pero el Espíritu no es natural a Cristo según la humanidad, porque no pertenece a la naturaleza de la humanidad, sino que se derrama gratuitamente en la naturaleza de la humanidad; por esto no puede llamarse Espíritu del Hijo, porque llenó a Cristo de forma excelente según la humanidad.

Atanasio dice también en el sermón acerca De la encarnación del Verbo que *el mismo Cristo enviaba el Espíritu de lo alto como Dios Hijo y él mismo recibía el Espíritu desde abajo como hombre; hay en él, pues,*

Spiritum vidit», scilicet Apostolus. Et Theodoritus dicit Super Epistolam ad Romanos exponens idem verbum Apostoli «Communis est Patris et Filii Spiritus Sanctus».

Quaerendum est ergo quomodo Spiritus Sanctus sit Spiritus Filii vel Spiritus Christi. Potest autem aliquis dicere quod est Spiritus Christi quasi in homine Christo plenarie inhabitans, secundum illud Luc. IV «Iesus plenus Spiritu Sancto regressus est a Iordane»; «de cuius plenitudine nos omnes accepimus» ut dicitur Ioh. I. Haec autem responsio sustineri non potest, ut scilicet hac tantum ratione Spiritus Sanctus Spiritus Christi dicatur.

Invenitur enim a doctoribus Graecorum quod Spiritus Sanctus sit naturalis Spiritus Filii. Dicit enim Athanasius in sermone tertio Nicaeni Concilii «Sicut in Christo vivit nostra natura deifice et ipse in ea regnat, ita et nos in suo naturali Spiritu simus, vivamus et regnemus». Idem in Epistola ad Serapionem «Accepistis Spiritum adoptionis, id est naturalem Spiritum de natura naturalis Filii». Et Cyrillus dicit Super Ioannem «Existit siquidem Filius in proprio genitore, habens in se ipsum gignentem se; et sic Patris Spiritus veraciter et naturaliter Filii videtur et est Spiritus». Spiritus autem non est naturalis Christo secundum humanitatem, quia non pertinet ad naturam humanitatis sed gratis a Deo in natura humanitatis effunditur; non igitur potest propter hoc dici Spiritus Filii quia Christum excellenter replevit secundum humanitatem.

Item Athanasius dicit in sermone De incarnatione Verbi quod «ipse Christus mittebat Spiritum e sursum sicut Deus Filius, et ipse deorsum accipiebat Spiritum ut homo; ex ipso igitur in ipsum habitat de divinitate eius in humanitate eiusdem». Non solum ergo

---

[127] Así *Lib.* n.86 4; o mejor ECUMENIO, *Super Epist. ad Rom.* VIII (MG 118,475B).

[128] Acerca de la relación del Espíritu con el Hijo esto no se lee en obras auténticas de los padres griegos; cf., sin embargo, un lugar en Cirilo, hacia el final de este capítulo.

[129] *Lib.* n.6 19-22 (no encontrado).

[130] *Lib.* n.17 40-41 (glosa compilatoria).

[131] *Lib.* n.42 17-20 añadiendo «verdadera y naturalmente» en el mismo CIRILO, *Super Ioh.* XVII: MG 74,541A.

a la vez su humanidad y su divinidad, que vienen la una y la otra de él [132]. El Espíritu Santo no es pues solamente Espíritu de Cristo porque llenó su humanidad, sino más aún porque es de naturaleza divina.

Podría decir alguien que el Espíritu Santo es del Hijo según la divinidad como dado y enviado por el Hijo de Dios, pero no como del Hijo personal y eternamente existente. Pero esto tampoco puede mantenerse. Pues dice Cirilo comentando a Juan *el Espíritu Santo es propio de Dios y Padre, pero no lo es menos de Dios Hijo, uno y otro no como distinto Espíritu* [133]; lo mismo dice en el Sermón Exhortatorio al Emperador Teodosio: *El Espíritu Santo del mismo modo que es propio del Padre del que procede, lo es también en verdad del mismo Hijo* [134]. Si pues lo es del Padre no sólo porque fue por él temporalmente dado y enviado sino porque existe por él eternamente, por la misma razón también lo será del Hijo como eternamente existente por él. Cirilo dice, además, al comentar a Juan: *El mismo Espíritu existe como veracísimo fruto de la esencia del mismo Hijo* [135]; procede, pues, del Hijo, como teniendo del Hijo la esencia.

Consta, pues, que, por cuanto confiesan que el Espíritu Santo es Espíritu de Cristo, es necesario que se diga como consecuencia que procede del Hijo desde la eternidad.

Capítulo 2
El Hijo envía al Espíritu Santo

Igualmente consta por la autoridad de la sagrada Escritura que el Hijo envía al Espíritu Santo. Se dice en Jn 15,26: *Cuando venga el*

Spiritus Sanctus est Spiritus Christi quia humanitatem eius replevit, sed magis quia est ex divinitate ipsius.

Potest autem aliquis dicere quod Spiritus Sanctus est Filii secundum deitatem sicut a Filio Dei datus et missus, non autem sicut a Filio personaliter et aeternaliter existens. Sed hoc etiam stare non potest. Dicit enim Cyrillus super Ioannem «Proprius est Spiritus Sanctus Dei et Patris, sed non est minus ipsius Dei Filii, non tamquam alius et alius Spiritus»; idem dicit in Exhortatorio sermone ad Theodosium imperatorem «Spiritus Sanctus sicut est proprius Patris a quo procedit, sic et in veritate est et ipsius Filii». Si ergo Patris est non solum quia ab ipso temporaliter datur et mittitur, sed etiam quia ab ipso aeternaliter existit, eadem etiam ratione et Filii erit quasi ab eo aeternaliter existens. Item Cyrillus dicit Super Ioannem «Veracissimus fructus essentiae ipsius Filii existit ipse Spiritus»; est igitur Filii quasi a Filio essentiam habens.

Patet ergo quod ex hoc quod Spiritum Sanctum Spiritum Christi confitentur, necesse est quod ulterius dicatur esse a Filio ab aeterno.

Capitulum secundum
Quod Filius mittit Spiritum Sanctum

Similiter autem patet ex auctoritate sacrae Scripturae quod Filius mittit Spiritum Sanctum. Dicitur enim Ioh. xv «Cum venerit Paraclitus quem ego mittam vobis a Patre,

[132] *Lib.* n.22 26-29 de Atanasio, *De incarnatione* n.9: MG 26,999C.
[133] *Lib.* n.42 2-5 de Cirilo, *Super Ioh.* XVII: MG 74,540C.
[134] *Lib.* n.43 23-25 (glosa compilatoria).
[135] *Lib.* n.42 8-9; sin embargo, Tomás, engañado por el *Libelo*, parece que entendió «fruto de la esencia del Hijo», cuando en griego aparece «el Hijo es del Padre y en el Padre según la naturaleza, pues es verdadero fruto de su sustancia, el propio Espíritu del Padre se le aproxima según la naturaleza» (MG 74,540C).

Romanos explicando las mismas palabras del Apóstol: *Es común el Espíritu Santo del Padre y del Hijo* [127].

Nos hemos de preguntar, por tanto, cómo es que el Espíritu Santo es Espíritu del Hijo o Espíritu de Cristo. Alguien podría decir que es Espíritu de Cristo por cuanto habita plenamente en el hombre Cristo, según lo de Lc 4,1 *Jesús lleno del Espíritu Santo volvió al Jordán*; o lo *de cuya plenitud todos hemos recibido*, que se dice en Jn 1,16. Pero esta respuesta no se sostiene hasta el punto que por sólo esta razón se llame al Espíritu Santo «Espíritu de Cristo».

Pues se encuentra en los doctores de los griegos que el Espíritu Santo es el Espíritu natural del Hijo [128]. Dice Atanasio en el Sermón Tercero del Concilio Niceno: *Así como en Cristo vive nuestra naturaleza de forma deífica y él mismo reina en ella, así también nosotros somos, vivimos y reinamos en su Espíritu natural* [129]. Igualmente en la Epístola a Serapión: *Recibisteis el Espíritu de adopción, es decir el Espíritu natural de la naturaleza del Hijo natural* [130]. Y Cirilo dice al comentar a Juan: *El Hijo existe en su propio Padre teniendo en sí al mismo engendrador; y así el Espíritu del Padre parece y es verdadera y naturalmente Espíritu del Hijo* [131]. Pero el Espíritu no es natural a Cristo según la humanidad, porque no pertenece a la naturaleza de la humanidad, sino que se derrama gratuitamente en la naturaleza de la humanidad; por esto no puede llamarse Espíritu del Hijo, porque llenó a Cristo de forma excelente según la humanidad.

Atanasio dice también en el sermón acerca De la encarnación del Verbo que *el mismo Cristo enviaba el Espíritu de lo alto como Dios Hijo y él mismo recibía el Espíritu desde abajo como hombre; hay en él, pues,*

Spiritum vidit», scilicet Apostolus. Et Theodoritus dicit Super Epistolam ad Romanos exponens idem verbum Apostoli «Communis est Patris et Filii Spiritus Sanctus».

Quaerendum est ergo quomodo Spiritus Sanctus sit Spiritus Filii vel Spiritus Christi. Potest autem aliquis dicere quod est Spiritus Christi quasi in homine Christo plenarie inhabitans, secundum illud Luc. IV «Iesus plenus Spiritu Sancto regressus est a Iordane»; «de cuius plenitudine nos omnes accepimus» ut dicitur Ioh. I. Haec autem responsio sustineri non potest, ut scilicet hac tantum ratione Spiritus Sanctus Spiritus Christi dicatur.

Invenitur enim a doctoribus Graecorum quod Spiritus Sanctus sit naturalis Spiritus Filii. Dicit enim Athanasius in sermone tertio Nicaeni Concilii «Sicut in Christo vivit nostra natura deifice et ipse in ea regnat, ita et nos in suo naturali Spiritu simus, vivamus et regnemus». Idem in Epistola ad Serapionem «Accepistis Spiritum adoptionis, id est naturalem Spiritum de natura naturalis Filii». Et Cyrillus dicit Super Ioannem «Existit siquidem Filius in proprio genitore, habens in se ipsum gignentem se; et sic Patris Spiritus veraciter et naturaliter Filii videtur et est Spiritus». Spiritus autem non est naturalis Christo secundum humanitatem, quia non pertinet ad naturam humanitatis sed gratis a Deo in natura humanitatis effunditur; non igitur potest propter hoc dici Spiritus Filii quia Christum excellenter replevit secundum humanitatem.

Item Athanasius dicit in sermone De incarnatione Verbi quod «ipse Christus mittebat Spiritum e sursum sicut Deus Filius, et ipse deorsum accipiebat Spiritum ut homo; ex ipso igitur in ipsum habitat de divinitate eius in humanitate eiusdem». Non solum ergo

---

[127] Así *Lib.* n.86 4; o mejor ECUMENIO, *Super Epist. ad Rom.* VIII (MG 118,475B).

[128] Acerca de la relación del Espíritu con el Hijo esto no se lee en obras auténticas de los padres griegos; cf., sin embargo, un lugar en Cirilo, hacia el final de este capítulo.

[129] *Lib.* n.6 19-22 (no encontrado).

[130] *Lib.* n.17 40-41 (glosa compilatoria).

[131] *Lib.* n.42 17-20 añadiendo «verdadera y naturalmente» en el mismo CIRILO, *Super Ioh.* XVII: MG 74,541A.

a la vez su humanidad y su divinidad, que vienen la una y la otra de él [132]. El Espíritu Santo no es pues solamente Espíritu de Cristo porque llenó su humanidad, sino más aún porque es de naturaleza divina.

Podría decir alguien que el Espíritu Santo es del Hijo según la divinidad como dado y enviado por el Hijo de Dios, pero no como del Hijo personal y eternamente existente. Pero esto tampoco puede mantenerse. Pues dice Cirilo comentando a Juan *el Espíritu Santo es propio de Dios y Padre, pero no lo es menos de Dios Hijo, uno y otro no como distinto Espíritu* [133]; lo mismo dice en el Sermón Exhortatorio al Emperador Teodosio: *El Espíritu Santo del mismo modo que es propio del Padre del que procede, lo es también en verdad del mismo Hijo* [134]. Si pues lo es del Padre no sólo porque fue por él temporalmente dado y enviado sino porque existe por él eternamente, por la misma razón también lo será del Hijo como eternamente existente por él. Cirilo dice, además, al comentar a Juan: *El mismo Espíritu existe como veracísimo fruto de la esencia del mismo Hijo* [135]; procede, pues, del Hijo, como teniendo del Hijo la esencia.

Consta, pues, que, por cuanto confiesan que el Espíritu Santo es Espíritu de Cristo, es necesario que se diga como consecuencia que procede del Hijo desde la eternidad.

Capítulo 2
El Hijo envía al Espíritu Santo

Igualmente consta por la autoridad de la sagrada Escritura que el Hijo envía al Espíritu Santo. Se dice en Jn 15,26: *Cuando venga el*

Spiritus Sanctus est Spiritus Christi quia humanitatem eius replevit, sed magis quia est ex divinitate ipsius.

Potest autem aliquis dicere quod Spiritus Sanctus est Filii secundum deitatem sicut a Filio Dei datus et missus, non autem sicut a Filio personaliter et aeternaliter existens. Sed hoc etiam stare non potest. Dicit enim Cyrillus super Ioannem «Proprius est Spiritus Sanctus Dei et Patris, sed non est minus ipsius Dei Filii, non tamquam alius et alius Spiritus»; idem dicit in Exhortatorio sermone ad Theodosium imperatorem «Spiritus Sanctus sicut est proprius Patris a quo procedit, sic et in veritate est et ipsius Filii». Si ergo Patris est non solum quia ab ipso temporaliter datur et mittitur, sed etiam quia ab ipso aeternaliter existit, eadem etiam ratione et Filii erit quasi ab eo aeternaliter existens. Item Cyrillus dicit Super Ioannem «Veracissimus fructus essentiae ipsius Filii existit ipse Spiritus»; est igitur Filii quasi a Filio essentiam habens.

Patet ergo quod ex hoc quod Spiritum Sanctum Spiritum Christi confitentur, necesse est quod ulterius dicatur esse a Filio ab aeterno.

Capitulum secundum
Quod Filius mittit Spiritum Sanctum

Similiter autem patet ex auctoritate sacrae Scripturae quod Filius mittit Spiritum Sanctum. Dicitur enim Ioh. xv «Cum venerit Paraclitus quem ego mittam vobis a Patre,

[132] *Lib.* n.22 26-29 de Atanasio, *De incarnatione* n.9: MG 26,999C.
[133] *Lib.* n.42 2-5 de Cirilo, *Super Ioh.* XVII: MG 74,540C.
[134] *Lib.* n.43 23-25 (glosa compilatoria).
[135] *Lib.* n.42 8-9; sin embargo, Tomás, engañado por el *Libelo*, parece que entendió «fruto de la esencia del Hijo», cuando en griego aparece «el Hijo es del Padre y en el Padre según la naturaleza, pues es verdadero fruto de su sustancia, el propio Espíritu del Padre se le aproxima según la naturaleza» (MG 74,540C).

Paráclito que yo os enviaré desde el Padre, etc.; y en 16,7: *Si yo no me voy, el Paráclito no vendrá a vosotros; pero si me voy, os lo enviaré.* También tenemos con la autoridad de la Escritura que el Padre da el Espíritu Santo, así Jn 14,16: *Yo rogaré al Padre y os dará otro Paráclito*; pero también consta que el Hijo da ese mismo Espíritu Santo: pues se dice en Jn 20,22 que después de la resurrección el Señor a los discípulos *sopló y les dijo: Recibid el Espíritu Santo.* Lo confiesa también Atanasio en el Sermón del concilio Niceno cuando dice, hablando en persona del Hijo: *¿Cómo serán ellos consumados si no soy consumado yo, tu Verbo*, o sea si yo no tomo al hombre perfecto y *si yo no lo perfecciono en mi, y si yo no les doy el Espíritu Santo en todo igual a mí y cooperante en mí?* [136] Y en la epístola a Serapión: *Oh sacerdote santo, creo que has recibido el Espíritu Santo que procede del Hijo* [137].

Y añade en la misma Epístola: *Tal es el orden de la naturaleza divina del Padre y del Hijo, que lo que no procede de ellos no es enviado por ninguno de ellos, y el que procede de otro, no viene en nombre de él, sino en nombre de aquel de quien procede. Así el Espíritu Santo, que no es por su propia naturaleza, no ha debido venir de sí mismo sino en nombre de aquel por quien existe y del que procede, el que hace que su persona sea Dios, como el Hijo lo dice de él: «El Espíritu Santo, Paráclito, que mi Padre enviará en mi nombre»* [138]. Se sigue pues de que el Espíritu Santo es enviado por el Hijo, que es coeterno con el Hijo y que recibe de él la naturaleza que le hace Dios.

Igualmente dice Nicetas en su Comentario Sobre san Juan: *El Padre no envía al Espíritu Santo en virtud de un derecho por el que el Hijo no lo envíe, y el Hijo no lo envía en virtud de un título que no posea el Padre* [139]. Es pues evidente que el Padre y el Hijo envían el Espíritu Santo con el mismo derecho y por el mismo título. Si el Padre lo envía

etc.»; et XVI: «Si enim non abiero, Paraclitus non veniet ad vos; si autem abiero, mittam eum ad vos». Habetur etiam ex auctoritate Scripturae quod Pater dat Spiritum Sanctum, Ioh. XIV «Ego rogabo Patrem et alium Paraclitum dabit vobis»; sed quod et Filius det eundem Spiritum Sanctum patet: dicitur enim Ioh. XX quod post resurrectionem Dominus discipulis «insufflavit et dixit eis: Accipite Spiritum Sanctum». Quod etiam Athanasius confitetur in sermone Nicaeni Concilii dicens, ex persona Filii loquens «Quomodo erunt consummati ipsi nisi ego Verbum tuum consummem», id est perfectum assumam, «et perficiam in me hominem, et eis mihi aequalem per omnia mihi cooperantem donem Spiritum Sanctum?». Et idem in Epistola ad Serapionem «Hunc Spiritum Sanctum a Filio te recepisse credo, o sancte consacerdos».

Dicit autem idem Athanasius in eadem Epistola: «Hic est ordo naturae divinae a Patre in Filio ut qui a nullo est a nullo mittatur, et qui est ab alio in nomine suo non veniat sed in nomine illius a quo habet ut hypostasi sit Deus, quemadmodum de eo dicit Filius: Paraclitus Spiritus Sanctus quem mittet Pater in nomine meo». Patet ergo quod ex hoc quod Spiritus Sanctus mittitur a Filio, sequitur quod a Filio existat aeternaliter et ab eo habeat quod sit Deus.

Item Niceta dicit Super Ioannem «Non alia proprietate Pater mittit Spiritum qua proprietate non mittat Filius, vel aliqua alia proprietate Filius mittit Spiritum qua non mittit et Pater»; ex quo patet quod eadem proprietate et ratione Pater et Filius mittunt

[136] *Lib.* n.5 1-5 (no encontrado).
[137] *Lib.* n.16 100-105 (no encontrado).
[138] *Lib.* n.20 42-50 (no encontrado).
[139] *Lib.* n.89 2-5; cf. CIRILO ALEJ., *Super Ioh.* XIV: MG 74,257D.

como existente eternamente con él, igualmente el Hijo lo enviará porque es coeterno con él.

San Atanasio dice, hablando de la persona del Hijo, en su Sermón Sobre el Concilio de Nicea: *Como me has engendrado, Dios perfecto, y como me has hecho asumir el hombre completo, igualmente, dale el Espíritu Santo perfecto que procede de ti y de mi propia esencia* [140]. Y dice además en la epístola a Serapión: *Como nuestra naturaleza que ha tomado de nosotros unida al Hijo de Dios permanece en él, igualmente permanece en nosotros por su Espíritu, que le es coesencial, que él inspira esencialmente de su propia esencia y él nos la da* [141]. Y en su Sermón Sobre la Encarnación del Verbo, escribe que *el Espíritu Santo fue dado a los discípulos del Salvador, de la plenitud de su divinidad* [142]. Y Nicetas, en su comentario sobre san Juan: *El Hijo da de sí el Espíritu Santo, como el Padre* [143].

De todo lo cual se concluye que no sólo el Espíritu Santo es dado o enviado por el Hijo en tanto que el don de la gracia por la que el Espíritu Santo habita en nosotros viene del Hijo, sino en tanto que el Espíritu Santo procede del Hijo. Es imposible, en efecto, que un don de la gracia, siendo algo creado, sea de la esencia del Hijo: pero el Espíritu Santo siendo coesencial al Hijo, puede ser dado y enviado por él.

Igualmente nadie puede dar sino lo que es suyo: luego el Espíritu Santo es dado por aquel de quien procede, como se ve en 1 Jn 4,13: *Sabemos que permanecemos en él y él en nosotros porque nos ha dado su Espíritu.* Si, pues, el Hijo da o envía el Espíritu Santo, es preciso que sea su Espíritu. Y de que sea de él se sigue que procede eternamente de él, como hemos probado [144]; luego de que el Hijo envía o da el Espíritu Santo se sigue que le es coeterno.

Spiritum Sanctum. Si ergo Pater mittit Spiritum quasi ab ipso aeternaliter existentem, et similiter Filius Spiritum Sanctum mittet quasi de se aeternaliter existentem.

Item Athanasius dicit in sermone Nicaeni Concilii ex persona Filii loquens «Sicut me perfectum genuisti Deum et perfectum me assumere fecisti hominem, sic ex te et ex mea essentia da eis perfectum Spiritum Sanctum». Idem dicit in Epistola ad Serapionem «Sicut in Filio Dei nostra sibi unita manet natura quam de nobis assumpsit, ita et ipse manet in nobis per suum Spiritum coessentialem sibi, quem de sua essentia essentialiter spirat et donat nobis». Idem dicit in sermone De incarnatione Verbi quod «datus est Spiritus Sanctus discipulis de plenitudine deitatis». Item Niceta Super Ioannem dicit «Filius Spiritum Sanctum de se dat ut Pater».

Ex quibus omnibus accipitur quod non solum sic dicitur Spiritus a Filio dari vel mitti in quantum donum gratiae per quod Spiritus Sanctus nos inhabitat est a Filio, sed in quantum ipse Spiritus Sanctus est a Filio. Impossibile est enim quod donum gratiæ, cum sit quoddam creatum, sit ex essentia Filii; sed Spiritus Sanctus coessentialis est Filio, unde de essentia Filii dari potest vel mitti.

Item a nullo potest dari nisi quod eius est. Spiritus ergo Sanctus ab eo datur cuius est, sicut habetur I Ioh. IV «In hoc cognoscimus quoniam in eo manemus et ipse in nobis, quia de Spiritu suo dedit nobis». Si ergo Filius mittit vel dat Spiritum Sanctum, oportet quod sit Spiritus eius. Ex hoc autem quod est Spiritus eius sequitur quod ab eo sit aeternaliter, sicut ostensum est; ex hoc ergo quod Filius mittit vel dat Spiritum Sanctum sequitur quod ab eo similiter aaeternaliter existat.

---

[140] *Lib.* n.4 23-26 (no encontrado).
[141] *Lib.* n.21 92-95 (glosa del compilador).
[142] *Lib.* n.22 16 de ATANASIO, *De incarnatione* n.9: MG 26,997B.
[143] *Lib.* n.88 38 (no encontrado).
[144] *Supra,* capítulo anterior.

Capítulo 3

El Espíritu Santo recibe del Hijo lo que es de él

Las Sagradas Escrituras prueban que el Espíritu Santo recibe del Hijo aquello por lo que es. Pues en Jn 16,14 dice: *Él me glorificará, porque recibirá de mí, y él os lo anunciará.*

Pero puede decir alguien que el Espíritu Santo aunque reciba lo que es del Hijo, no lo recibe del Hijo; recibe del Padre la esencia del Padre, cuya esencia es también la del Hijo, y por eso dice el Hijo que *recibirá de lo mío.* Lo cual parece insinuarse en las siguientes palabras del Señor; pues añade como explicándose a sí mismo: *Todo lo que tiene el Padre es mío; por eso os he dicho que recibirá de lo mío* [145].

Pero debe concluirse necesariamente de esta explicación del Señor, que el Espíritu Santo recibe del Hijo. Porque si todo lo que es de la naturaleza del Padre es también de la del Hijo, es preciso que la autoridad del Padre según la cual él es el principio del Espíritu Santo, sea también la autoridad del Hijo. Si recibe del Padre aquello por lo que procede del Padre, igualmente recibirá del Hijo aquello por lo que procederá del Hijo.

Esto es lo que dice Atanasio en la Epístola a Serapión: *Jesucristo ha afirmado, enseñando a sus Apóstoles y a su esposa la santa Iglesia, que el Espíritu Santo comparte su esencia divina y es esencialmente Dios por sí mismo diciendo: él recibirá de mí, es decir, él tiene de mí el ser y la palabra* [146]. Igualmente, Atanasio en el Sermón sobre el concilio Niceno: *Cuanto tiene el Espíritu Santo, lo tiene del Verbo de Dios* [147]. Y en la Epístola a Serapión dice: *el Espíritu Santo es coesencial al Hijo, del que*

Capitulum tertium

Quod Spiritus Sanctus accipit de eo quod est Filii

Ulterius autem ex auctoritate Scripturæ sacræ habetur quod Spiritus Sanctus accipiat de eo quod est Filii. Dicitur enim Ioh. xv «Ille me clarificabit quia de meo accipiet et annuntiabit vobis».

Potest autem aliquis dicere quod Spiritus Sanctus licet accipiat id quod est Filii, non tamen accipit a Filio; accipit enim essentiam Patris a Patre quae quidem essentia est etiam Filii, et pro tanto dicit Filius quod «de meo accipiet». Quod videtur innui ex consequentibus Domini verbis; subdit enim quasi se exponens «Omnia quaecumque habet Pater mea sunt; propterea dixi vobis quia de meo accipiet».

Sed ex hac Domini expositione de necessitate concluditur quod Spiritus Sanctus a Filio accipiat. Si enim omnia quæ sunt Patris sunt etiam Filii, oportet quod auctoritas Patris secundum quam est principium Spiritus Sancti sit etiam Filii; sicut ergo Spiritus Sanctus accipit de eo quod est Patris a Patre, ita accipit de eo quod est Filii a Filio.

Hinc est quod Athanasius dicit in Epistola ad Serapionem «De sua propria essentia Spiritum Sanctum existentem Deum de se essentialiter suis apostolis et suae sponsae Ecclesiae demonstrando Christus affirmavit, sic dicens: De meo accipiet, id est de mea essentia habet ut sit Deus, sic a me habet et esse et loqui». Item Athanasius in sermone Nicaeni Concilii «Spiritus Sanctus quidquid habet, habet a Verbo Dei». Et in Epistola ad Serapionem dicit «Spiritus Sanctus est coessentialis Filio a quo habet omnia

---

[145] Jn 16,15.
[146] *Lib.* n.10 133-138 (no encontrado).
[147] *Lib.* n.7 33 (no encontrado).

tiene todo lo que tiene [148]. El mismo en la misma Epístola: *Dice el Hijo: Él, es decir, el Espíritu Santo, me glorificará, o sea, glorificará en sí mi divinidad, puesto que él la ha recibido de mí, y mostrará que soy un Dios lleno de gloria: como yo glorifico a mi Padre, es decir como tengo en mí la divinidad que he recibido de él* [149]. Y Basilio en Contra Eunomio dice: *Las denominaciones bajo las que se designa al Padre pasan al Hijo, de manera que él es llamado Dios Hijo, a partir del nombre de Dios Padre; Señor, a partir del Padre Señor; Todopoderoso, del Padre Todopoderoso; sabiduría, del Padre infinitamente sabio; Verbo, de aquel que tiene la palabra soberana; virtud, de la virtud misma; el verdadero Hijo tiene en sí todos los nombres del Padre. Igualmente el Espíritu Santo es Dios y Señor, todopoderoso, virtud; tomándolo naturalmente tiene del Señor Dios Padre y del Hijo por el que es y es dado* [150].

Es patente, pues, que por cuanto el Hijo tiene la divinidad y todo cuanto tiene del Padre, es eternamente con el Padre; por consiguiente el Espíritu Santo, como ha recibido de ellos la divinidad y cuanto tiene, es eternamente con el Padre y el Hijo.

Capítulo 4

Que el Hijo obra por el Espíritu Santo

Tenemos también por la autoridad de la sagrada Escritura que el Hijo actúa en el Espíritu Santo o por el Espíritu Santo. Dice el Apóstol en Rom 15,18-19: *No me atrevo a hablar de cosa alguna que Cristo no haya realizado por medio de mí para conseguir la obediencia de los gentiles, de palabra y de obra, en virtud de señales y prodigios, en virtud del Espíritu Santo*; y en 1 Cor 2,10 se dice: *A nosotros nos reveló Dios por medio de*

quaecumque habet». Item in eadem Epistola «Filius ait: Ille, scilicet Spiritus Sanctus, me glorificabit, id est in se meam ut habet a me deitatem, me gloriosum Deum demonstrabit, sicut et ego glorifico Patrem meum, id est sicut in me ab ipso eius habeo deitatem». Et Basilius Contra Eunomium dicit «Denominatio a Patre transit in Filium, ut de Deo Patre sit Deus Filius, ex Domino Dominus, ex omnipotente omnipotens, ex sapiente sapientia, ex summo loquente Verbum, ex virtute virtus; verus Filius denominationes Patris habet in se. Ita etiam et Spiritus Sanctus est Dominus et Deus, omnipotens, sapiens, virtus, naturaliter sumens habet a Domino Deo Patre et Filio a quo est et datur».

Patet autem quod per hoc quod Filius habet deitatem et quidquid habet a Patre, aeternaliter est a Patre; Spiritus ergo Sanctus aeternaliter a Patre et Filio sicut ab eis accipiens deitatem et quidquid habet.

Capitulum quartum

Quod Filius operatur per Spiritum Sanctum

Habetur etiam ex auctoritate sacrae Scripturae quod Filius operatur in Spiritu Sancto vel per Spiritum Sanctum. Dicit enim Apostolus Rom. xv «Non audeo aliquid loqui eorum quae non per me efficit Christus in obedientia gentium verbo et factis, in virtute signorum et prodigiorum, in virtute Spiritus Sancti»; et I Cor. II dicitur «Nobis revelavit

[148] *Lib.* n.15 107-108 (no encontrado).
[149] *Lib.* n.20 18-21 (glosa compilatoria).
[150] *Lib.* n.62 9-16; cf. *Adv. Eunom.* V n.3: MG 29,744C.

su Espíritu. Es, por tanto, Espíritu del Padre y del Hijo; luego el Padre y el Hijo, al revelar, operan mediante el Espíritu Santo.

Así lo que Atanasio dice en Epístola a Serapión: *El Hijo de Dios, previniéndonos, fortaleciéndonos en la fe, llenándonos con los dones de su gracia, revelándonos las sagradas Escrituras, remitiendo nuestros pecados y enriqueciéndonos con sus sacramentos, nos proporciona sus dones, no mediante un espíritu extraño que no sea el suyo, sino en su propio Espíritu* [151]. Cirilo dice también en su Sermón sobre las verdades de Dios, que *el Hijo tiene en sí esencialmente al Espíritu Santo mismo, y, enviado por él naturalmente, mediante el cual él opera los milagros, como por su propia y verdadera virtud* [152].

Por tanto, puesto que el Hijo actúa mediante el Espíritu Santo, necesariamente se concluye que el Espíritu Santo viene del Hijo. De dos maneras puede decirse que alguien opera mediante algo: un modo, cuando el agente de la acción es su propio principio y causa eficiente de la operación, como se dice que el magistrado opera por el rey; o la causa formal como un hombre actúa por su arte. De otro modo, cuando aquello por lo que se opera es la causa productiva de la obra y no la causa que hace mover al agente productor, como cuando se dice que el rey opera por el magistrado y el artesano con sus instrumentos, en cuyo caso es preciso que, al contrario, el agente sea el principio en aquel que realiza la acción, como el rey mediante el magistrado y el artesano mediante sus instrumentos.

Cuando se dice que el Hijo opera por el Espíritu Santo no se debe entender que el Espíritu Santo sea el principio de acción en el Hijo, porque el Hijo no recibe nada del Espíritu Santo. Queda pues que el Hijo es principio de acción en el Espíritu Santo. Ahora bien, esto no puede ser más que en el sentido de darle la potencia de operar; pero

Deus per Spiritum suum». Est autem Spiritus Patris et Filii; Pater ergo et Filius per Spiritum Sanctum revelando operantur.

Hinc est quod Atbanasius dicit in Epistola ad Serapionem «Filius Dei illuminando nos praeveniens et iustificando in fide corroborans et Scripturas reserando donis suae sapientiae nos replens, non in alieno et non suo Spiritu dona concedit remittens peccata et carismatibus nos imbuens, sed potius in suo proprio Spiritu Sancto». Cyrillus etiam dicit in sermone Dogmatum Dei quod «Filius proprium habet in se essentialiter Spiritum Sanctum et ex se naturaliter missum, in quo operatus est divina miracula tamquam in propria et vera sua virtute».

Ex hoc autem quod Filius operatur per Spiritum Sanctum, de necessitate concluditur quod Spiritus Sanctus sit a Filio. Potest enim dici aliquis per aliquid operari dupliciter: uno modo ex eo quod illud per quod operatur est sibi principium et causa operandi, sive efficiens et movens; sicut dicitur ballivus operari per regem, sive causa formalis, sicut dicitur homo per artem operari; alio modo ita quod id per quod operatur sit causa operato et non operanti, sicut cum dicitur rex operari per ballivum et artifex operari per instrumentum, et tunc oportet quod e converso operans sit principium operandi ei per quod operatur, sicut rex ballivo et artifex instrumento.

Cum autem dicitur Filius per Spiritum Sanctum operari, non potest intelligi quod Spiritus Sanctus sit principium operandi Filio, quia Filius a Spiritu Sancto non accipit; relinquitur ergo quod Filius sit principium operandi Spiritui Sancto. Quod quidem esse non potest nisi per hoc quod dat ei virtutem operativam; non autem dat ei tamquam

[151] *Lib.* n.11 29-33 (no encontrado).

[152] *Lib.* n.31 9-12 de CIRILO, *Explicatio xii capit.* anath. 9: MG 76,308D.

no se la da porque él antes esté privado por sí mismo, porque se la daría entonces como a indigente, y se seguiría que el Espíritu Santo sería menor que el Hijo; luego se la da desde la eternidad. Y no es otra la virtud operativa del Espíritu Santo que su esencia, por ser simple tanto el Espíritu Santo como el Padre; en conclusión, que el Hijo dio su esencia divina al Espíritu Santo desde la eternidad.

Expresamente muestra esto Atanasio en la Epístola a Serapión: *Como el Padre opera naturalmente por el Hijo y en el Hijo originado de él, y no a la inversa, así el Hijo opera naturalmente en el Espíritu Santo como en su propia virtud y no a la inversa* [153].

Capítulo 5

Que el Espíritu Santo es la imagen del Hijo

Tenemos también por la sagrada Escritura que el Espíritu Santo es imagen del Hijo según las enseñanzas de los doctores griegos; como ya hemos citado [154], lo que se dice en Rom 8,29: *a los que predestinó a ser conformes con la imagen de su Hijo, etc.* y de nuevo en 1 Cor 15,49: *Del mismo modo que hemos revestido la imagen del hombre terreno, revestiremos también la imagen del celeste*, lo exponen diciendo que la imagen del Hijo es el Espíritu Santo. De aquí lo que Atanasio dice en la Epístola a Serapión hablando en la persona del Hijo de Dios: *Recibid mi misma imagen, a saber, el Espíritu Santo* [155]. Y Gregorio de Cesarea dice: *El Espíritu Santo es imagen del Hijo perfecto* [156]. Es obvio que la imagen es consiguiente a aquello de lo que es imagen; luego por cuanto el Espíritu Santo es imagen del Hijo, se sigue que el Espíritu Santo procede del Hijo.

prius non habenti, sic enim daret ei tamquam indigenti et sequeretur quod Spiritus Sanctus esset Filio minor; relinquitur ergo quod ab aeterno ei dederit. Nec est aliud virtus operativa Spiritus Sancti quam eius essentia, cum Spiritus Sanctus sit simplex sicut et Pater; relinquitur ergo quod ab aeterno Filius essentiam divinam Spiritui Sancto dederit.

Et hoc expresse ostendit Athanasius in Epistola ad Serapionem «Sicut Pater per Filium et in Filio a se deoriginato operatur naturaliter et non e converso, ita et Filius in Spiritu Sancto a se deoriginato naturaliter operatur tamquam in sua propria virtute et non e converso».

Capitulum quintum

Quod Spiritus Sanctus sit imago Filii

Habetur etiam ex auctoritate sacrae Scripturae quod Spiritus Sanctus sit imago Filii secundum expositionem doctorum Graecorum; ut supra dictum est quod, hoc quod dicitur Rom. VIII «Quos præscivit conformes fieri imaginis Filii sui, etc.», et iterum quod I Cor. XV «Sicut portavimus imaginem terreni, ita portemus imaginem coelestis», exponunt imaginem Filii Spiritum Sanctum esse dicentes. Hinc est quod Athanasius dicit in Epistola ad Serapionem ex persona Filii Dei loquens «Accipite ipsam imaginem meam, Spiritum scilicet Sanctum». Et Gregorius Caesariensis dicit «Spiritus Sanctus est imago Filii perfecti». Constat autem quod imago deducitur ab eo cuius est imago; ex hoc ergo quod Spiritus Sanctus est imago Filii, sequitur quod Spiritus Sanctus sit a Filio.

---

[153] *Lib.* n.18 14-18 (glosa compilatoria).
[154] *Supra*, cf. I 10 § 4.
[155] *Lib.* n.17 72-73 (glosa compilatoria).
[156] *Lib.* n.55 6 de Gregorio de Cesarea, *Expositio fidei:* MG 10,985A.

Podría alguno decir que es imagen del Hijo en cuanto se asemeja al Hijo según algún efecto que le constituye en tal, o porque, como el Hijo, procede del Padre. Pero esto ha de excluirse por la autoridad de los santos que afirman que el Espíritu Santo es imagen natural [157] del Hijo; y no puede decirse que el Espíritu Santo es imagen natural del Hijo sino en cuanto se le asemeja por recibir del Hijo su naturaleza: pues siempre es preciso que la forma de la imagen provenga de la forma de aquello de lo que es imagen.

De ahí lo que dice Atanasio en la Epístola citada: *Del mismo modo que Dios se ha consustancializado con la Iglesia asumiendo la forma de ella en sí, así también la ha glorificado divina y sobreabundantemente mediante su imagen natural, es decir, por el Espíritu Santo que participa de su naturaleza* [158]. Y Cirilo en el Libro de los Tesoros: *El que recibe la imagen natural del Hijo, es decir, el Espíritu Santo, posee verdaderamente, por el mismo Espíritu, al Hijo y al Padre del Hijo. ¿Cómo se podría asimilar al Espíritu Santo a las creaturas, siendo él la imagen natural e inconmutable del Hijo de Dios?* [159]. E igualmente Basilio dirá Contra Eunomio: *Imagen natural del Hijo es su soplo, el Espíritu* [160].

Capítulo 6
Y que es el carácter del Hijo

Por las mismas razones dicen los doctores predichos que el Espíritu Santo es el carácter del Hijo. Dice Atanasio en la reiterada Epístola que

Posset autem aliquis dicere quod est imago Filii in quantum assimilatur Filio secundum aliquem effectum quem facit sicut et Filius, vel quia est a Patre sicut et Filius. Sed hoc excluditur per auctoritates sanctorum quae Spiritum Sanctum naturalem imaginem Filii esse dicunt; non enim potest dici imago naturalis Filii Spiritus Sanctus nisi in quantum secundum naturam Filio sirnilatur, accipiens a Filio naturam: semper enim oportet quod forma imaginis proveniat a forma eius cuius est imago.

Hinc est quod Athanasius in praedicta epistola dicit «Quemadmodum se consubstantiavit Deus Ecclesiae formam eius in se assumens, ita ipsam eandem sua imagine naturali, scilicet Spiritu Sancto de sua essentia naturaliter existente, deifice et superabunde insignivit». Et Cyrillus dicit in Libro Thesaurorum «Qui recepit Filii imaginem naturalem, hoc est Spiritum Sanctum, habet veraciter per ipsum Spiritum eundem Filium et Filii Patrem. Quomodo ergo connumerabitur creaturis Spiritus Sanctus cum sit naturalis et incommutabilis imago Filii Dei?». Item Basilius dicit Contra Eunomium «Naturalis Filii imago est spiramen eius Spiritus».

Capitulum sextum
Quod est character Filii

Secundum vero rationem eandem dicunt praedicti doctores quod Spiritus Sanctus sit character Filii. Dicit enim Athanasius in praefata Epistola quod «Filius Spiritum

[157] «Imagen natural» es lo que leía Tomás en los lugares de Cirilo y Ps.-Basilio que citará a continuación según el Libelo; pero en griego, aunque se llame al Espíritu Santo «imagen del Hijo», solamente del Hijo se lee que sea «imagen natural de Dios». El añadido «natural» ha debido ser cosa del selector o traductor.

[158] *Lib.* n.21 21-24 (glosa del compilador).

[159] *Lib.* n.59 18-25 de *Thesaurus* ass.33: MG 75,572A, con el añadido «natural».

[160] *Lib.* n.63 9-10 de *Adv. Eunom.* V n.3: MG 29,753B, una vez más, con el añadido «natural».

el Hijo imprimió el Espíritu Santo como carácter e imagen suya para reformar la Iglesia y hacerla conforme a sí, penetrándola divinamente [161]. Y Basilio dice en Contra Arrio y Sabelio: *Del mismo modo que el Hijo nos adquirió para el Padre por el Padre mismo, así también el Espíritu Santo nos ha adquirido para el Hijo mediante la fe, imprimiéndonos en el bautismo el carácter del Hijo, del cual él procede y del que él es verdadero carácter y Espíritu* [162].

Capítulo 7

Y que es el sello del Hijo

Igualmente dicen que el Espíritu Santo es sello del Hijo. En la citada Epístola dice Atanasio: *El Espíritu Santo es unción y sello impresivo de la imagen que lleva en sí; en cuyo Espíritu Dios imprime el Verbo como sobre su sello, es decir en la imagen de su naturaleza, la Iglesia, su esposa, y la marca con su sello, por la impresión de su imagen.* Y después: *Cristo unge y consagra con su propio Espíritu a la Iglesia, su esposa, y la marca con su Espíritu, que contiene su esencia, como con su sello* [163]. Y Crisóstomo dice comentando la epístola a los Romanos: *Si el Espíritu es el sello y carácter de Cristo, quien no tiene el sello y el carácter de Cristo no es del mismo Cristo* [164].

Consta que el carácter y el sello acompañan a aquello a lo que pertenecen; de donde se hace patente por la autoridad de los doctores aludidos que el Espíritu Santo deriva del Hijo.

Las aserciones de los cuales son además confirmadas por el texto de la Sagrada Escritura. Se dice en 2 Cor 1,21-22: *Dios nos ungió y nos*

Sanctum tamquam caracterem et suam imaginem ad reformandam Ecclesiam et sibi deifice conformandam transfundendo impressit». Et Basilius dicit in libro Contra Arrium et Sabellium «Sicut Filius acquisivit nos Patri ex Patre ipse idem, sic et Spiritus acquirit nos Filio per fidem, imprimens nobis caracterem Filii in baptismate, a quo Filio existit et eius Spiritus et caracter praedicatur verus».

Capitulum septimum

Item quod est sigillum Filii

Similiter etiam dicunt quod Spiritus Sanctus sit sigillum Filii. Dicit enim Athanasius in praedicta epistola «Equidem Spiritus Sanctus est unctio et sigillum impressivum imaginis in se habitae, in quo Spiritu vere tamquam in suo sigillo, id est imagine suae naturae, consignat et caracterizat imprimendo ipsam suam imaginem Deus Verbum Ecclesiae sponsae suae». Et infra «Christus in suo proprio Spiritu ungit et superungit et eo tamquam suo sigillo continente ipsius essentiam se imprimit Ecclesiae suae sponsae». Chrysostomus dicit Super Epistolam ad Romanos «Si Spiritus est sigillum et caracter Christi, qui non habet sigillum et caracterem Christi, hic non est ipsius Christi».

Constat autem quod caracter et sigillum derivantur ab eo cuius sunt; unde per auctoritates doctorum dictorum aperte ostenditur quod Spiritus Sanctus a Filio derivatur.

Horum autem auctoritates etiam ex auctoritate sacrae Scripturae confirmantur. Dicitur enim II Cor. 1 «Unxit nos Deus et signavit nos et dedit pignus Spiritus in

[161] *Lib.* n.19 89-91 atribuido a Atanasio.
[162] *Lib.* n.67 17-20 atribuido a Basilio.
[163] *Lib.* n.21 7-12 y 37-41 ampliando *Epist. I ad Serap.* n.23: MG 26,585A.
[164] *Lib.* n.85 3-5; cf. Teofilacto, *Super Epist. ad Rom.* VIII: MG 124,439A.

marcó con su sello y nos dio en arras el Espíritu en nuestros corazones, lo cual ciertamente puede entenderse del Padre y del Hijo, puesto que uno y otro dan el Espíritu Santo, como hemos expuesto [165]; y en Ef 1,13-14: *En el cual, o sea, en Cristo, los creyentes fuisteis sellados con el Espíritu Santo de la promesa, que es prenda de nuestra herencia.*

Capítulo 8

El Espíritu Santo procede del Padre por el Hijo

Nos enseñan los doctores griegos que el Espíritu Santo viene del Padre por el Hijo. Dice en el libro de los Tesoros Cirilo: *Dios Padre por su propia mano, o sea por su sabiduría y su poder, ha procedido de tal manera que todo fue encerrado en su solo, verdadero, vivificante y divinizador Espíritu, coesencial con él, que él ha exhalado esencialmente desde sí mismo, por ese Hijo que le es naturalmente coeterno* [166]. Y Basilio dice: *El Espíritu no es hijo del Hijo, porque procede de Dios*, es decir del Padre, *por el Hijo* [167]. Y todavía Contra Eunomio: *Si con tu palabra y con tu intelecto puedes producir un pensamiento, oh perseguidor de la verdad, ¿cómo puedes dudar que el Padre produzca el Espíritu Santo por su Hijo único, el Verbo?;* y después: *El Hijo se denomina a sí mismo Verbo que procede del Padre, y aseguró indudablemente para nosotros al Espíritu Santo que procede del Padre por él, el Verbo* [168].

Se sigue necesariamente, por tanto, que el Espíritu Santo viene del Hijo. Hemos dicho antes [169] que cuando se dice que alguien opera

cordibus nostris», quod quidem de Patre et Filio intelligi oportet cum uterque Spiritum Sanctum det, ut ostensum est; et ad Eph. 1 «In quo, scilicet Christo, credentes signati estis Spiritu promissionis Sancto qui est pignus haereditatis nostrae».

Capitulum octavum

Item quod Spiritus Sanctus est a Patre per Filium

Traditur etiam a praedictis Graecorum doctoribus quod Spiritus Sanctus est a Patre per Filium. Dicit enim Cyrillus in Libro Thesaurorum «Deus Pater per manum suam propriam, id est suam sapientiam et potentiam, cuncta produxit in esse in uno suo vero et vivifica atque deifico coessentiali sibi Spiritu, quem de se essentialiter per eundem Filium naturaliter coaeternum spiravit». Et Basilius dicit «Non est Filius Filii Spiritus quia est ex Deo», scilicet Patre, «per Filium». Et idem dicit Contra Eunomium «Si ex verbo tuo, o qui inimicaris veritati, ex proprio intellectu tuo spiritum producis, aeereum per verbum verberans, unde eiusdem essentiae, Spiritum Sanctum ex intellectu Patre per Verbum unigenitum dubitas provenire?»; et infra «Ex Patre se ipsum Filius nominat Verbum, et ex Patre per se Verbum Spiritum nobis indubitanter affirmavit».

Ex hoc autem ostenditur de necessitate quod Spiritus Sanctus sit a Filio. Dictum est enim supra quod cum dicitur aliquis per aliquid operari, oportet quod sit principium

---

[165] *Supra*, II c.2.
[166] *Lib.* n.51 55-60 ampliando *Thesaurus* ass.33: MG 75,573C.
[167] *Lib.* n.58 15-16 de *Adv. Eunom.* V: MG 29,732B.
[168] *Lib.* n.60 5-9 y *Lib.* n.61 6-8 (no encontrados).
[169] Cf. II 4 § 2.

mediante algo, es preciso que el principio de acción esté en quien actúa, o al menos que él sea el principio de la operación, en tanto que ella tiende a su fin; pero el Hijo no puede ser el principio del exhalar del Padre; porque si el Padre exhala al Espíritu Santo por el Hijo, necesariamente se sigue que el Hijo es el principio del Espíritu Santo.

Gregorio de Nisa lo prueba igualmente con estas palabras: *Creemos que el Espíritu Santo procede del Padre por intermedio del Hijo* [170]. El Espíritu Santo se dice, en efecto, que viene del Padre por el Hijo, en tanto que el Padre es el principio del Hijo, y el Hijo principio del Espíritu Santo.

Capítulo 9

Que el Espíritu Santo procede del Hijo

Conviene ya acceder a los textos de los doctores griegos que prueban expresamente que el Espíritu Santo procede del Hijo. Dice Atanasio en la Epístola a Serapión: *Dijo Cristo de su Espíritu: No hablará por sí mismo sino que hablará lo que oiga (Jn 16,13), o sea no procede de sí mismo como Espíritu imprincipiado, lo cual corresponde sólo al Padre, sino que máxima y propiamente procede del mismo Hijo del cual recibe el ser Dios por esencia, pues de él oye lo que habla* [171]. Y Basilio dice en Contra Arrio y Sabelio: *El Espíritu Santo, ¿cómo adopta como hijos si es ajeno al Padre y al Hijo? Si es extraño, ¿cómo puede inhabitar en aquellos que Cristo redime, si no procede de Cristo?* [172].

operandi ipsi operanti, vel saltem sit principium operationis ex parte eius ad quod terminatur operatio; Filius autem non potest esse principium spirandi Patri; unde si Pater per Filium Spiritum Sanctum spirat, de necessitate sequitur quod Filius sit principium Spiritus Sancti.

Idem autem habetur ex eo quod Gregorius Nyssenus dicit «Spiritum Sanctum ex Patre esse mediante Filio tenemus». Sic enim dicitur esse Spiritus Sanctus a Patre mediante Filio sicut et a Patre per Filium, in quantum Pater est principium Filii et Filius principium Spiritus Sancti.

Capitulum nonum

Quod Spiritus Sanctus sit a Filio

Sed iam accedere oportet ad ponendum auctoritates doctorum Graecorum ex quibus habetur expresse quod Spiritus Sanctus sit a Filio. Dicit enim Athanasius in Epistola ad Serapionem «Christus de suo Spiritu dixit: Non loquetur a semet ipso sed quaecumque audiet loquetur, id est non est a semet ipso ut sit imprincipiatus Spiritus, quod est solius Patris, sed maxime et proprie est ab ipso Filio a quo et accipit ut sit Deus essentia, ab eo etiam audit quae et loquitur». Et Basilius dicit Contra Arrium et Sabellium «Quomodo adoptat in filios Spiritus Sanctus, si alienus est a Patre et Filio? Quomodo inhabitat extraneus in illis quos Christus redimit, si non est a Christo?».

---

[170] *Lib.* n.29 11, transcribiendo con gran ignorancia *Quod non sint tres dii*: MG 45,133C.

[171] *Lib.* n.20 30-35 ampliando *Epist. I ad Serap.* n.20: MG 26,580B.

[172] *Lib.* n.67 14-16; cf. Basilio, *Homil. 24* n.6: MG 31,612C. En lugar de «procede de Cristo» Basilio pone «si no es íntimo de Cristo».

Capítulo 10

Que procede a un mismo tiempo del Padre y del Hijo

Para que no se crea que el Espíritu Santo procede de un modo del Padre y de otro modo distinto del Hijo, los susodichos doctores afirman que procede a un mismo tiempo de uno y otro. Dice Epifanio en su libro Acerca de la Trinidad: *Dios Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo* [173].

Capítulo 11

Que procede de uno y otro desde la eternidad

Si alguno dijera que afirmar que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo se refiere a ser dado y enviado por ellos temporalmente, y no a que existe por ellos desde la eternidad, por lo que sigue se prueba que es falso. Dice el mismo Epifanio en el libro Sobre los Vestidos de Piel de Adán y Eva: *Como Cristo dice: El espíritu de verdad que procede del Padre (Jn 15,26), también recibirá de mí (Jn 16,14). He aquí que el Espíritu existe siempre procediendo de ambos* [174]. Lo mismo dice en el Sermón Sobre la Encarnación del Verbo: *Como el Padre ha existido siempre y el Hijo ha existido siempre, también el Espíritu Santo procede siempre del Padre y del Hijo* [175]. Luego procede de ambos eternamente.

Capitulum decimum

Quod simul a Patre et Filio

Ne autem aliquis dicat aliter esse Spiritum Sanctum a Patre et aliter a Filio, simul ab utroque a praedictis doctoribus esse asseritur. Dicit enim Epiphanius in libro De Trinitate «Deus ex Deo Patre et Filio est Spiritus Sanctus».

Capitulum undecimum

Quod ab utroque ab aeterno

Si vero dicat aliquis quod Spiritus Sanctus esse a Patre et Filio dicitur tamquam ab eis temporaliter datus et missus, et non ab aeterno ab eis existens, per sequentia ostenditur esse falsum. Dicit enim idem Epiphanius in libro De vestibus pellicinis Adae et Evæ «Sicut dicit Christus: Spiritus veritatis qui a Patre procedit, ita et: de meo accipiet. Ecce ex ambobus duorum semper Spiritus existit». Idem dicit in sermone De incarnatione Verbi «Pater siquidem erat semper, et Filius erat semper, et Spiritus Sanctus a Patre et Filio erat semper». Est ergo aeternaliter ab utroque.

---

[173] *Lib.* n.74 3-4 de *Ancoratus* n.9: MG 43,32C.
[174] *Lib.* n.76 5-7; cf. Epifanio, *Adv. Haereses* haer.74: MG 42,480D.
[175] *Lib.* n.80 2-4 de *Anchoratus* n.75: MG 43,157A.

Capítulo 12

Que es una Persona que procede de Personas

Los autores citados prueban que el Espíritu Santo es una Persona que procede de las Personas del Padre y del Hijo. Dice Atanasio en el Sermón del Concilio Niceno: *La Iglesia madre aquí congregada condena a los autores de esta herejía*, a saber de los Arrianos, *y confiesa que el Espíritu Santo es increado, verdadero Dios, Persona que procede de las Personas del Padre y del Hijo* [176]. Y Epifanio en el libro *Ancoratus*: *El Espíritu Santo es una hipóstasis verdadera, que no difiere en nada de la esencia del Padre y del Hijo, que en nada les es extraña, de cuya esencia toma su naturaleza, pero Persona por sí mismo procedente de las hipóstasis* [177] *del Padre y del Hijo* [178].

No es, por tanto, sólo don del Padre y del Hijo según el don de la gracia en el que es dado o enviado, sino en razón de su Persona. Procede, pues, del Padre y del Hijo desde la eternidad.

Capítulo 13

Que es de la esencia del Padre y del Hijo

Los mismos textos prueban que es de la esencia del Padre y del Hijo. Dice Atanasio en el Sermón del Concilio Niceno: *Todos los pecados y*

Capitulum duodecimum

Quod Spiritus Sanctus sit persona de personis

Item ex auctoritatibus praedictorum doctorum habetur quod Spiritus Sanctus sit persona de personis Patris et Filii. Dicit enim Athanasius in Sermone Nicaeni concilii «Damnat Ecclesia mater hic congregata adinventores, huius haereseos», scilicet Arrianorum, «et Spiritum Sanctum increatum, Deum verum, hypostasim de Patris et Filii hypostasibus, eisdem coessentialem confitetur». Et Epiphanius dicit in libro Anchorali «Spiritus Sanctus in se est hypostasis vera, non alia a Patre et Filio essentia nec aliena, sed eiusdem essentiae veraciter existens, hypostasis vero per se ex hypostasibus Patris et Filii».

Non ergo solum est a Patre et Filio secundum donum gratiae in quo datur vel mittitur, sed ratione suae personae. Est igitur a Patre et Filio ab aeterno.

Capitulum decimum tertium

Item quod est ex essentia Patris et Filii

Item ex auctoritatibus prædictorum habetur quòd sit ex essentia Patris et Filii. Dicit enim Athanasius in sermone Nicaeni Concilii «In Spiritu Sancto omnium peccatorum et

---

[176] *Lib.* n.9 73-77 (no encontrado).

[177] El *Libelo* dice «de ypostaseos», o sea «de substantia»; Tomás entendió esto como «de personas».

[178] *Lib.* n.72 13-18 de *Ancoratus* n.81 (ed. K. Holl, Lipsiae 1915 [GCS 25], 102). Epifanio pone «el Hijo es del Padre y en el Padre según la naturaleza, pues es verdadero fruto de su sustancia; el propio Espíritu del Padre se le aproxima según la naturaleza» (este miembro falta en MG 43,169C); el Libelo omite las últimas palabras, y Tomás entendió «de las hipóstasis del Padre y del Hijo».

todas las blasfemias son perdonados en el Espíritu Santo, que es, como hemos dicho, de la esencia del Padre y del Hijo, compartiendo su poder, creando y gobernando todo y por todas partes con ellos [179]. Y en su Epístola a Serapión, Cristo presenta *al Espíritu Santo, eternamente existente, exhalado por la común esencia suya y del Padre* [180]. Y después: *Cristo nos da todo en su propio Espíritu Santo, de su naturaleza, como hemos dicho* [181]. Y en la misma Epístola: *Es único el Espíritu Santo que procede de la única y misma divinidad del Padre y del Hijo* [182].

Capítulo 14

Que procede naturalmente del Hijo

Tenemos también que procede naturalmente del Hijo. Pues dice Cirilo: *¿Quién es la vida? Cristo, sin duda, el que dijo «yo soy el camino, la verdad y la vida» (Jn 14,6), establece la ley espiritual: que su Espíritu existe en él verdaderamente y de él naturalmente procede* [183].

De todo lo cual tenemos que el Espíritu Santo no sólo procede del Hijo como el temporalmente dado o enviado sino como quien procede de él desde la eternidad, que recibe de él la esencia y la naturaleza.

Esto puede concluirse también por el modo mismo de hablar, porque los doctores citados no sólo dicen que el Espíritu Santo procede del Hijo, lo cual podría aplicarse a la misión temporal, sino también que existe por el Hijo, lo que ya no puede referirse más que a la procesión eterna; toda cosa existe según su esencia. Dice el patriarca Cirilo de

omnis blasphemiae fit remissio, qui, ut dictum est, de essentia existens Patris et Filii eorum habet virtutem cuncta per omnia cum eisdem creans et disponens». Item in Epistola ad Serapionem ostendit Christus «de sua et Patris communi essentia sempiternaliter existentem Spiritum Sanctum spiratum». Et infra «Christus in suo proprio Spiritu Sancto de sua, ut supra dictum est, usia existente, omnia nobis condonat». Et in eadem Epistola «Ab una et eadem divinitate Patris et Filii de Filio existens Spiritus Sanctus unus est».

Capitulum decimum quartum

Item quod sit naturaliter a Filio

Item habetur quod sit naturaliter a Filio. Dicit enim Cyrillus «Quis est vita? Ille equidem qui dixit Christus: Ego sum via, veritas et vita, tamquam in ipso veraciter et ex ipso naturaliter Spiritus eius existens spiritualem legem ponit».

Ex quibus omnibus habetur quod Spiritus Sanctus non tantum est a Filio sicut temporaliter datus vel missus, sed sicut ab aeterno ab eo procedens, utpote essentiam et naturam ab ipso accipiens.

Hoc etiam haberi potest ex ipso modo loquendi, quia praedicti doctores non solum dicunt quod Spiritus Sanctus est a Filio, quod posset referri ad temporalem missionem, sed etiam quod a Filio existit, quod non potest referri nisi ad processionem aeternam;

---

[179] *Lib.* n.9 41-45 (no encontrado).
[180] *Lib.* n.10 155-157 (no encontrado).
[181] Cf. *Lib.* n.11 33-35 (no encontrado).
[182] *Lib.* n.20 7-9 (glosador).
[183] *Lib.* n.37 10-14 de *Thesaurus* ass.34 (MG 75,600D).

Jerusalén: *El Espíritu Santo procede del Padre y existe por la divinidad del Padre y del Hijo* [184]. Basilio en Contra Eunomio, dice: *El Espíritu Santo tiene del Hijo el existir, y del mismo recibir y anunciarnos* [185].

Capítulo 15

El Hijo exhala al Espíritu Santo

Se concluye por los escritos de los mismos autores que el Hijo exhala al Espíritu Santo. Dice Atanasio en la Epístola a Serapión: *El Hijo engendrado del Padre de su inmensa esencia, no fuera de sí sino dentro exhala el inmenso Dios Espíritu Santo* [186]. Cirilo dice en el Exhortatorio sermón a Teodosio emperador: *El Salvador produce en sí mismo y exhala el Espíritu, como el Padre mismo* [187].

Capítulo 16

Lo que el Hijo exhala es propio a su persona

Para que nadie diga que el Hijo no exhala propiamente al Espíritu Santo, el Hijo es denominado por los doctores citados exhalador del Espíritu Santo, teniendo como lo más propio el que exhala el Espíritu Santo. Dice Atanasio en la Epístola a Serapión: *Los herejes blasfeman y*

existit enim unumquodque secundum quod in se est. Dicit enim Cyrillus Ierosolymitanus patriarcha «Spiritus Sanctus a Patre procedit et ex deitate Patris et Filii existit». Basilius etiam dicit Contra Eunomium «Spiritus Sanctus a Filio habet existere et ab ipso accipere et annuntiare nobis».

Capitulum decimum quintum

Item quod Filius spirat Spiritum Sanctum

Ulterius autem habetur ex auctoritatibus praedictorum expresse quod Filius spirat Spiritum Sanctum. Dicit enim Athanasius in Epistola ad Serapionem «Filius de Patre genitus de sua immensa essentia non extra se sed intra se immensum Deum spirat Spiritum Sanctum». Item Cyrillus dicit in exhortatorio sermone ad Theodosium imperatorem «Salvator de seipso producit Spiritum et spirat sicut et ipse Pater».

Capitulum decimum sextum

Quod hoc quod spirat ex sua proprietate habet Filius

Ne autem aliquis dicat quod Filius non proprie spirat Spiritum Sanctum, nominatur a praedictis doctoribus Filius Spiritus Sancti spirator, tamquam hoc ex sua proprietate habens quod Spiritum Sanctum spiret. Dicit enim Athanasius in Epistola ad Serapionem «Haeretici ipsum Filium verum spiratorem veri Spiritus Paracliti blasphemant et

---

[184] *Lib.* n.27 2-3 de un fragmento hallado con el nombre de Cirilo.

[185] *Lib.* n.56 8-9 de *Adv. Eunom.* III n.1: MG 29,656A. Es verdad que aparece esto en algunos códices de Basilio, entre los que está el «vetustísimo» que los Latinos mostraron en el Concilio de Florencia sess. XVIII-XXII (*Concilium Florentinum*, ed. Romae 1953, col. V, p.295sqq); pero falta en muchos otros: cf. MG 29 l.c. nota 79.

[186] *Lib.* n.19 43-46 (glosador).

[187] *Lib.* n.43 11-12 de Cirilo, *De recta fide ad Theodosium* n.37: MG 76,1168D, donde se lee «envía» o «infunde» allí donde el Libelo escribe «produce y exhala».

niegan al mismo Hijo exhalador del verdadero Espíritu Paráclito [188]; y en la misma Epístola *el que blasfema contra el Espíritu exhalado, igualmente blasfema contra quien lo exhala, es decir contra el Hijo mismo, y mediante el Hijo blasfema contra quien lo engendra* [189]. Dice Basilio en Contra Eunomio: *Creemos sin ninguna duda en el Hijo exhalador y dador del Espíritu Santo* [190].

Capítulo 17

Por la misma razón es exhalado por el Padre y el Hijo

Para probar que el Espíritu Santo es exhalado simultáneamente y por la misma razón por el Padre y el Hijo, afirma Atanasio en la citada Epístola a Serapión que el Hijo conspira con el Padre, diciendo así: *Dios Padre exhala el Espíritu Santo, Dios perfecto y bienaventurado, viviente y deífico, lejos de mediante un órgano, mediante Dios Verbo conspirante, por un soplo vivo y deífico coesencial a su esencia verdaderamente viviente* [191].

Capítulo 18

Es exhalado eternamente por el Hijo

Para que nadie diga que el soplo no es más que una procesión temporal, los citados doctores expresan que el Espíritu Santo es exhalado por el Hijo eternamente. Dice Atanasio en su Sermón del concilio Niceno hablando en persona del Hijo: *Para que el mundo crea que el Espíritu*

negant»; et in eadem Epistola «Qui blasphemat in Spiritum spiratum, blasphemat equidem in spiratorem eius, id est in ipsum Filium, et per Filium blasphemat in genitorem eius». Item Basilius dicit Contra Eunomium «Filium Spiritus Sancti spiratorem et datorem sine aliquo dubio credimus».

Capitulum decimum septimum

Quod eadem ratione spiratur a Patre et Filio

Ut autem ostendatur quod simul et eadem ratione Spiritus Sanctus a Patre spiratur et Filio, dicit Athanasius in praedicta Epistola ad Serapionem quod Filius est conspirans Patri, sic inquiens «Deus Pater per Deum Verbum non tamquam per organum, quod absit, sed per coessentialem suae essentiae vere viventi conspiratorem, vivum et deificum spiramen spirat Deum plenum et beatum Spiritum Sanctum».

Capitulum decimum octavum

Quod est aeternaliter a Filio spiratus

Ne quis autem dicat quod spiratio ad processionem pertinet temporalem, exprimunt praedicti doctores quod Spiritus Sanctus sit aeternaliter a Filio spiratus. Dicit enim Athanasius in sermone Nicaeni Concilii ex persona Filii loquens «Ut credat mundus a me essentialiter Spiritum Paraclitum et aeternaliter spiratum». Item Cyrillus in Libro

[188] *Lib.* n.11 19-20 (no encontrado).
[189] *Lib.* n.20 84-86 (glosador).
[190] *Lib.* n.64 5-6 (no encontrado).
[191] *Lib.* n.15 138-143 (no encontrado).

Santo es eternamente exhalado de mi esencia [192]. Y Cirilo en el Tratado de los Tesoros: *Creemos y confesamos que el Espíritu Santo es Dios eterna y esencialmente exhalado por Cristo* [193].

Capítulo 19

El Espíritu Santo es exhalado de la esencia del Hijo

Los mismos autores prueban que Dios exhala el Espíritu Santo de la esencia del Hijo. Pues dice Atanasio en el Sermón del concilio Niceno *Adoramos el soplo del Dios Espíritu exhalado coeternalmente de la esencia del Hijo* [194]. Y en el mismo lugar *Dios Hijo de su esencia exhaló el Espíritu Santo* [195]. Y en su carta a Serapión *Los herejes son desheredados por el Hijo porque no reciben el Espíritu Santo, Dios exhalado de su esencia* [196]. Y en la misma, como explicando la expresión «de su esencia» o sea de la esencia que viene de él, dice así: *el Hijo nacido del Padre, teniendo en sí la naturaleza del Padre, ha conservado en efecto el título, no de paternidad sino de comunicabilidad en el orden de la naturaleza, a fin de exhalar no al Hijo por vía de generación, sino al Espíritu Santo, Dios igual en todas las cosas y coeterno* [197]. Y esto se encuentra en verdad muchas veces en sus palabras.

De donde aparece claramente que cuando se dice que el Espíritu Santo es exhalado por el Hijo, no se pueden referir esas palabras sólo a la procesión temporal, sino a la eterna, según la cual el Espíritu Santo ha recibido su esencia divina del Hijo.

Thesaurorum «Spiritum Sanctum a Christo et aeternaliter et essentialiter credimus et confitemur spiratum existere Deum».

Capitulum decimum nonum

Quod de essentia Filii spiratur Spiritus Sanctus

Ad hoc etiam facit quod in eisdem auctoritatibus continetur quod de essentia Filii spiratur Spiritus Sanctus. Dicit enim Athanasius in sermone Nicaeni Concilii «De essentia ipsius Verbi adoramus spiramen Spiritum coaeternaliter spiratum Deum». Et in eodem «Deus Filius ex sua essentia spiravit Spiritum Sanctum». Et in Epistola ad Serapionem «Haeretici a Filio sunt exhaeredati quia ab eius essentia essentialiter Deum spiratum non recipiunt Spiritum Sanctum». Et in eadem, quasi exponens quod dicit «ex sua essentia», id est ex se sua essentia, sic dicit: «Filius natus a Patre in se Patris naturam tenens, equidem nomen non paternitatis sed communicabilitatis cum ordine naturae servavit, ut ex se sua essentia non: filium gignitive sed Spiritum sibi per omnia aequalem Deum et coaeternum spiraret». Et hoc quidem multoties in eius verbis habetur.

Ex quo patet quod cum dicitur Spiritus Sanctus spiratus esse a Filio, non potest referri ad processionem temporalem tantum sed ad aeternam secundum quam Spiritus Sanctus a Filio essentiam divinam accepit.

---

[192] *Lib.* n.3 9 y 14 (no encontrado).
[193] *Lib.* n.52 12-15 (paráfrasis sobre *Thesaurus*: MG 75,576B).
[194] *Lib.* n.2 24 (no encontrado).
[195] *Lib.* n.6 57 (no encontrado).
[196] *Lib.* n.11 56-58 (no encontrado).
[197] *Lib.* n.12 30-35 (no encontrado).

Capítulo 20

El Espíritu Santo emana del Hijo

En los textos de esos doctores se contiene la procesión del Espíritu Santo del Hijo bajo el término «emanación». Dice, en efecto, Atanasio en la citada Carta a Serapión: *El Espíritu vivo emana del Verbo viviente y también una virtud indefectible se derrama del fuerte en la Iglesia* [198]. Y Teodorito en la Carta a los Efesios: *De Cristo emana de lo alto el Espíritu Santo y sin envidia se ofrece a todos los que lo reciben* [199].

Capítulo 21

El Espíritu Santo fluye del Hijo y eternamente

Los doctores antes citados usan el término «fluir» para enseñar la procesión del Espíritu Santo del Hijo. Dice Atanasio en el Sermón del Concilio de Nicea hablando por la persona de Cristo: *Envío apóstoles al mundo no por una virtud humana sino por la virtud del Espíritu Santo que fluye de mi esencia* [200]. Y también en el mismo Sermón: *Si no hubiera que creer y predicar del Espíritu Santo como la verdad del Padre y del Hijo coesencial a ambos y fluyendo de su esencia, ¿cómo en el símbolo del bautismo de salvación Dios Salvador cumpliría nuestra salvación mediante la cooperación del Hijo y el Padre?* [201]. Y en la Carta a Serapión dice que *se hizo creer y predicar por los padres de Nicea que el Espíritu Santo es*

Capitulum vigesimum

Quod Spiritus Sanctus emanat a Filio

Habetur etiam ex auctoritatibus eorundem doctorum processio Spiritus Sancti a Filio sub verbo emanationis. Dicit enim Athanasius in praedicta Epistola ad Serapionem «A Verbo vivente Spiritus vivus emanans et a forti virtus indeficiens desuper effunditur Ecclesiae». Item Theodoritus Super Epistolam ad Ephesios «Spiritus Sanctus desursum emanat a Christo et sine invidia datur omnibus recipientibus».

Capitulum vigesimum primum

Quod Spiritus Sanctus profluit a Filio et quod ab aeterno

Utuntur autem praedicti doctores ad processionem Spiritus Sancti a Filio ostendendam verbo «profluxus». Dicit enim Athanasius in sermone Nicaeni Concilii ex persona Christi loquens «Mitto Apostolos in mundum non in virtute hominis sed in virtute Spiritus Sancti ex mea usia profluentis». Et in eodem sermone «Si non ita credendum est de Spiritu Sancto et praedicandum quod sit veritas Patris et Filli, coessentialis utrique, de eorum essentia profluens, quomodo in divino symbolo salutiferi baptismatis Salvator Deus Filius sibi et Patri cooperantem salutem nostram connumeraret?». Et in Epistola ad Serapionem dicit «Spiritus Sanctus coessentialem Patri Filium, cuius ipse erat Spiritus et eidem coessentialis ipse tamquam de essentia eius

---

[198] *Lib.* n.20 12-14: glosa del compilador.
[199] *Lib.* n.87 2 tomado de Ecumenio, *Super Epist. Ad Eph.* 4: MG 118,1121.
[200] *Lib.* n.3 5-7 (no se encuentra).
[201] *Lib.* n.9 54-60 (no se encuentra).

coesencial al Padre y al Hijo, de quien él es el Espíritu y coesencial con él y es Dios que fluye de su esencia [202]. Y Cirilo dice en el Tratado de los Tesoros: *Cuando el Espíritu Santo se derrama en nosotros, nos transforma en configurados con Dios, pues él fluye del Padre y del Hijo* [203].

De lo cual también se deduce que el Espíritu Santo deriva eternamente del Hijo como poseyendo su esencia.

Capítulo 22

El Hijo da origen al Espíritu Santo

En esos mismos textos también se contiene que el Hijo da origen al Espíritu Santo. Dice Atanasio en el Sermón del Concilio de Nicea que *ese mismo Hijo como Dios por sí, natural y eternamente, da origen por la exhalación al Espíritu* [204]. Y en la Epístola a Serapión dice que *el Hijo obra en el Espíritu, al que por sí mismo da origen por naturaleza, como si obrara en su propia virtud* [205]. Y esto sería incorrecto decirlo de la procesión temporal, pues uno recibe el origen de quien recibe su ser, ya que originar es dar origen a alguien.

Capítulo 23

El Hijo es autor del Espíritu Santo

También en los doctores citados se contiene que el Hijo es el autor del Espíritu Santo. Dice Atanasio en la Epístola a Serapión: *Todo lo que*

profluens Deus, per patres Nicaenos credi et praedicari fecit». Et Cyrillus dicit in Libro Thesaurorum «Quando Spiritus Sanctus in nobis effunditur, configuratos demonstrat nos Deo; profluit enim a Patre et Filio».

Ex quo etiam habetur quod Spiritus Sanctus ab aeterno est a Filio tamquam ab ipso essentiam habens.

Capitulum vigesimum secundum

Item quod Filius deoriginat Spiritum Sanctum

Ex auctoritatibus etiam eorundem habetur quod Filius deoriginat Spiritum Sanctum. Dicit enim Athanasius in sermone Nicaeni Concilii quod «ipse Filius ex se naturaliter et coaeternaliter ut est Deus deoriginat spirando Spiritum». Et in Epistola ad Serapionem dicit quod «Filius in Spiritu a se deoriginato naturaliter operatur tamquam in sua propria virtute». Quod non videtur convenienter ad temporalem processionem trahi posse, nam ab illo deoriginatur aliquis a quo habet suum esse; deoriginare enim est originem alicui dare.

Capitulum vigesimum tertium

Quod Filius est auctor Spiritus Sancti

Habetur etiam a praedictis doctoribus quod Filius sit auctor Spiritus Sancti. Dicit enim Athanasius in Epistola ad Serapionem «Apostolus quae in eo operatur Spiritus et

---

[202] *Lib.* n.10 83-88 (no se encuentra).
[203] *Lib.* n.36 26-28, de Cirilo, *Thesaurus* ass.34: MG 75,585A.
[204] Lib. n.6 71-72 (no se encuentra).
[205] *Lib.* n.18 16-18: es una paráfrasis de lo que se dice en MG 26,576D.

el Espíritu obra y cumple en el Apóstol lo atribuye como autor al Hijo, al igual que todo lo que el Hijo obra lo atribuye como autor a Dios Padre [206]. En las personas divinas la autoridad de una sobre otra no existe más que en cuanto una procede eternamente de la otra. Por tanto, el Espíritu Santo existe eternamente por el Hijo.

Capítulo 24

El Hijo es principio del Espíritu Santo

También se confirma por los textos anteriormente citados que el Hijo es el principio del Espíritu Santo. Dice, en efecto, Gregorio Nacianceno en el Sermón del Concilio constantinopolitano: *Nosotros creemos que la santa Trinidad, a saber, el Padre sin principio, el Hijo principio que procede del Padre como principio, el Espíritu Santo con el Hijo como principio, es un solo Dios por todo y sobre todo* [207]. El Padre es principio del Hijo, porque el Hijo existe eternamente por él; y el Espíritu Santo existe eternamente por el Hijo.

Capítulo 25

El Hijo es la fuente del Espíritu Santo

Y también se contiene en sus textos que el Hijo es la fuente del Espíritu Santo. Dice, en efecto, Atanasio en el Sermón del Concilio de Nicea que *igual que el Espíritu está en el Hijo por naturaleza como el río en la fuente y el Hijo está en el Padre como el resplandor en el sol de*

efficit Filio auctori eius attribuit, sicut et Filius quae ipse facit opera suo auctori Deo Patri attribuit». Auctoritas autem in divinis personis unius ad alteram non est nisi secundum quod aeternaliter una est ab alia; est ergo Spiritus Sanctus aeternaliter a Filio.

Capitulum vigesimum quartum

Item quod Filius est principium Spiritus Sancti

Habetur etiam ex praedictis auctoritatibus quod Filius sit principium Spiritus Sancti. Dicit enim Gregorius Nazianzenus in sermone Constantinopolitani Concilii «Nostrum est credere sanctam Trinitatem, Patrem scilicet sine principio, Filium vero principium a Patre principio, Spiritum autem Sanctum cum principio Filio, unum Deum esse per omnia et super omnia». Pater autem per hoc est principium Filii quod Filius est ab eo aeternaliter; Spiritus ergo Sanctus aeternaliter est a Filio.

Capitulum vigesimum quintum

Item quod Filius sit fons Spiritus Sancti

Habetur etiam ex auctoritatibus eorundem quod Filius sit fons Spiritus Sancti. Dicit enim Athanasius in sermone Nicaeni Concilii «Sicut Spiritus est in Filio sicut fluvius in fonte et Filius est in Patre sicut splendor in sole gloriae per naturam, sic per gratiam

[206] *Lib.* n.18 18-22: es una paráfrasis de lo que se dice en MG 26,576D.

[207] *Lib.* n.23 18-21, que amplía lo que dice Gregorio Nacianceno, *Oratio* 42 n.15: MG 36,476B.

la gloria, así también los elegidos del Espíritu Santo están por la gracia en el Padre y en el Hijo [208]. Y en la Epístola a Serapión dice que *el Hijo juntamente con el Padre es fuente y luz y de esa fuente y luz el Espíritu Santo es como el río y el resplandor de la gloria eterna.* Y en la misma epístola dice que *el Espíritu Santo no actúa en Dios Cristo, el Verbo, ya que es su fuente natural.* Y poco después: *El Hijo engendrado y fuente del Espíritu Santo contiene en sí mismo a ambos, es decir al Padre y al Espíritu Santo, en medio de los cuales está él* [209]. Y el mismo Atanasio dice en el Sermón Sobre la Encarnación del Verbo: *David en su cántico (Sal 35,10) dice: «Puesto que en Ti está la fuente de vida» pues en verdad el Hijo juntamente con el Padre es la fuente del Espíritu Santo* [210].

De todo ello se sigue que el Hijo es por sí mismo principio del Espíritu Santo en su existencia eterna.

Capítulo 26

La conclusión general es que el Espíritu procede del Hijo

Algunos adversarios de la verdad [211] se resisten a confesar la verdadera fe avalada con tantos testimonios y dicen que, aunque se pruebe que el Espíritu Santo tiene el ser, la existencia, el ser exhalado, que emana y fluye del Hijo, no por eso hay que conceder que proceda del Hijo. Pues esto último no se dice en ninguno de los textos citados antes, ni en ninguno de la Sagrada Escritura que se limita a decir que el Espíritu Santo procede del Padre, pero sin añadir que también lo sea del Hijo. Así en Jn 15,26 se dice: *Cuando venga el Paráclito que os enviaré del Padre, el Espíritu de verdad que procede del Padre.* Así, pues, queda por

Spiritus Sancti electi sunt in Patre et Filio». Et in Epistola ad Serapionem dicit «Est equidem Filius apud Patrem fons et lux, cuius fontis et lucis Spiritus Sanctus est verus fluvius et splendor aeternae gloriae». Et in eadem Epistola dicit «Non enim Spiritus Sanctus operatur in Deo Christo Verbo, suo scilicet naturali fonte». Et infra «Genitus Filius et fons Spiritus Sancti utrumque in se continet, Patrem scilicet et Spiritum, quorum ipse medium ordinem tenet». Et idem Athanasius in sermone De incarnatione Verbi dicit «David psallit dicens: Quoniam apud te est fons vitae, quoniam siquidem apud Patrem Filius est fons Spiritus Sancti».

Ex quo etiam habetur quod Filius sit principium Spiritus Sancti sicut a se aeternaliter existentis.

Capitulum vigesimum sextum

Conclusio ex omnibus quod Spiritus procedit a Filio

Volunt autem quidam adversarii veritatis post tot testimonia verae fidei confessioni resistere, dicentes quod Spiritus Sanctus quamvis probetur esse, existere, spirari, emanare et profluere a Filio, non tamen est concedendum quod a Filio procedat; hoc enim in nulla praemissarum auctoritatum continetur, neque etiam in auctoritate sacrae Scripturae quae Spiritum Sanctum a Patre dicit procedere, Patri in hoc Filium non adiungens cum

---

[208] *Lib.* n.23 18-21 desarrollando lo que dice Gregorio Nacianceno en *Oratio* 42 n.15: MG 36,476B.

[209] *Lib.* n.17 15-18; 18 12-13 y 19 55-57 añadiendo su propia interpretación a *Epist. I ad Serap.* n.19-20: MG 26,573C-580C.

[210] *Lib.* n.22 44-46 tomado de Atanasio, *De incarnatione* n.9: MG 26,1000A.

[211] Son teólogos griegos adversarios de los latinos desde tiempos de Focio.

demostrar que de las autoridades citadas se sigue necesariamente que el Espíritu Santo procede del Hijo.

El término «procesión» es, entre los términos que expresan el origen, el más común y el que menos determina el modo del origen. A todo lo que de alguna manera existe por otro ordinariamente decimos que procede de él, ya sea en el orden natural como cuando decimos que Pedro procede de su padre, ya sea en el orden de emisión como cuando decimos que la respiración procede del respirante, ya sea por fluencia como cuando decimos que el río procede de la fuente, ya sea por construcción como cuando decimos que la casa procede del albañil, ya sea sólo por origen local como cuando decimos que el esposo procede del tálamo.

Y, sin embargo, no todo lo que existe por otro de cualquier modo puede decirse que es espirado, generado, que fluye o es emitido por él. Por ello, usar el término procesión es sumamente apropiado para expresar el origen de las personas divinas, porque, como ya dijimos, las realidades divinas se expresan mejor por términos comunes que por términos concretos. En consecuencia, de cualquiera de las expresiones que hemos visto antes, como la de que el Espíritu Santo existe por el Hijo, o fluye o es exhalado o emana de él, se sigue necesariamente que el Espíritu Santo procede del Hijo [212].

Capítulo 27

En las Personas divinas es lo mismo fluir y proceder

Cirilo en su Exposición del Símbolo de Nicea dice que *el Espíritu es coesencial al Padre y al Hijo y de ellos fluye, esto es procede, como de su*

dicitur Ioh. XV «Cum venerit Paraclitus quem ego mittam vobis a Patre, Spiritum veritatis qui a Patre procedit». Ostendendum est ergo quod ex praemissis de necessitate sequitur quod Spiritus Sanctus procedat a Filio.

Verbum enim «processionis» inter omnia quae ad originem pertinent magis invenitur esse commune et minus modum originis determinare. Quidquid enim quocumque modo est ab aliquo, secundum consuetum modum loquendi ab ipso procedere dicimus, sive sit ab eo naturaliter sicut Petrus dicitur a suo patre processisse, sive emissive sicut spiramen procedit a spirante, sive effluxive sicut fluvius procedit a fonte, sive artificialiter sicut domus procedit ab artifice sive localiter tantum sicut sponsus dicitur de thalamo procedens.

Non autem quidquid est ab alio quocumque modo potest dici spirari vel generari vel fluere vel emitti. Et propter hoc verbum processionis origini divinarum personarum maxime est accommodum quia, sicut supra dictum est, divina per communia melius quam per specialia designantur. Ex quolibet igitur eorum quae ostensa sunt, scilicet quod Spiritus Sanctus existit a Filio vel fluit vel spiratur vel emanat, de necessitate concluditur quod Spiritus Sanctus a Filio procedat.

Capitulum vigesimum septimum

Quod idem est in divinis personis profluere et procedere

Item Cyrillus in expositione Nicaeni Symboli dicit «Coessentialis est Spiritus Patri et Filio et profluit, hoc est procedit, tamquam a fonte ex Deo et Patre». Ex quo habetur

[212] Cf. sobre esta doctrina: Santo Tomás, *De pot.* q.10 a.4 ad 13; *Cont. Gent.* 4 c.24.

fuente de Dios y Padre [213]. De donde se sigue que en lo divino es lo mismo fluir y proceder. El Espíritu Santo fluye del Hijo, como se dijo [214], luego procede del Hijo.

Lo cual se confirma más porque en la epístola dirigida a Nestorio dice que *Cristo es la verdad, y el Espíritu Santo fluye de él como de Dios y Padre* [215]. Si, pues, es lo mismo fluir del Padre que proceder, al afirmar que fluye del Hijo se confirma que procede de él.

También Gregorio Nacianceno en el Sermón de la Epifanía dice: *el Espíritu Santo es de allí de donde procede* [216]. Y como es del Hijo, como se ha probado, procede de él. También Cirilo dice en *Super Joelem*: *El Espíritu Santo es propio del mismo Cristo y está en él y de él, de la misma manera que se entiende que es de Dios y del Padre* [217]. Y el monje Máximo en el Sermón del Candelabro y los Siete Brazos: *Al igual que el Espíritu Santo existe naturalmente por Dios Padre en su esencia, así también existe con toda verdad en naturaleza y esencia por el Hijo, de modo que Dios procede del Padre a través del Hijo* [218]. Se entiende que existe por el Padre en cuanto procede de él; luego existe por el Hijo también en cuanto procede de él.

También Atanasio dice en la Epístola a Serapión: *De igual manera que el Hijo se relaciona con el Padre en la naturaleza, también el Hijo se relaciona con el Espíritu Santo* [219]. Y en esa misma Epístola dice hablando por la persona del Hijo: *El mismo orden y la misma naturaleza que tiene el Espíritu conmigo, el Hijo, de modo que sea Dios de Dios, ese mismo orden y naturaleza tengo yo con el Padre, de modo que sea Dios de*

quod idem est in divinis personis profluere et procedere. Spiritus autem Sanctus profluit a Filio, ut supra ostensum est; ergo a Filio procedit.

Hoc autem magis confirmatur ex hoc quod in Epistola Nestorio directa dicit quod «Christus est veritas, et Spiritus Sanctus profluit ab eo sicut ex Deo et Patre». Si ergo idem est ipsum profluere a Patre quod procedere, etiam per hoc quod a Filio profluit ostenditur ab eodem procedens.

Item Gregorius Nazianzenus in sermone de Epiphania «Spiritus Sanctus unde est, inde procedit». Est autem a Filio, sicut probatum est; a Filio ergo procedit. Item Cyrillus dicit Super Ioelem «Spiritus Sanctus est proprius ipsius Christi et in ipso et ex ipso, quemadmodum et ab ipso intelligitur Deo et Patre». Et Maximus monachus in sermone De candelabro et septem lucernis «Spiritus Sanctus quemadmodum per naturam existit a Deo Patre secundum essentiam, sic et a Filio secundum naturam et essentiam existit veraciter, tamquam ex Patre per Filium procedat Deus». Intelligitur autem et est ex Patre sicut ab ipso procedens; ergo est a Filio sicut ab ipso procedens.

Item Athanasius dicit in Epistola ad Serapionem «Quemadmodum Filius se habet ad Patrem ordine naturae, ita et Spiritus Sanctus se habet ad Filium»; et in eadem Epistola dicit ex persona Filii loquens «Eundem ordinem et eandem naturam habet Spiritus ad me Filium ut sit Deus de Deo, quem ordinem et quam naturam habeo ego ad Patrem ut sim Deus de Deo». Item Basilius Contra Eunomium «Sicut Filius se habet ad Patrem, eodem modo Spiritus Sanctus se habet ad Filium». Filius autem hoc

---

[213] *Lib.* n.40 6-8 tomado de CIRILO, *Epist. 55:* MG 77,316D.
[214] Cf. c.21 de la II parte.
[215] *Lib.* n.41 5-6 tomado de CIRILO, *Epist.* 17: MG 77,117C.
[216] *Lib.* n.26 15-16; cf. GREGORIO NACIANCENO, *Oratio 31* n.8: MG 36,141B.
[217] *Lib.* n.34 3-5 tomado de CIRILO, *Super Joel.* II c.25: MG 71,377D.
[218] *Lib.* n.91 27-32; cf. MÁXIMO, Qu. 63 *ad Thalassium:* MG 90,672C, que sólo dice «que es del Hijo» donde el Libellus pone «que existe... por el Hijo».
[219] *Lib.* n.15 96-103 (texto no encontrado).
[220] *Lib.* n.20 67-70 (es glosa del compilador).

Dios [220]. También Basilio en *Contra Eunomium: Como el Hijo dice orden al Padre, del mismo modo el Espíritu Santo dice orden al Hijo* [221]. Pero el Hijo dice orden al Padre en cuanto procedente de él, pues el Hijo, según dice Jn 8,42: *Yo procedí y vine del Padre.* Luego también el Espíritu Santo procede del Hijo.

Es más. Epifanio usa el mismo término de procesión en la obra *De Trinitate* cuando dice: *Al modo como nadie conoce al Padre sino el Hijo ni al Hijo nadie le conoce más que el Padre, me atrevo a decir que tampoco nadie conoce al Espíritu a no ser el Padre y el Hijo de quien todo lo recibe y de quien procede* [222]. Y Atanasio dice en el Símbolo: *El Espíritu Santo no es hecho, ni creado, ni engendrado por el Padre y el Hijo, sino que procede de ellos* [223].

Capítulo 28

Los doctores griegos y latinos usan las mismas razones para enseñar la procesión del Espíritu Santo

Hay que atender a que los doctores de los griegos usan las mismas razones para enseñar la procesión del Espíritu Santo del Hijo que las que usan los doctores de los latinos. Así, Anselmo argumenta en la obra *De processione Spiritus* [224] para defender la procesión del Espíritu Santo que es la misma esencia la del Padre y del Hijo, de donde se sigue que el Padre y el Hijo no difieren entre sí más que en ser uno el Padre y el otro el Hijo. Ahora bien, que el Espíritu Santo proceda de ellos no pertenece a la razón de paternidad ni a la de filiación, pues el Padre no es tal porque el Espíritu Santo proceda de él, ni a la razón de filiación repugna

modo se habet ad Patrem sicut ab eo procedens; dicit enim Filius, Ioh. VIII «Ego ex Deo processi et veni», ergo et Spiritus Sanctus procedit ex Filio.

Sed et ipso verbo processionis utitur Epiphanius in libro De Trinitate dicens «Secundum quem modum nemo novit Patrem nisi Filius, neque Filium novit quis nisi Pater, sic audeo dicere: neque Spiritum novit quis nisi Pater et Filius a quo accipit et a quo procedit». Et Athanasius in Symbolo dicit «Spiritus Sanctus a Patre et Filio, non factus nec creatus nec genitus sed procedens».

Capitulum vigesimum octavum

Quod ad ostendendum processionem Spiritus Sancti eisdem rationibus utuntur graeci et latini doctores

Considerandum est etiam quod eisdem rationibus utuntur doctores Graecorum ad ostendendam processionem Spiritus Sancti a Filio quibus et utuntur Latini doctores.

Argumentatur enim Anselmus in libro De processione Spiritus ad ostendendam processionem Spiritus Sancti ex hoc quod Pater et Filius sunt unius essentiae, ex quo sequitur quod Pater et Filius non differant ab invicem nisi in hoc quod hic est Pater et ille Filius. Habere autem Spiritum Sanctum ex se procedentem non pertinet ad rationem paternitatis neque ad rationem filiationis; non enim ex hoc Pater dicitur Pater quod Spiritus Sanctus ab eo procedit, neque filiationi repugnat quod habeat ex se Spiritum

[221] *Lib.* n.58 1-3 tomado de *Adv. Eunom.* V: MG 29,732A.

[222] *Lib.* n.79 7-10 tomado de *Ancoratus* n.73: MG 43,153A. Cf. K. Holl, *Die handschriftliche Ueberlieferung des Epiphanius* (T.u.U. XXXVI-2. Lipsiae 1910) 75ss.

[223] Ps.-Atanasio, *Symbolum Quicumque.*

[224] En c.15: ML 158,308B-D.

que de ella proceda el Espíritu Santo. Se concluye, por tanto, que tener el Espíritu procedente de sí es algo común al Padre y al Hijo.

De modo semejante, Nicetas argumenta en *Super Iohannem: Como el Hijo tiene todo lo que es esencialmente del Padre en común, tiene también el Espíritu* [225]. Y Cirilo dice en el Libro de los Tesoros: *Con razón el Apóstol dijo que el Espíritu de Cristo y el del Padre son uno y no varios, pues todo lo que es del Padre acertadamente y en propiedad pasa en naturaleza al Hijo* [226].

De esto se sigue que cuando en el evangelio se dice que el Espíritu Santo procede del Padre, se supone que procede también del Hijo aunque no se diga expresamente. Sucede que todo lo que por esencia pertenece al Padre y al Hijo, si se dice del Padre se entiende que también se dice del Hijo [227], aunque se diga de manera exclusiva, como cuando se dice en Jn 17,3: *Que te conozcan a Ti único Dios verdadero* y en 1 Tim 6,15: *A quien* —es decir, a Cristo— *en su tiempo muestra bienaventurado y único rey de reyes poderoso y señor de todos los señores, el único que posee la inmortalidad.* Se entiende que estas cosas se verifican también en el Hijo por razón de que el Hijo y el Padre son en su esencia uno solo, conforme a lo de Jn 10,30: *Yo y el Padre somos una sola cosa.*

Puesto que tener el Espíritu procediendo de sí mismo es común al Padre y al Hijo, como el resto de cosas que se predican esencialmente según hemos dicho, cuando en el evangelio se dice que el Espíritu Santo procede del Padre [228], hay que entender que también procede del Hijo. Y, por la misma razón, cuando en el Símbolo publicado por los padres [229] se dice que el Espíritu Santo procede del Padre, hay que enten-

procedentem. Relinquitur ergo quod habere ex se Spiritum procedentem est commune Patri et Filio.

Et similiter Niceta Super Iohannem sic argumentatur «Ex quo Filius omnia quae Patris sunt essentialiter habet, habet et Spiritum». Et Cyrillus dicit in Libro Thesaurorum «Vere Spiritum Christi et Spiritum Patris Apostolus dixit esse unum et non plures, quoniam omnia quae sunt Patris veraciter et proprie transeunt secundum naturam in vero Filio».

Ex hoc autem patet quod cum dicitur in Evangelio Spiritum Sanctum a Patre procedere, datur intelligi quod procedat a Filio, licet in Evangelio non addatur. Ea enim quæ essentialiter dicuntur de Patre et Filio, dicta de Patre oportet quod intelligantur de Filio, etiamsi cum exclusione dicatur, sicuti cum dicitur Ioh. XVII «Ut cognoscant te solum Deum verum»; et I Tim. VI «Quem, scilicet Christum, suis temporibus ostendit beatus et solus potens rex regum et dominus dominantium, qui solus habet immortalitatem». Intelliguntur enim huiusmodi et de Filio verificari ea ratione quia Filius et Pater secundum essentiam unum sunt, secundum quod dicitur Ioh. X «Ego et Pater unum sumus».

Cum ergo habere Spiritum ex se procedentem sit commune Patri et Filio sicut ea quae essentialiter dicuntur, ut ex dictis patet, cum dicitur in Evangelio Spiritum Sanctum a Patre procedere, intelligendum est quod procedat et a Filio. Eadem ratione cum in Symbolo a Patribus edito dictum est quod Spiritus Sanctus procedit a Patre, intelligi

---

[225] *Lib.* n.29 1-5 y 7-9 tomado de GREGORIO DE NISA, *Quod non sint tres dii:* MG 45,133B-C.

[226] *Lib.* n.48 27-31 tomado de *Thesaurus* ass.33: MG 75,568C.

[227] Cf. STO. TOMÁS, *De pot.* q.10 a.4 ad 13.

[228] Cf. Jn 15,26.

[229] Se refiere al Sínodo de Constantinopla, cf. STO. TOMÁS, *De pot.* q.10 a.4 ad 13; *Cont. Gent.* 4 c.25.

der que procede también del Hijo, de igual manera que cuando en el mismo Símbolo se dice del Padre que es omnipotente y creador de todo lo visible y lo invisible, hay que entenderlo también del Hijo.

Capítulo 29

El Espíritu Santo se distingue del Hijo porque procede de él

En las referencias dadas de los padres se prueba también que el Espíritu Santo se distingue del Hijo en que procede de él. Dice Gregorio de Nisa expresando el dogma de la divinidad: *Confesamos una naturaleza divina incomunicable y no negamos la diferencia que existe entre la causa y lo causado,* es decir, entre el principio y lo que deriva del principio, como antes dijimos [230]. Y después añade: *También conocemos otra diferencia, uno el más cercano al primero,* es decir, el Hijo del Padre, *y otro que procede del cercano y del primero* [231], es decir, el Espíritu que procede del Hijo y del Padre.

Es, pues, claro que por la primera diferencia el Espíritu Santo y el Hijo se distinguen del Padre; y por la segunda se distingue el Espíritu Santo del Hijo, pues el Hijo procede del Padre no por el Espíritu pero el Espíritu Santo sí procede por el Hijo. También Ricardo de San Víctor en el libro *V De Trinitate* [232] explica la diferencia de las dos procesiones en que el Hijo procede de uno solo, mientras que el Espíritu Santo procede de dos. Queda, pues, en pie que, según ambos pareceres, el Hijo y el Espíritu Santo no se distinguirían entre sí si uno no procediese del otro.

oportet quod procedit et a Filio; sicut cum de Patre in eodem Symbolo dicitur de Patre quod sit omnipotens er visibilium et invisibilium factor, oportet quod et de Filio intelligatur.

Capitulum vigesimum nonum

Quod Spiritus Sanctus distinguitur a Filio per hoc quod est ab eo

Ostenditur etiam ex dictis dictorum Patrum quod Spiritus Sanctus a Filio distinguitur per hoc quod ab eo est. Dicit enim Gregorius Nyssenus dogma faciens de deitate «Incommutabilem esse naturam divinam confitemur, et differentiam quae est secundum causam et causatum non negamus», id est secundum principium et quod est de principio, ut supra expositum est. Et postea subdit «Item aliam differentiam intelligimus, unum nempe propinquum ex primo», scilicet Filium ex Patre, «alium autem ex propinquo et ex primo», Spiritum scilicet ex Filio et ex Patre.

Patet ergo quod per primam differentiam Spiritus Sanctus et Filius a Patre distinguuntur; per secundam autem distinguitur Spiritus Sanctus a Filio, quia scilicet Filius a Patre procedit non per Spiritum sed Spiritus Sanctus per Filium; sicut et Ricardus de Sancto Victore in V De Trinitate ostendit duarum processionum differentiam per hoc quod Filius procedit ab uno tantum, Spiritus vero Sanctus a duobus. Relinquitur ergo secundum utriusque sententiam quod Filius et Spiritus Sanctus ab invicem non distinguerentur si unus ab alio non esset.

---

[230] Cf. I parte c.1. *Lib.* 29 1-5 y 7-9 tomado de Gregorio de Nisa, *Quod non sint tres dii:* MG 45,133B-C.

[231] Así se dice en el Libellus, pero Gregorio de Nisa tiene una expresión distinta: «y otro que procede por el cercano al primero» (l.c.).

[232] *De Trinitate* V c.5ss: ML 196,952ss.

Capítulo 30

La distinción de personas debe ser según un orden de naturaleza

Como dice S. Agustín, la distinción de personas debe ser según un orden que pertenece a la naturaleza [233]. Por ello, Atanasio en la Epístola a Serapión dice que el orden de distinción de las personas se asemeja a una cadena, cuando afirma: *Justamente quien arrastra el inicio de la cadena, arrastra también el medio y el extremo final; así, quien blasfema contra el Espíritu Santo, lo hace contra la tercera persona, pero lo hace también contra el Hijo, que es el medio, y contra el Padre que es la cabeza o principio, de modo que los tres forman parte indistintamente de la misma cadena que es el orden divino; y, al revés, quien cree y recibe al Espíritu, recibe a Dios y al Hijo por quien es tal, al igual que quien empuña el extremo de la cadena arrastra también el medio y el final de la cadena* [234].

Y, en consecuencia, en la misma Epístola también dice que *el Espíritu Paráclito termina en su hipóstasis el orden divino de la Trinidad bienaventurada y superesencial, al igual que el Padre es la cabeza y principio fontal, siendo él mismo principio sin otro anterior de ese mismo orden y, finalmente, entre los dos extremos, es decir entre el Padre y el Espíritu Santo, el medio lo ocupa verdaderamente el Hijo.* Y un poco más adelante añade: *El Padre, que por sí mismo es el principio del triple orden divino, termina el mismo orden por medio del Hijo engendrado en el Espíritu exhalado con su misma naturaleza* [235].

Cirilo además en el Libro de Tesoros dice que *el Espíritu Santo, que existe en su naturaleza por el Hijo y por él es enviado a las criaturas, existe*

Capitulum trigesimum

Quod oportet distinctionem personarum esse secundum aliquem ordinem naturae

Item distinctio personarum oportet quod sit secundum aliquem ordinem qui est ordo naturae, ut Augustinus dicit. Unde et ordinem personarum distinctarum Athanasius in Epistola ad Serapionem catenae assimilat dicens «Equidem qui caput catenae trahit, medium et aliam extremitatem trahit, sic et qui in Spiritum blasphemat scilicet tertiam personam et in Filium medium et in Patrem extremum, id est principium, caput catenae trini discreti inconfusi ordinis divini blasphemat; sicut et e converso qui Spiritum credit et recipit, Deum recipit et Filium cuius et a quo est, sicut qui tenet unum caput catenae ad se trahens, medium eius tenet et per medium aliud caput apprehendit».

Et propter hoc etiam in eadem Epistola idem dicit quod «Spiritum Paraclitum terminus trini beati et superessentialis divini ordinis infallibiliter terminat proprium finem in se sua hypostasi, sicut et Pater tenet ipsius ordinis caput et fontale principium imprincipiatus ipse; medium autem extremitatum ordinis veraciter tenet Filius, inter Patrem et Spiritum». Et paulo post «Pater a se principio trini ordinis divini per medium Filium genitum terminat ipsius ordinis finem naturali proprietate in tertio spirato Spiritu».

Cyrillus etiam dicit in Libro Thesaurorum «Spiritum Sanctum ex Filio secundum naturam existentem et ab ipso ad creaturam missum, renovationem Ecclesiae operantem

---

[233] *Contra Maximum* II c.14 n.8: ML 42,775; cf. antes en I parte c.2.

[234] *Lib.* n.10 38-48 (no encontrado). La semejanza de la cadena la propone Basilio, *Epist. 38:* MG 32,322C.

[235] *Lib.* n.15 90-96 y 144-147 (no encontrado).

como término de la santa Trinidad y actúa en la renovación de la Iglesia y concluye diciendo que *si esto es así, se deduce que Dios Espíritu Santo procede de Dios Hijo* [236]. Si el Espíritu Santo no existiera por el Hijo, entonces el Espíritu Santo no sería más término de la Trinidad que el Hijo y, en consecuencia, el orden trinitario no se asemejaría a una cadena sino a un triángulo.

Este mismo razonamiento lo toca Ricardo de San Víctor en el *V De Trinitate* [237], donde demuestra que en las personas divinas sólo una persona puede ser de la que no proceda otra, ni tampoco pueden ser dos personas que procedan de una sola persona, pues ambas cosas repugnan al orden de las personas divinas. Según eso, si el Espíritu Santo no procediera del Hijo quedarían en pie ambas cosas.

Ese mismo orden entre las personas divinas lo expone Cirilo en el Libro de los Tesoros [238] con otra comparación tomada de la Escritura, que llama al Espíritu Santo dedo de Dios en el evangelio cuando dice: *Si por el dedo de Dios echo los demonios, etc.* (Lc 11,20), y en otro lugar del evangelio se lee: *Si por el Espíritu de Dios, etc.* (Mt 12,28). Por otra parte, al Hijo se le llama el brazo del Padre: *Revístete de fortaleza, brazo del Señor* (Is 51,9). Dice en consecuencia: *Al igual que el brazo y la mano existen desde el nacimiento naturalmente unidas en el cuerpo y como de la mano proviene el dedo naturalmente, así el Hijo tiene su origen natural por generación en Dios Padre siendo Dios de Dios y el Espíritu Santo llamado «dedo» deriva naturalmente del Hijo como de la mano natural del Padre* [239].

Puede concluirse, por tanto, que el Espíritu Santo procede del Hijo por las razones uniformemente aducidas por los doctores latinos y griegos.

et terminum sanctae Trinitatis existentem»; et concludit «Si hoc ita est, Deus ergo ex Deo Filio Spiritus Sanctus est». Si enim Spiritus Sanctus non esset a Filio, non magis Spiritus Sanctus esset terminus Trinitatis quam Filius, nec ordo Trinitatis assimilaretur catenae sed magis triangulo,

Hanc etiam rationem tangit Ricardus de Sancto Victore in V De Trinitate, ubi ostendit quod in divinis personis non potest esse nisi una sola a qua non procedat divina persona, nec etiam possunt esse duae personae quae sint ab una sola persona; utrumque enim praedicto ordini qui in divinis personis attenditur repugnaret, quorum tamen utrumque oporteret poni si Spiritus Sanctus a Filio non procederet.

Hunc etiam personarum divinarum ordinem Cyrillus in Libro Thesaurorum ostendit sub alia similitudine ex auctoritate sacræ Scripturae assumpta, quae Spiritum Sanctum digitum Dei nominat in Evangelio cum dicit «Si in digito Dei eicio demonia», loco cuius in alio Evangelio dicitur «Si in Spiritu Dei, etc.». Filius autem dicitur brachium Patris Isa. LI «Induere fortitudine, brachium Domini». Dicit ergo «Sicut brachium et manus naturaliter a corpore innatum et propagatum existit, et a manu naturaliter provenit digitus; ita a Deo Patre naturaliter Filius brachium et manus eius generative deoriginatur Deus de Deo, et ab ipso Filio tamquam a naturali manu Patris naturaliter producitur profluens Spiritus Sanctus dictus digitus».

Concludi ergo potest quod Spiritus Sanctus sit a Filio per rationes uniformiter a doctoribus Latinis et Graecis prolatas.

---

[236] *Lib.* n.38 5-8 tomado del *Thesaurus* ass.34: MG 75,608B.

[237] C.10.12.14: ML 196,956-960.

[238] CIRILO, *Thesaurus* ass.33: MG 75,576C-D recogido con mayor extensión en *Lib.* n.53.

[239] *Lib.* n.53 19-27.

Capítulo 31

Creer que el Espíritu Santo procede del Hijo es doctrina necesaria para la salvación

Puesto que muchas veces las disputas versan sobre cosas que no son de necesidad para la salvación, para que no piense alguien que no es de fe necesaria para la salvación creer que el Espíritu Santo procede del Hijo, hay que demostrar con las enseñanzas de los doctores griegos que esto es necesario para la fe y para la salvación.

Dice Atanasio en la Epístola a Serapión: *Según el mandato del Apóstol*[240] *de alejarse del herético que rechaza la primera y la segunda corrección, aunque los vieras volando por los aires como Elías, o con Pedro y Moisés andando descalzos por el mar, si alguno no confiesa que el Espíritu Santo es Dios existente por el Dios Hijo, al igual que el Hijo es Dios eternamente engendrado por naturaleza y existente por Dios Padre, como confesamos nosotros, no lo recibas.* Y todavía más: *No tengas comunión con quienes blasfeman y niegan que el Espíritu Santo es Dios por naturaleza de Dios Hijo*[241].

También Cirilo dice en el Libro de los Tesoros: *Es necesario para la salvación confesar que el Espíritu Santo existe por la esencia del Hijo, teniendo de él su misma naturaleza*[242]. Y Epifanio en la obra *De Trinitate*: *Te alejas de la gracia de Dios cuando no aceptas que el Hijo deriva del Padre y que el Espíritu Santo deriva del Padre y del Hijo*[243].

Se concluye, pues, que no pueden ser tolerados quienes niegan que el Espíritu Santo proceda del Hijo.

Capitulum trigesimum primum

Quod Spiritum Sanctum esse a Filio credere est de necessitate salutis

Quia vero inter disputantes plerumque contradictio accidit circa aliqua quae non sunt de necessitate salutis, ne aliquis opinetur non esse de necessitate fidei per quam salvamur credere Spiritum Sanctum esse a Filio, ostendendum est per auctoritates doctorum Graecorum hoc esse de necessitate fidei et salutis.

Dicit enim Athanasius in Epistola ad Serapionem «Iuxta quod mandat Apostolus: Haereticum hominem post primam et secundam correctionem devita, etiam si quos videris cum Helia volantes per aera et cum Petro et Moyse sicco pede calcantes maria, nisi Spiritum Sanctum profiteantur Deum esse naturaliter ex Deo Filio existentem, sicut et Filium naturaliter Deum genitum aeternaliter ex Deo Patre existentem ut nos profitemur, eos non recipias». Et iterum «Blasphemantibus et negantibus Spiritum Sanctum Deum esse de natura Dei Filii non communices».

Item Cyrillus dicit in Libro Thesaurorum «Necessario salutis nostrum est confiteri Spiritum Sanctum de essentia Filii existere, tamquam ex ipso secundum naturam existentem». Item Epiphanius in libro De Trinitate «Te ipsum alienas a gratia Dei cum non recipis a Patre Filium, neque Spiritum Sanctum a Patre et Filio dicis».

Patet igitur quod nullo modo sunt tolerandi qui Spiritum Sanctum a Filio procedere negant.

---

[240] Cf. Tit 3,10.

[241] *Lib.* n.11 63-70 y 72-74 (no encontrado).

[242] *Lib.* n.38 3-5, que añade «para la salud de los nuestros» a *Thesaurus* ass.34: MG 75,608B.

[243] *Lib.* n.75 5-7 citando *Ancoratus* n.14: MG 43,44A.

Capítulo 32

El Pontífice Romano es el primero y máximo entre los obispos

Hay cierta semejanza entre el error de quienes dicen que el vicario de Cristo, pontífice de la Iglesia de Roma, no tiene el primado de la Iglesia universal y quienes dicen que el Espíritu Santo no procede del Hijo. Y es que Cristo, Hijo de Dios, consagra su Iglesia y la sella con el Espíritu Santo como si fuera con su propio carácter y sello, como se deduce manifiestamente de los textos aducidos arriba [244]. Así también el Vicario de Cristo, como fiel ministro suyo, con su primado y providencia conserva toda la Iglesia sometida a Cristo. Hay que demostrar, por tanto, con textos de doctores griegos que el Vicario de Cristo goza de la plenitud de potestad de Cristo sobre toda la Iglesia.

Que el Pontífice Romano, sucesor de Pedro y vicario de Cristo, es el primero y supremo de todos los obispos lo dice expresamente el canon de un concilio: *Veneramos que, según las Escrituras y la definición de los cánones, el santísimo obispo de la antigua Roma es el primero y máximo de todos los obispos* [245].

Esto está conforme con la sagrada Escritura que atribuye a Pedro el primer lugar entre los apóstoles, tanto en los evangelios como en los Hechos [246]. Por ello dice el Crisóstomo en *Super Matthaeum*, al comentar lo de «se acercaron los discípulos a Jesús preguntando quién sería el mayor en el reino de los cielos»: *Idearon un escándalo humano que ya no podían ocultar; y no soportaban el tumor del corazón al ver que Pedro les era preferido y más honrado* [247].

Capitulum trigesimum secundum

Quod Pontifex Romanus est primus et maximus inter omnes episcopos

Similis autem error est dicentium Christi vicarium, Romanae ecclesiae pontificem, non habere universalis Ecclesiae primatum, errori dicentium Spiritum Sanctum a Filio non procedere. Ipse enim Christus Dei Filius suam Ecclesiam consecrat et sibi consignat Spiritu Sancto quasi suo caractere et sigillo, ut ex supra positis auctoritatibus manifeste habetur; et similiter Christi vicarius suo primatu et providentia universam Ecclesiam tamquam fidelis minister Christo subiectam conservat. Ostendendum est ergo ex auctoritatibus Graecorum doctorum praedictorum Christi vicarium in totam Ecclesiam Christi potestatis plenitudinem obtinere.

Quod enim Romanus pontifex, successor Petri et Christi vicarius, sit primus et maximus omnium episcoporum, canon Concilii expresse ostendit sic dicens «Veneramur secundum Scripturas et canonum diffinitionem sanctissimum antiquae Romae episcopum primum esse et maximum omnium episcoporum».

Hoc autem auctoritati consonat sacrae Scripturae quae inter apostolos Petro attribuit primum locum, tam in Evangeliis quam in Actibus apostolorum. Unde dicit Chrysostomus Super Matthaeum super illud «Accesserunt discipuli ad Iesum dicentes: Quis maior est in regno coelorum» «Quoddam humanum scandalum conceperunt quod in se occultare iam non poterant; et tumorem cordis non sustinebant in eo quod viderant Petrum sibi praeferri et praehonorari».

---

[244] Cf. antes II parte c.6 y 7.

[245] *Lib.* n.94 23-26; cf. Conc. Constantinopla I can.3: Mansi 3,560C y Justiniano, *Novellae* CXXXI c.2.

[246] Cf. Mt 16,18; Jn 21,17; Hch 1,15; 2,14; 15,7.

[247] *Lib.* n.100 2-6; cf. Juan Crisóstomo, *Super Iob.* hom.58 n.2: MG 58,568.

Capítulo 33

Ese Pontífice tiene la prelatura universal en toda la Iglesia de Cristo

Se afirma también que ese vicario de Cristo goza de la prelatura universal en toda la Iglesia de Cristo. Y así se lee en el Concilio de Calcedonia que todo el sínodo aclamó al Papa León diciendo: *Que León, patriarca santísimo, apostólico y ecuménico, es decir universal, viva por muchos años* [248].

Y Crisóstomo en *Super Matthaeum* dice: *El Hijo concedió a Pedro universalmente la potestad que tiene el Padre y el mismo Hijo y dio a un hombre mortal la autoridad de todo lo que hay en el cielo, cuando le dio las llaves para extender la Iglesia en todo el orbe* [249]. Y en su homilía 85 *Super Iohannem* dice: *A Santiago le fija un lugar, mientras que a Pedro le ordena maestro y doctor de todo el orbe* [250]. Y en *Super Actus Apostolorum* dice que *Pedro recibió la potestad del Hijo sobre todo lo que está bajo la potestad del Hijo, y no como a Moisés reducida a un pueblo sino sobre todo el orbe* [251].

Y esto se recibe de la sagrada Escritura, pues Cristo encomendó indistintamente sus ovejas a Pedro cuando dijo al final del evangelio de Juan: *Apacienta mis ovejas* (21,17) y *que sean un solo rebaño y un solo pastor* (10,16).

Capitulum trigesimum tertium

Quod idem Pontifex in totam Ecclesiam Christi universalem praelationem habet

Ostenditur etiam quod praedictus Christi vicarius in totam Ecclesiam Christi universalem praelationem obtineat. Legitur enim in Chalcedonensi concilio quod tota synodus clamavit Leoni papae «Leo sanctissimus apostolicus et ecumenicos, id est universalis, patriarcha per multos annos vivat».

Et Chrysostomus Super Matthaeum «Filius quae Patris est et ipsius Filii potestatem Petro ubique terrarum concessit, et homini mortali omnium quae in cælo sunt dedit auctoritatem, dando eidem claves ad hoc ut Ecclesiam ubique terrarum amplificet». Et super Iohannem in omelia octogesima quinta «Iacobum localiter in loco terminat, Petrum autem totius orbis ordinat magistrum et doctorem». Item Super Actus Apostolorum «Petrus a Filio super omnes quae Filii est potestatem accepit, non ut Moyses in gente una sed in universo orbe».

Hoc etiam trahitur ex autoritate sacrae Scripturae, nam Petro indistincte oves suas Christus commisit dicens Ioh. ult. «Pasce oves meas»; et Ioh. x «Ut sit unum ovile et unus pastor».

---

[248] *Lib.* n.96 24-26; cf. Conc. Calcedonia act.3: Mansi 6,1005B; 1012B, etc.

[249] *Lib.* n.99 52-56 tomado de Juan Crisóstomo, *Super Matthaeum* hom.54 n.2: MG 58,534-535.

[250] *Lib.* n.101 6-8; cf. Juan Crisóstomo, *Super Ioh.* hom.8 n.1: MG 59,480.

[251] *Lib.* n.102 12-13 (es glosa del compilador).

Capítulo 34

Y tiene la plenitud de la potestad en la Iglesia

También se contiene en las autoridades de los dichos doctores que el Romano Pontífice tiene la plenitud de la potestad en la Iglesia. Así, dice Cirilo, patriarca de Alejandría, en el Libro de los Tesoros: *Así como Cristo recibió del Padre la jefatura y el reinado de la iglesia de los gentiles y de Israel, superando todo principado y potestad y sobre todo lo que existe, para que a su plena potestad se arrodille todo lo existente, así también comunicó esa misma potestad a Pedro y a sus sucesores.* Y añade poco después: *A ningún otro más que a Pedro, y sólo a él, dio Cristo lo que él tiene en plenitud.* Y sigue: *La humanidad es como los pies de Cristo, el hombre a quien toda la Trinidad dio la más plena potestad, a quien uno de los tres asumió y en la unidad de su persona transportó al Padre por encima de todo principado y potestad para que lo adoren todos los ángeles de Dios*[252]*; quien todo lo entregó a Pedro y a su iglesia mediante el sacramento y la potestad*[253].

Y Crisóstomo dice en Respuestas a Consultas de los Búlgaros[254], hablando como por la persona de Cristo: *Te interrogo tres veces si me amas, porque me negaste tres veces tibio y tímido; y ahora convertido te confirmo en lo que yo tengo en plenitud para que no crean los hermanos que perdiste la gracia y el poder de las llaves.*

Esto también se recibe de la autoridad de la Escritura, pues el Señor dijo en general a Pedro: *Todo lo que desatares sobre la tierra quedará desatado sobre el cielo* (Mt 16,19).

Capitulum trigesimum quartum

Quod idem habet in Ecclesia plenitudinem potestatem

Habetur etiam ex praedictorum doctorum auctoritatibus quod Romanus Pontifex habeat in Ecclesia plenitudinem potestatis. Dicit enim Cyrillus patriarcha Alexandrinus in Libro Thesaurorum «Sicut Christus accepit a Patre dux et sceptrum Ecclesiæ gentium ex Israel egrediens super omnem principatum et potestatem et super omne quodcumque est ut ei genu cuncta curventur plenissimam potestatem, sic et Petro et eius successoribus plenissime commisit». Et etiam «Nulli alii quam Petro Christus quod suum est plenum, sed ipsi soli dedit». Et infra «Pedes Christi humanitas est, ipse homo cui tota Trinitas plenissimam dedit potestatem, quem unus trium assumpsit in unitate personae transvexit ad Patrem super omnem principatum et potestatem ut adorent eum omnes angeli Dei; quem totum dimisit per sacramentum et potestatem Petro et ecclesiæ eius».

Et Chrysostomus dicit Ad consulta Bulgarorum ex persona Christi loquens «Ter te interrogo an me diligas quia ter me trepidus et timidus negasti; nunc autem reductus, ne credant te fratres gratiam et clavium auctoritatem amisisse, quia amas me coram ipsis tibi iam confirmo quod meum est plenum».

Hoc etiam trahitur ex auctoritate Scripturae, nam Dominus Matth. XVI universaliter Petro dixit «Quodcumque solveris super terram erit solutum et in coelis».

---

[252] Cf. Heb 1,6.

[253] *Lib.* n.98 17-23; 55-56; 60-66 (no encontrado).

[254] Lo falaz de este título y su atribución al Crisóstomo, que Santo Tomás cita sin discutir su origen, ya fue denunciado hace tiempo. Cf. J. Launoy, *Epist. I ad Faurum* (Genève 1731) p.4.

Capítulo 35

Su potestad es la misma que Cristo otorgó a Pedro

Se afirma también que Pedro es vicario de Cristo y que el Romano Pontífice es sucesor de Pedro en la misma potestad que le otorgó Cristo. Dice, en efecto, un canon del concilio de Calcedonia: *Si un obispo es impugnado por infamia, debe tener libre derecho de apelar al santísimo obispo de la antigua Roma, a quien tenemos como a Pedro y piedra de refugio y a él solo le corresponde la potestad vicaria de Dios del derecho a juzgar de la infamia del obispo incriminado, conforme a las llaves que le fueron dadas por el Señor.* Y más adelante dice: *Y todo lo por él definido téngase como emanado del vicario del trono apostólico* [255].

También el patriarca Cirilo de Jerusalén dice hablando por la persona de Cristo: *Tú con límite y yo sin límite; con todos los que pondré en tu lugar, yo estaré plena y perfectamente en el sacramento y en la autoridad, como estoy contigo* [256]. Y Cirilo de Alejandría en el Libro de los Tesoros dice que *los apóstoles recogieron en los evangelios y las epístolas y en toda su doctrina que Pedro hacía las veces del Señor y su Iglesia y le otorgaban el puesto en cualquier capítulo y reunión, en cualquier elección y nombramiento.* Y poco después: *Ante él* —es decir, ante Pedro— *todos bajan la cabeza por derecho divino y los príncipes del mundo obedecen como al mismo Señor Jesús* [257]. Y Crisóstomo dice hablando por la persona del Hijo: *Apacienta mis ovejas, es decir, asume la jefatura de los hermanos en mi lugar* [258].

Capitulum trigesimum quintum

Quod est in eadem potestate quae collata est Petro a Christo

Ostenditur etiam quod Petrus sit Christi vicarius, et Romanus pontifex Petri successor in eadem potestate ei a Christo collata. Dicit enim canon concilii Chalcedonensis «Si quis episcopus praedicatur infamis, liberam habeat sententiam appellandi beatissimum episcopum antiquae Romae, quem habemus Petrum petram refugii, et ipsi soli libera potestate loco Dei sit ius decernendi episcopi criminati infamiam secundum claves a Domino sibi datas». Et infra «Et omnia diffinita ab eo teneantur tamquam a vicario apostolici throni».

Item Cyrillus Ierosolymitanus patriarcha dicit ex persona Christi loquens «Tu cum fine et ego sine fine, cum omnibus quos loco tui ponam, plene et perfecte sacramento et auctoritate cum eis ero sicut sum et tecum». Et Cyrillus Alexandrinus in Libro Thesaurorum dicit quod apostoli «in evangeliis et epistolis affirmaverunt in omni doctrina Petrum esse loco Domini et eius ecclesiam, eidem dantes locum in omni capitulo et synagoga, in omni electione et affirmatione». Et infra «Cui, scilicet Petro, omnes iure divino caput inclinant et primates mundi tamquam ipsi Domino Iesu oboediunt». Et Chrysostomus dicit ex persona Filii loquens «Pasce oves meas, id est loco mei praepositus esto fratrum».

---

[255] *Lib.* n.95 6-13 y 17-19 (no encontrado).
[256] *Lib.* n.97 30-33 (glosa del compilador).
[257] *Lib.* n.98 25-30 y 56-57 (no encontrado).
[258] *Lib.* n.103 22-23; cf. Juan Crisóstomo, *Super Ioh.* hom.88 n.1: MG 59,479.

Capítulo 36

Es su competencia determinar las cosas de fe

Se afirma también que al mismo pontífice romano pertenece determinar las cosas de fe. Dice, en efecto, Cirilo de Alejandría en el Libro de los Tesoros: *Que permanezcamos miembros en nuestra cabeza apostólica y en el trono de los Pontífices Romanos, de quienes tenemos el derecho de buscar qué debemos creer y qué debemos guardar* [259]. Y Máximo en la Epístola dirigida a los Orientales dice: *Todos los límites del orbe que acogieron sinceramente al Señor y confiesan la verdadera fe en cualquier lugar de la tierra miran a la Iglesia de Roma como al sol y de ella reciben la luz de la fe católica y apostólica* [260]. Y ello no sin razón, pues se lee que Pedro fue el primero que confesó la fe perfecta en el Dios revelador cuando dijo: *Tú eres Cristo, el Hijo de Dios vivo* (Mt 16,16), por lo que le dijo el Señor: *Yo he rogado por ti, Pedro, para que no desfallezca tu fe* (Lc 22,32).

Capítulo 37

Él ejerce de prelado de los demás patriarcas

Está claro también que él ejerce de prelado de los otros patriarcas, porque Cirilo dice que *a él solo* —es decir, al trono apostólico de los Pontífices Romanos— *compete reprender, corregir, definir, disponer y desatar y atar en lugar de aquel que lo impuso* [261]. Y Crisóstomo dice en *Super Actus Apostolorum* que *Pedro es el vértice santísimo del coro apostólico, el pastor bueno* [262].

Capitulum trigesimum sextum

Quod ad eum pertinet determinare quae sunt fidei

Ostenditur etiam quod ad dictum pontificem pertineat quae sunt fidei determinare. Dicit enim Cyrilus Alexandrinus in Libro Thesaurorum «Ut membra maneamus in capite nostro apostolico throno Romanorum pontificum, a quo nostrum est quaerere quid credere et quid tenere debemus». Et Maximus in Epistola Orientalibus directa dicit «Omnes fines orbis qui Dominum sincere receperunt et ubique terrarum catholici veram fidem confitentes in ecclesiam Romanorum tamquam in solem respiciunt et ex ipsa lumen catholicae et apostolicae fidei recipiunt». Nec immerito, nam Petrus legitur primo perfectam fidem esse confessus Domino revelante cum dixit Matth. XVI «Tu es Christus Filius Dei vivi»; unde et ei Dominus dicit «Ego pro te rogavi, Petre, ut non deficiat fides tua».

Capitulum trigesimum septimum

Quod ipse aliis patriarchis praelatus existit

Patet etiam quod ipse patriarchis praelatus existat, ex hoc quod Cyrillus dicit quod «ipsius», scilicet apostolici throni Romanorum Pontificum, «solius est reprehendere, corrigere, statuere, solvere, disponere et loco illius ligare qui ipsum aedificavit». Et Chrysostomus Super Actus Apostolorum dicit quod «Petrus est vertex sanctissimus beati apostolici chori, pastor bonus».

---

[259] *Lib.* n.98 49-51 (no encontrado).
[260] *Lib.* n.104 1-7 tomado de Máximo, *Epistola Romae scripta:* MG 91,137D.
[261] *Lib.* n.98 53-55 (no encontrado).
[262] *Lib.* n.102 9; cf. Juan Crisóstomo, *Super Act. Apost.* hom.6 n.1: MG 60,55.

Y esto es también patente por la autoridad del Señor cuando dijo: *Y tú, una vez recuperado, confirma a tus hermanos* (Lc 22,32).

Capítulo 38

La sumisión al Romano Pontífice es necesaria para la salvación

Se afirma también que someterse al Romano Pontífice es necesario para la salvación. Dice Cirilo en el Libro de los Tesoros: *Así, pues, hermanos míos, oigamos su voz como ovejas suyas, permaneciendo en la iglesia de Pedro y no nos hinchemos con el viento de la soberbia, no sea que la engañosa serpiente nos arroje, como a Eva en otro tiempo, del paraíso* [263]. Y Máximo, en la Epístola dirigida a los Orientales, dice: *Llamamos a la Iglesia universal por estar reunida y fundada sobre la piedra de la confesión de Pedro, según la definición del Salvador. En ella es necesario permanecer para la salud de nuestras almas y obedecerla, guardando su fe y su confesión* [264].

Capítulo 39

Contra quienes niegan que se pueda consagrar con pan ázimo

Al igual que los anteriores se equivocan y pecan contra la unidad del cuerpo místico rechazando la plena potestad del Romano Pontífice, también delinquen contra la pureza del sacramento del Cuerpo de Cristo

Et hoc etiam patet ex auctoritate Domini dicentis Luc. XXII «Tu aliquando conversus confirma fratres tuos».

Capitulum trigesimum octavum

Quod subesse romano pontifici sit de necessitate salutis

Ostenditur etiam quod subesse Romano pontifici sit de necessitate salutis. Dicit enim Cyrillus in Libro Thesaurorum «Itaque, fratres mei, si Christum imitamur ut ipsius oves vocem eius audiamus manentes in ecclesia Petri, et non inflemur vento superbiae, ne forte tortuosus serpens propter nostram contentionem nos eiciat ut Evam olim de paradiso». Et Maximus in Epistola Orientalibus directa dicit «Coadunatam et fundatam super petram confessionis Petri dicimus universalem Ecclesiam secundum diffinitionem Salvatoris; in qua necessario salutis animarum nostrum est manere et ei est obedire, suam servantes fidem et confessionem».

Capitulum trigesimum nonum

Contra hoc quod negant posse confici in azymo

Sicut autem praedicti errantes contra unitatem Corporis mystici peccant, Romani pontificis potestatem plenariam abnegantes, sic contra puritatem sacramenti Corporis

---

[263] *Lib.* n.98 44-48 (no encontrado).

[264] *Lib.* n.104 16-21 añadiendo propias interpretaciones a Maximo, *Epist. Romae scripta:* MG 91,140A.

cuando dicen que no se puede consagrar el cuerpo de Cristo con pan ázimo. Lo cual también contradice los textos de los doctores griegos.

Dice Crisóstomo acerca de lo del evangelio «en el primer día de los ázimos»: *Llama primer día al jueves en el que los seguidores de la ley comenzaban a celebrar la pascua, que era comer lo ázimo, excluyendo todo lo fermentado. El Señor, por tanto, envía sus discípulos en el jueves, que el evangelista llama primer día de los ázimos, en el que al atardecer el Salvador comió la Pascua. Haciendo esto demostró una vez más, desde la circuncisión hasta el día de pascua, que no era contrario a las leyes divinas* [265]. Es claro, por lo demás, que sería lo contrario si hubiera usado pan fermentado. Luego Cristo consagró su cuerpo con pan ázimo.

Hay que reconocer que algunos dicen que Cristo se adelantó al día de los ázimos por ser inminente su pasión y que, por tanto, usó de pan fermentado. Y esto intentan probarlo de doble modo. Ante todo, porque se lee en Jn 13,1 que «antes de la fiesta de la pascua» el Señor celebró la cena con sus discípulos en la que consagró su cuerpo, según narra el Apóstol en 1 Cor 11,23. Luego parecería que Cristo celebró la cena antes del día de ázimos y usó entonces pan fermentado. Pero también esto lo quieren ver confirmado por lo que se recoge en Jn 18,28, que en la feria sexta en que Cristo fue crucificado los judíos no entraron en el pretorio de Pilato «para no contaminarse y poder comer la pascua». Como a la pascua se la llama los ázimos, concluyen que la cena fue celebrada antes de ese día.

A esto responde Crisóstomo en *Super Iohannem*, al comentar lo de «para no contaminarse» etc. así: *Esto no es más que decir que otro día comieron la pascua e infringieron la ley, para así cumplir el deseo de su*

Christi delinquunt dicentes ex azymo pane Corpus Christi consecrari non posse. Quod etiam doctorum Graecorum auctoritatibus improbatur.

Dicit enim Chrysostomus super illud Evangelii «Prima die azymorum» «Primam diem dicit diem Iovis in quo incipiebant legis cultores pascha celebrare, id est azyma comedere, omni expulso fermento. Dominus ergo mittit discipulos die Iovis, quam dicit Evangelista primam diem azymorum, in qua ad vesperas Salvator comedit pascha. In quo facto per omnia apertissime demonstravit a principio circumcisionis suae usque ad extremum diem paschae quod non erat contrarius divinarum legum». Patet autem quod esset contrarius si fermentato pane usus fuisset; patet ergo quod Christus in institutione huius sacramenti ex pane azymo Corpus suum consecravit.

Sciendum tamen quod quidam dicunt Christum prævenisse diem azymorum propter passionem imminentem, et tunc fermentato eum usum fuisse; quod quidem ostendere nituntur ex duobus. Primo ex hoc quod dicitur Ioh. XIII quod «ante diem festum paschae» Dominus cum discipulis cenam celebravit in qua Corpus suum consecravit, sicut Apostolus tradit I Cor. XI. Unde videtur quod Christus cenam celebraverit ante diem azymorum, et sic in consecratione sui Corporis usus fuerit pane fermentato. Hoc etiam confirmare volunt per hoc quod habetur Ioh. XVIII quod sexta feria qua Christus est crucifuus Iudaei non intraverunt praetorium Pilati «ut non contaminarentur sed manducarent pascha»; pascha autem dicuntur azyma: ergo concludunt quod cena fuit celebrata ante azyma.

Ad hoc autem respondet Chrysostomus Super Iohannem sic, super illud «Ut non contaminarentur, etc.» «Quid est hoc dicere nisi quia in alia die comederunt pascha et

[265] *Lib.* n.106 1-13 tomado de TEOFILACTO, *Super Matt.* 26,17: MG 123,440 nota *a* y 441A.

mala intención en la muerte de Cristo. Cristo, en cambio, no hizo caso omiso del día de la pascua, sino que comió la pascua ese día de jueves [266].

Como, por otra parte, esto no consta, sería mejor responder que, como el Señor manda en Ex 12,18-19, la fiesta de los ázimos se celebraba en siete días, de los que el primero era el día santo y solemne sobre todos y que era el decimocuarto del mes. Pero, como entre los judíos las solemnidades empezaban en las vísperas, ya el atardecer precedente al decimocuarto empezaban a comer ázimo y continuaban los siete días siguientes. Y por eso se dice en ese capítulo: *El primer mes, en el decimocuarto día, en la tarde, comeréis ázimo hasta la tarde del día veintiuno del mismo mes; durante siete días no habrá levadura en vuestras casas.* Y en el mismo día decimocuarto en la tarde se inmolaba el cordero pascual.

Así, pues, al primer día de los ázimos los tres evangelistas, Mateo, Marcos y Lucas [267], le llaman «el día decimocuarto del mes», porque al atardecer se comían los ázimos y se inmolaba la pascua o cordero pascual; y esto sucedía, según el evangelio de Juan, «antes del día de fiesta de pascua», es decir, antes del día decimoquinto del mes más solemne en el que los judíos comían la pascua, o sea los panes ázimos y no el cordero pascual. Y así, sin existir discordia entre los evangelistas, es claro que Cristo consagró su cuerpo en la cena con pan ázimo.

Esto es más claro si pensamos que es lo más congruente con la pureza del cuerpo místico o Iglesia que se figura en este sacramento. Así dice Gregorio Nacianceno en *De pascha Domini*: *Celebremos jubilosos la fiesta del Señor, no en el fermento de la vieja maldad y corrupción, sino en los ázimos de la pureza y la sinceridad (1 Cor 5,8)* [268].

legem solverunt, ut pessimi animi sui adimplerent desiderium in morte Christi. Christus autem non praeteriit tempus paschae, diem scilicet Iovis, sed in ipso pascha comedit».

Sed quia hoc non constat, melius potest dici quod, sicut Dominus mandat Exo. XII, festum azymorum septem diebus celebrabatur, inter quos dies prima erat sancta atque solemnis praecipue inter alias, quod erat quintadecima die mensis. Sed quia apud Iudaeos solemnitates a praecedenti vespere incipiebant, ideo quartadecima die ad vesperam incipiebant comedere azyma et comedebant per septem subsequentes dies. Et ideo dicitur in eodem capitulo «Primo mense, quartadecima die mensis ad vesperam comedetis azyma usque ad diem vicesimam primam eiusdem mensis ad vesperam; septem diebus fermentum non invenietur in domibus vestris». Et eadem quartadecima die ad vesperas inmolabatur agnus paschalis.

Prima ergo dies azymorum a tribus evangelistis Matthaeo, Marco et Luca dicitur «quartadecima die mensis» quia ad vesperam comedebatur azyma et tunc immolabatur pascha, id est agnus paschalis; et hoc erat secundum Iohannem «ante diem festum paschae», id est ante quintumdecimum diem mensis qui erat solemnior inter omnes, in quo Iudaei volebant comedere pascha, id est panes azymos paschales, non autem agnum paschalem. Et sic nulla discordia inter evangelistas existente, planum est quod Christus ex azymo pane Corpus suum consecravit in cena.

Hoc etiam patet quod magis congruit puritati Corporis mystici, id est Ecclesiae quae in hoc sacramento figuratur. Unde dicit Gregorius Nazianzenus De pascha Domini «Celebremus Domino festum in iubilo, non in fermento veteri malitiae et nequitiae sed in azymis purtatis et sinceritatis».

---

[266] *Lib.* n.108 3-8 tomado de JUAN CRISÓSTOMO, *Super Matt.* hom.84 n.2: MG 58,754.
[267] Cf. Mt 26,17; Mc 14,12; Lc 22,7.
[268] *Lib.* n.105 9-12; cf. GREGORIO NACIANCENO, *Oratio I* n.3: MG 35,397A.

Pero con esto no pretendemos que no se pueda realizar este sacramento con pan fermentado. Y así el papa Gregorio dice en el Registro: *La iglesia romana ofrece panes ázimos en razón de que el Señor tomó carne sin mezcla alguna, pero las demás iglesias consagran pan fermentado porque el Verbo del Padre se revistió de carne y es verdadero Dios y verdadero hombre y así el fermento se mezcla con la harina y se convierte en el verdadero cuerpo de nuestro Señor Jesucristo* [269].

Capítulo 40

Existe un purgatorio en el que las almas se purgan de los pecados no purgados en la vida presente

Las virtualidades del sacramento del cuerpo del Señor se disminuyen en quienes niegan el purgatorio después de la muerte, pues para quienes están en él el principal remedio les viene de este sacramento. Y así dice Gregorio de Nisa en el Sermón de los Difuntos: *Si alguien aquí en la vida mortal no llegó a purgar sus pecados, después de la muerte, en virtud del ardor del fuego purificador, podrá saldar la pena rápidamente y tanto más rápidamente cuanto una fiel esposa ofrezca dones y hostias con la palabra y el sacramento de la cena sagrada en memoria de la pasión por el esposo y por los hijos que engendró. Esto es lo que siendo fieles al dogma de verdad predicamos. Y eso es lo que creemos* [270].

Y también Teodorito, obispo de Cirene, al comentar lo de «si su obra ardiera etc.», dice: *El Apóstol dice que se salvarán en el horno por un fuego purgador todas las deficiencias de la vida práctica, cuando menos arrastradas con el polvo de los pies de los sentidos. Ese fuego durará para*

Non autem propter hoc intendimus quod ex fermentato hoc sacramentum confici non possit. Dicit enim Gregorius papa in Registro «Romana ecclesia offert azymos panes propterea quod Dominus sine ulla commixtione suscepit carnem, sed caeterae ecclesiae offerunt fermentatum pro eo quod Verbum Patris indutum est carne et est verus Deus et verus homo; ita et fermentatum commiscetur farinae et efficitur Corpus Domini nostri Iesu Christi verum».

Capitulum quadragesimum

Quod est purgatorium in quo purgantur animae a peccatis non in vita praesenti purgatis

Minuitur autem virtus huius sacramenti ab his qui purgatorium negant post mortem; nam in purgatorio existentibus praecipuum remedium ex hoc sacramento confertur. Dicit enim Gregorius Nyssenus in sermone De defunctis «Si aliquis hic in labili vita purgare peccata minus potuerit, post transitum hinc per purgatorii ignis conflationem, citius magis ac magis fidelis sponsa sponso dona et hostias in passionis memoriam offert pro filiis quos ipsi sponso verbo et sacramento rei praeclare genuit, poena alacriter expeditur; secundum quod praedicamus dogma veritatis servantes, ita et credimus».

Item Theodoritus episcopus Cirensis super illud I ad Cor. III «Si cuius opus arserit, etc.» sic dicit «Dicit Apostolus quod salvabitur sic tamquam per conflatorium ignem purgantem

---

[269] *Lib.* n.110 9-17 (no encontrado en las obras de Gregorio).

[270] *Lib.* n.111 31-38 posiblemente copiando a Gregorio Niss., *De mortuis:* MG 46,521D-524B.

purgar mientras dure la adhesión a lo corporal y a los afectos terrenos. La madre Iglesia ora por ello y ofrece dones apacibles devotamente y de este modo el mundo se purifica por el Señor de los ejércitos y se presenta ante él inmaculado con ojos puros [271].

Epílogo

Éstas son las cosas, Santísimo Padre, que retuve que debían ser expuestas y usadas en confirmación de la verdadera fe con los textos de los doctores griegos, conforme a vuestro mandato. En esos textos se han introducido algunas exposiciones inapropiadas, como la del traductor que donde dice «logon» casi siempre traduce «sermón mental» [272], cuando según el recto uso del latín debiera decir con más propiedad «verbo». Y también la «hipóstasis» la traduce como «persona esencial» [273], lo que le lleva a graves inconvenientes como cuando dice *Dios es tribipostático, es decir, trino esencialmente personal* [274], pues es totalmente inaceptable decir que Dios es trino en su esencia. Hubiera bastado, en efecto, traducir «hipóstasis» sencillamente por «persona». Así es como usamos el nombre de persona en la confesión de fe como los griegos usan el nombre de hipóstasis, como dice Agustín [275], aunque no sea la misma la formalidad de los términos.

Se advierte alguna alabanza de los santos padres en cosas que exceden la condición de un puro hombre, como llamar a algunos «Padres de la fe» [276], lo cual es exclusivo de Cristo, por quien, según el Apóstol (Heb

quidquid intervenit per incautelam practicae vitae, ex pulvere saltim pedum terreni sensus; in quo igne tandiu manet quamdiu quidquid corpulentiae et terreni affectus inhaesit purgetur; pro quo mater Ecclesia orat et dona pacifica devote offert, et sic per hoc mundus et inde purus exiens Domini Sabaoth purissimis oculis immaculatus assistit».

Epilogus

Haec sunt, Pater sanctissime, quae ex auctoritatibus doctorum Graecorum secundum vestram iussionem excepi et exponenda et ad confirmationem verae fidei inducenda. Inveniuntur tamen inter praedictas auctoritates quaedam indecentes expositiones interpositae, sicut quod logon exponit translator fere ubique «sermonem mentalem», cum secundum usum scripturae latinae convenientius exponeret «verbum». Et hypostasim exponit «essentialem personam», quam expositionem sequens aliquando cogitur inconveniens dicere, sicut ubi dicit «Deus trinipostatos, id est trinus essentialiter personalis»; hoc enim est omnino erroneum quod Deus sit essentialiter trinus. Sufficere autem pro hypostasi transferre simpliciter «personam»; sic enim utimur nomine personae in confessione fidei sicut Graeci nomine hypostasis, ut Augustinus dicit, licet non sit omnino eadem ratio significandi per nomen.

Inducit etiam ad laudem sanctorum Patrum aliqua quae modum puri hominis excedunt; aliquos nominans patres fidei, quod solius Christi est a quo, secundum

---

[271] *Lib.* n.112 33-46; cf. ECUMENIO, *Super I Cor. III*: MG 118,676D, donde faltan las últimas líneas.
[272] Cf. *Lib.* n.12 15; 15 76; 48 38, etc.
[273] Cf. *Lib.* n.15 82 y 107; n.45 34; n.48 35, etc.
[274] Cf. *Lib.* n.14 64; 15 49.
[275] *De Trinit.* VII n.7: ML 42,939; BAC V 474, según PEDRO LOMBARDO, *Sent.* I d.23 c.2.
[276] Cf. *Lib.* n.16 9 y 48; n.22 1.

11,3), dio comienzo la difusión de la fe, pero los demás podrán llamarse «doctores o expositores de la fe», pero no «Padres de la fe».

Al comienzo del Libro se aducen algunos lugares de la Escritura que, si simplemente se los enuncia, no prueban la procesión del Espíritu Santo del Hijo, como cuando se aduce que «el Espíritu del Señor se movía sobre las aguas» [277] o el de «Yo soy el Dios de Abraham, etc.» [278].

Se hace uso de algunos modos de hablar que se encuentran en las enseñanzas de los Padres y que, según dijimos al principio [279], más bien hay que respetar que no repetir en la exposición, como, por ejemplo, que en las personas divinas hay un primero, un segundo y un tercero [280] o que hay causante y causado[281].

En la exposición se encuentra un uso de términos impropios e indeseables, como cuando se dice que el Hijo tiene una propiedad de doble cara entre el Padre y el Hijo o, digamos, subalterna en el modo de predicación, pues, primero, respecto del Padre sería como sujeto al predicado y, segundo, respecto al Espíritu Santo como predicado respecto al sujeto. Lo cual es completamente erróneo.

También se dice que la imagen en griego es lo mismo que una entidad secundaria, lo cual es del todo inadecuado. Y también dice que la imagen no requiere origen [282], lo cual está contra Agustín en *LXXXIII Quaest.*[283]

Quizá haya otras cosas en ese Libellus que puedan ser dudosas y necesiten de clarificación o que podrían ser útiles para el asentimiento de la fe. Pero creo que casi todas pueden quedar incluidas en lo que se ha dicho.

Apostolum ad Hebr. II, principium accepit fides enarrandi; ceteri vero possunt dici doctores vel expositores fidei, non autem Patres.

Inducit etiam in principio huius libelli quasdam auctoritates sacrae Scripturae quae, si nude proferantur, non expresse probant processionem Spiritus Sancti a Filio, sicut quod inducit «Spiritus Domini ferebatur super aquas» et «Ego sum Deus Abraham, etc.».

Utitur etiam et ipse aliquibus modis loquendi quos in auctoritatibus sanctorum Patrum invenit qui, sicut superius dictum est, magis sunt reverenter in dictis Patrum exponendi quam ab aliis usurpandi; sicut quod in divinis personis sit primum, secundum et tertium, et causa et causatum.

In suis etiam expositionibus multis impropriis verbis et indecentibus utitur, sicut quod dicit quod Filius habet proprietatem geminam inter Patrem et Spiritum ut ita dicam subalternam per modum praedicandi: primo se habet ad Patrem tamquam subiectum ad praedicatum, et secundo ut praedicatum ad subiectum ad Spiritum Sanctum. Quod est omnino erroneum.

Item dicit quod imago in graeco idem est quod entitas secunda, quod omnino indecenter dicitur. Item dicit quod imago non importat originem, quod est contra Augustinum in libro LXXXIII Quæstionum.

Sunt autem fortassis et alia in praedicto libello quae vel dubia esse possunt et expositione indigerent, vel quae ad fidei assertionem utilia esse possent; sed ad ea quae praemissa sunt, ut credo, omnia possunt reduci.

---

[277] Gén 1,3 que no se encuentra en el códice Vaticano o quizá se cita una parte del Libellus luego perdida.

[278] Ex 3,6; cf. *Lib.* n.6 62.

[279] Cf. Prólogo.

[280] Cf. I parte c.1.

[281] Cf. I parte c.2.

[282] Estas expresiones quizá se encontraran en alguna parte perdida del Libellus.

[283] *De diversis LXXXIII Quaest.* q.74: ML 40,86; BAC XL 261.

TRATADO SOBRE LAS RAZONES DE LA FE

INTRODUCCIÓN DE

ANTONIO OSUNA FERNÁNDEZ-LARGO

TRADUCCIÓN Y NOTAS TÉCNICAS DE

ÁNGEL MARTÍNEZ CASADO

INTRODUCCIÓN

Nunca se ha discutido la autoría de Santo Tomás de este breve tratado teológico. Se lo atribuye claramente Bartolomé de Capua en su deposición en el proceso de canonización con el nombre «De rationibus fidei ad cantorem antiochenum» [1]. También lo constata Tolomeo de Lucca en su *Historia ecclesiastica nova*, quien lo describe como «Tractatus de rationibus fidei ad cantorem Antiochenum» [2].Y Bernardo Gui lo explicita más al describirlo como «Tractatus in quo continetur brevis declaratio quorundam articulorum fidei quos impugnant graeci et armeni et sarraceni ad cantorem antiochenum» [3]. Este último es el título con el que se ha publicado este opúsculo en ediciones tan señeras como la Piana y la Parmense. Sin embargo, los manuscritos de los siglos XIII y XIV sólo tienen un título general: «Liber (Tractatus) de rationibus fidei», y la dedicatoria «ad cantorem antiochenum» es rara en ellos, si bien se encuentra en los catálogos citados antes. Como también es tardía y quizá imitativa del *Contra Gentes* la referencia a los impugnados: «contra sarracenos et graecos» o «contra perfidos sarracenos». Pero más recientemente la edición de Mandonnet titulaba este opúsculo brevemente como «De rationibus fidei ad cantorem antiochenum» [4]. Aquí seguiremos a los editores de la edición Leonina cuyo título se ajusta al título breve de los manuscritos antiguos: *(Tractatus) De rationibus fidei.*

Los historiadores no han dilucidado quién fuera el destinatario de este tratado y qué motivó su redacción. No sabemos quién fuera el Cantor Antioqueno que los manuscritos antiguos señalan como destinatario de este opúsculo. La petición procede de un deseo piadoso y recto, por lo que era digna de contestación adecuada por el maestro de Aquino. En los tiempos en que se escribió los dominicos tenían un convento en Antioquía, y pudieron ser sus religiosos quienes difundieran la obra de *Summa contra Gentes* de su hermano de hábito y que movió a un presbítero de la iglesia latina establecida en Siria a solicitar una ayuda doctrinal en sus controversias con los infieles con los que entonces convivía en aquellas tierras: los sarracenos, los armenios y los griegos. El historiador P. Walz [5] escribió que en aquellos años el obispo de Antioquía era un fraile dominico, que hubiera podido ser el contacto para difundir allí la Suma contra los Gentiles, pero esta hipótesis no se ha confirmado por los historiadores.

---

[1] Cf. «Processus canonizationis Sti. Thomae Aquinatis Neapoli», en *Fontes vitae S. Thomae Aquinatis* edid. P. M.-H. LAURENT, fasc. IV (Revue Thomiste) 386.

[2] Cf. A. DONDAINE, «Les Opuscula fratris Thomae chez Ptolémée de Lucques», en *Arch. Frat. Praedic.* 31 (1961) 152.

[3] Cf. D. PRÜMMER, *Fontes vitae S. Thomae Aquinatis,* fasc. III (Tolosa ¿1911?) 221; también en A. FERRUA, *Sti. Thomae Aquinatis vitae fontes praecipuae* (Alba 1968) 184.

[4] Cf. *Opuscula Sancti Thomae* t.III (París 1917) 252-278.

[5] ANGELUS WALZ, *San Tommaso d'Aquino* (Roma 1945) 96.

Sobre la fecha de su redacción es poco lo que se puede decir. Los historiadores de las obras de Santo Tomás se limitan a decir que es poco posterior a la *Summa contra Gentes*, lo cual es muy aceptable pues en el tratado hay tres alusiones inequívocas a esa obra a las que se remite el autor para una exposición de la materia más extensa. Así lo muestran las palabras que se leen en el opúsculo: «de esto hemos disputado más ampliamente en otro lugar» (pról.); «con más detenimiento hemos disputado de esto con los que piensan que todo procede necesariamente de Dios en otro lugar» (cap. 7); «en otro lugar hemos tratado esto con más precisión» (cap. 10). Estas referencias apuntan claramente a la *Suma contra los Gentiles,* de la que están tomados los principales argumentos.

Pero la dificultad surge en que los historiadores no están de acuerdo en la fecha en que quedó terminada y difundida la obra *Summa contra Gentes.* Ésta parece que fue terminada en Orvieto en 1264. El término a quo no debe ser, pues, antes de 1264, pero ignoramos el tiempo en que fue difundida y llegara a oídos del demandante de clarificaciones doctrinales.

Contenido del opúsculo

El opúsculo *De rationibus fidei* de Santo Tomás es un escrito ocasional motivado por una consulta de quien deseaba tener unas directrices para la instrucción y conversión de infieles. Como no era una pregunta concreta, la respuesta de Santo Tomás tiene un carácter de breve compendio de la fe para mostrar las razones que existen a favor de la fe cristiana y combatir los errores de los infieles.

Los infieles a los que se enfrenta el opúsculo y con los que el cantor antioqueno debía habérselas en sus disputas, abarcan un amplio espectro de creencias y religiones. No conocemos el texto de la consulta del cantor antioqueno, pero el opúsculo la recoge al iniciar cada capítulo. Están, en primer lugar, los sarracenos, que se burlan de los dogmas cristianos de la Trinidad, de la encarnación, de la redención y de la eucaristía. Están también los cismáticos griegos y armenos que niegan la existencia del purgatorio. Y otro sector de pueblos, sin excluir los mismos sarracenos, tienen objeciones graves contra el libre albedrío y el mérito, que es un tema capital de la moral cristiana.

Doctrina teológica

El solicitante del escrito de Santo Tomás quiere disponer de razonamientos morales y filosóficos con los que poder argüir a sus contrincantes. Esto significa prescindir de argumentos de autoridad divina o teológica que para ellos no tienen consistencia, pues no aceptan los cauces de la revelación sobrenatural de Dios. Por ello el capítulo segundo del opúsculo recoge una toma de posición sobre la metodología de la disputa teológica. Siendo la teología una ciencia específica, sin embargo tiene diversas funciones en su exposición. Una de estas funciones es la apolo-

gética o servicio de confrontación con los errores. Y esta función particular condiciona también una metodología propia, que no es común a las otras funciones que pueda realizar. La razón humana en la apologética de la fe puede cumplir varias funciones, como escribió en otro lugar el mismo Sto. Tomás [6], como son fundamentar los preámbulos o presupuestos de la fe, hacer asequibles las verdades de la fe por congruencia con algunas verdades racionales y, en tercer lugar, impugnar doctrinas filosóficas que son opuestas a las verdades de la fe y que, por lo mismo, no pueden ser verdaderas pues no existen dos verdades contradictorias. La segunda función brota de la naturaleza misma de la teología, cuyos principios son las verdades reveladas por Dios y que, como tales, son inaccesibles a la razón humana. Así, pues, se equivocaría el teólogo que disputando con el infiel pretendiera demostrar la verdad de la fe con pruebas racionales. Y esto es lo que de entrada amonesta Santo Tomás al cantor que evite: «el objetivo de la disputa sobre las verdades de la fe no debe ser probar necesariamente la fe, sino defenderla» (c.2). Se trata de una precisión metodológica que compendia sucintamente lo que su autor había expuesto en los capítulos dos, siete y nueve del libro primero de *Summa contra Gentes*. Allí se traza la metodología de toda la obra afirmando que «en primer lugar, deberemos investigar las razones que avalan la verdad de las doctrinas de fe asequibles a la razón usando razones demostrativas y probables tomadas de los libros de los filósofos y de los santos y, después, resolviendo las objeciones de los contrarios en las verdades no asequibles a la razón que demuestren lo infundado de sus pretensiones y lo razonable de las verdades de la fe» [7]. Una advertencia semejante hizo con ocasión de exponer su doctrina —por cierto, muy debatida en su tiempo y hoy superada— del comienzo del mundo en el tiempo como verdad sólo de fe, donde enseñó que «el mundo ha comenzado a existir es creíble, pero no es demostrable por la razón. Y esto conviene tenerlo muy en cuenta, no sea que, presumiendo alguno poder demostrar las cosas de la fe, presente razones no convincentes, dando así ocasión de burla a los infieles que pensarán que nuestra fe no tiene otro fundamento que tales razonamientos desechables» [8].

Los capítulos tres y cuatro resumen la doctrina trinitaria de Santo Tomás acerca de las procesiones intratrinitarias, que son la generación y la espiración y cuyo término son las personas del Verbo y el Espíritu Santo. La primera se explica por semejanza de la producción del verbo mental y la segunda por semejanza con el amor, pero, al tratarse de analogía con similares procesos de la inteligencia y voluntad humanas, hay que purificar estos conceptos y distinguir la generación del Verbo divino y la del entendimiento humano. Esto es lo que se hace brevemente en este opúsculo, que puede ser un resumen de lo que ampliamente expuso su autor en algunos tratados teológicos sobre el misterio

---

[6] Cf. *In Boetium De Trinitate* a.3.

[7] *Summa contra Gentes* 1 c.9.

[8] *Summa Theologiae* 1 q.46 a.2. Cf. M. GRABMANN, «Die Schrift De rationibus fidei contra Saracenos, Graecos et Armenos ad Cantorem Antiochenum des heiligen Thomas von Aquin», en *Scholastik* 17 (1942) 187-216. Existe también una edición bilíngüe latín-alemán: L. HAGEMANN-R. GLEI, *Thomas von Aquin, De rationibus fidei. Kommentierte lateinisch-deutsche Textausgabe*, Corpus Islamo-christianum 2 (Altenberge 1987).

trinitario [9], notoriamente en los veintiséis primeros capítulos del libro IV de la *Summa contra Gentes*. Tal doctrina refuta las pedestres objeciones de los sarracenos que se burlan de este misterio porque creen que la generación del Verbo habría que entenderla como la generación carnal de las personas.

Los capítulos quinto, sexto y séptimo pretenden explicar el misterio de la encarnación y hacerlo inteligible evitando explicaciones falsas que lo harían repudiable por la inteligencia. Así sucede con la fe en la muerte del Hijo de Dios, que fue una condición de la naturaleza humana asumida por el Verbo. La fe en que Dios se hizo hombre debe explicarse como una unión de la naturaleza humana a la divinidad, a modo como el alma se une al cuerpo, pero no como una transformación de Dios en el hombre. Y que Dios operase nuestra salvación por la pasión y la muerte sólo es explicable por razones de conveniencia, las cuales no anulan que Dios hubiera podido hacer las cosas de otro modo. El capítulo sexto, que es el más largo y posiblemente el de mayor densidad teológica, explica el tema central de la fe que es la encarnación. El infinito poder de Dios le hace capaz de unirse a la naturaleza humana, pero no se debe entender que Dios se convierta en hombre sino que el hombre es elevado a una mayor dignidad divina: «en la unión de Dios con la creatura no es que la divinidad quede reducida a la naturaleza humana, sino que la naturaleza humana es asumida por la divinidad y no para convertirse en Dios sino para quedar sujeta a Dios» (cap. 6). El símil más cercano, pues, es la información del cuerpo y de sus partes por el alma. Los infieles rechazan este dogma cristiano por entender que con él Dios se habría convertido en un hombre.

En el capítulo octavo se trazan las razones apologéticas a favor del sacramento de la eucaristía, «en el cual el Señor entregó su cuerpo y su sangre para memoria perpetua de su pasión y muerte bajo las especies de pan y vino; y es lo que hasta nuestros días la Iglesia sigue rememorando en todos los lugares de la tierra». Las impugnaciones de los infieles son infundadas, pues no creemos que el cuerpo de Cristo sea comido parcialmente, lo cual tendría un límite, sino que por el poder de Dios el pan y el vino se convierten en el cuerpo y sangre de Cristo y así se vuelven alimento perpetuo para los fieles. Su cuerpo y su sangre no son nuestro alimento como tales sino bajo las especies de pan y vino, pues lo transmutado es la sustancia de esas cosas y no sus accidentes visibles. Otra cosa es que alguien dude que Dios pueda hacer eso, pero entonces la discusión versaría sobre otro tema. Estas respuestas están a la mano de cualquier fiel, aunque sea poco instruido.

El capítulo noveno recoge un tema de larga discusión con los griegos, cual es la existencia del purgatorio. Tenemos aquí una amplia y razonada exposición de este dogma de la fe. Su negación la atribuye a una posición extrema de quienes querían combatir a Orígenes, que había afirmado que tras la muerte todas las penas son purgatorias, pasaron al extremo de decir que no hay ninguna pena de purgatorio tras la muerte. La

[9] Cf. «Cuestión sobre la unión del Verbo encarnado», en *Opúsculos y Cuestiones selectas de Santo Tomás de Aquino* t.III (Madrid 2005) 881-993; y «Cuestión sobre la procesión de las personas divinas», ibíd., p.755-827.

doctrina de la fe, en cambio, sostiene una posición intermedia, a saber, que existen las penas del purgatorio, pero sólo para quienes mueren sin pecado mortal. Se cumple aquí lo que en otro lugar juzgó cuando dijo que «los errores no sólo son contrarios a las verdades, sino que los mismos errores suelen ser contrarios entre sí» [10]. La argumentación aquí usa de argumentos bíblicos, que son aceptables por los griegos. Todo este capítulo puede ser entendido como una construcción de teología bíblica, pues el maestro explica y saca todas las virtualidades a la doctrina paulina de 2 Cor 5,2-5 y de 1 Cor 3,13-15.

En el último capítulo se refuta que el dogma cristiano de la predestinación destruya la libertad y haga que todos los actos humanos procedan por necesidad. Hay que mostrar que las dos cosas son compatibles, a saber, que todos los actos humanos son conocidos previamente por la ciencia de Dios y preordenados y, por otra parte, que existe la libertad, la posibilidad de consejo, la utilidad de las leyes que regulan dicha conducta, la fortaleza para obrar el bien y la justicia que distribuye castigos y premios conforme a dicha conducta libre. Se comprende que estamos ante un problema de los más intrincados de toda la teología y filosofía cristianas y que es susceptible de varias explicaciones que intentan salvar los dos extremos de la aporía. En estas líneas está expuesto el núcleo de lo que es la opinión de Santo Tomás sobre este tema.

Se comprende, en conclusión, que fuera poco conocida y citada esta obra, pues la *Summa contra Gentes,* de la que es breve compendio, es más amplia y rigurosa y esto explica que se le prestara poca atención desde el siglo XVI. Sólo tiene su valor permanente en los principios de la teología y en las modalidades del único saber teológico. A nuestro modo de ver, hoy se puede estudiar este opúsculo como un epítome doctrinal de algunos dogmas de la fe cristiana, como son los motivos de la encarnación (cap. 5), el misterio de la encarnación (cap. 6), la comunión eucarística (cap. 8) y el dogma del purgatorio (cap. 9). En estos capítulos breves el maestro de Aquino logra un acabado compendio de todas sus enseñanzas sobre estos temas teológicos que en otras obras se desarrolla en largas cuestiones. Queda en manos de los investigadores del pensamiento del maestro si el resumen que aquí se ofrece es o no es el último paso en la evolución del pensamiento del autor.

Nuestra edición

Este opúsculo nunca ha sido traducido al español ni ha sido editado en edición bilingüe. Tiene, sin embargo, calidad doctrinal para que no lo omitiéramos en esta edición de opúsculos de Santo Tomás. Al no ser un trabajo académico, su lectura y comprensión es asequible a cualquier estudioso de teología, pues es sólo la respuesta del doctor a una consulta doctrinal teológica. La obra carece de referencias a fuentes doctrinales, pues tan sólo en el último capítulo se exponen textos de la Sagrada Escritura como fundamentos de la doctrina. En cada capítulo hemos recogido los lugares paralelos citados en la edición Leonina con mucho

[10] *Summa contra Gentes* 4 c.7.

acierto y utilidad, pues en ellos se desarrolla más ampliamente la doctrina que aquí se recoge sumariamente.

El texto latino que recogemos corresponde al de la Leonina, que, a pesar de ser una edición rigurosamente crítica y usando la totalidad de los manuscritos existentes, sólo se separa de la tradición común del texto en muy pocos lugares y, desde luego, con poco relieve doctrinal. La traducción, al igual que en otros opúsculos de esta edición, procura ante todo la exactitud y su fácil comprensión por el lector moderno.

TRATADO SOBRE LAS RAZONES DE LA FE

Capítulo 1

Intención del autor

El apóstol san Pedro recibió del Señor la promesa de que sobre su confesión fundaría la Iglesia[1], contra la cual no pueden prevalecer las puertas del infierno. Para mantener íntegra la fe de la Iglesia que le había sido encomendada, frente a la hostilidad de esas puertas, dice (1 Pe 3,15) a los fieles cristianos: *Glorificad a Jesucristo en vuestros corazones,* con la firmeza en la fe. Y para que, apoyado nuestro corazón en esta firmeza, pudiéramos estar protegidos de todos los ataques e irrisiones de los infieles, añade a continuación: *Estad siempre preparados para dar testimonio a todo el que quiera conocer la razón de la fe y de la esperanza que hay en vosotros.*

La fe cristiana consiste principalmente en la confesión de la santa Trinidad, y se gloría especialmente en la cruz de nuestro Señor Jesucristo *pues,* como dice Pablo (1 Cor 1,18), *la palabra cruz, aunque es necedad para los que se pierden, es poder de Dios para nosotros, para los que se salvan.* Nuestra esperanza también consiste en dos cosas, en lo que esperamos para después de la muerte, y en el auxilio de Dios que nos ayuda en esta vida a merecer la futura bienaventuranza con las obras de nuestra libertad.

DE RATIONIBUS FIDEI

Capitulum primum

Quae sit auctoris intentio

Beatus Petrus apostolus, qui promissionem accepit a Domino ut super eius confessione fundaretur Ecclesia contra quam portae inferorum praevalere non possunt, ut contra huiusmodi portas inferorum Ecclesiae sibi commissae fides inviolata persisteret fideles Christi alloquitur dicens «Dominum Christum sanctificate in cordibus vestris», scilicet per fidei firmitatem; quo fundamento in corde collocato contra omnes impugnationes aut irrisiones infidelium tuti esse poterimus: unde subdit «Parati semper ad satisfactionem omni poscenti vos rationem de ea quae in vobis est spe et fide».

Fides autem christiana principaliter consistit in sanctae Trinitatis confessione et specialiter gloriatur in cruce Domini nostri Iesu Christi, «nam verbum crucis, ut Paulus dicit, etsi pereuntibus stultitia sit, his autem qui salvi fiunt, id est nobis, virtus Dei est». Spes etiam nostra in duobus consistit, scilicet in eo quod expectatur post mortem et in auxilio Dei quo in hac vita iuvamur ad futuram beatitudinem per opera liberi arbitrii promerendam.

---

[1] Cf. Mt 16,18.

Éstas son las cosas que, como dices, impugnan y ridiculizan los infieles. Ridiculizan los sarracenos, como dices, que llamemos a Cristo Hijo de Dios, porque Dios no tiene mujer [2]; y nos consideran insensatos porque confesamos que hay tres personas en Dios, pues piensan que confesamos que hay tres dioses. Además se ríen de que afirmamos que Cristo, Hijo de Dios, fue crucificado por la salvación del género humano, porque si Dios es omnipotente pudo salvar al género humano sin la pasión de su Hijo. También pudo crear al hombre de modo que no pudiera pecar. Insultan también a los cristianos porque todos los días comen en el altar a su Dios y porque el cuerpo de Cristo, aunque fuera mayor que una montaña, ya debería haberse agotado.

Indicas que acerca del estado de las almas después de la muerte los griegos y los armenios [3] están equivocados, pues dicen que las almas no son castigadas ni premiadas [4] antes del día del juicio, sino que están como secuestradas, porque no deben tener premios ni castigos sin el cuerpo. Y para confirmar su error aducen lo que dice el Señor en el evangelio (Jn 14,2): *En la casa de mi Padre hay muchas moradas.*

Acerca del mérito que depende del libre albedrío, aseguras que tanto los sarracenos como otras gentes consideran que las acciones humanas dependen de la necesidad por la presciencia y disposición de Dios. Afirman que el hombre sólo puede morir e incluso pecar como Dios lo haya dispuesto [5], y que todas las personas tienen escrito su destino en la frente.

Sobre estas cosas me pides razones [6] morales y filosóficas que acepten los sarracenos, pues sería inútil aducir contra ellos autoridades que no

Haec igitur sunt quae, ut asseris, ab infidelibus impugnantur et irridentur. Irrident enim Saraceni, ut dicis, quod Christum Dei Filium dicimus cum Deus uxorem non habeat; et reputant nos insanos quod tres personas confitemur in Deo, per hoc aestimantes nos tres deos profiteri. Irrident etiam quod Christum Dei Filium pro salute humani generis dicimus crucifixum, quia si est Deus omnipotens potuit absque sui Filii passione genus humanum salvare; potuit etiam sic constituere hominem ut peccare non posset. Improperant etiam Christianis, quod cotidie in altari comedunt Deum suum et quod corpus Christi, si esset ita magnum sicut mons, iam deberet esse consumptum.

Circa statum vero animarum post mortem Graecos et Armenos asseris errare dicentes quod animae usque ad diem iudicii nec puniuntur nec praemiantur, sed sunt quasi in sequestro, quia nec poenam nec praemia debent habere sine corpore; et in sui erroris assertionem inducunt quod Dominus in Evangelio dicit «In domo Patris mei mansiones multae sunt».

Circa meritum vero quod ex libero dependet arbitrio, asseris tam Saracenos quam nationes alias necessitatem actibus humanis imponere ex praescientia vel ordinatione divina, dicentes quod homo non potest mori nec etiam peccare nisi sicut Deus ordinavit de homine, et quod quaelibet persona suum eventum habet scriptum in fronte.

Super quibus petis rationes morales et philosophicas quas Saraceni recipiunt; frustra enim videretur auctoritates inducere contra eos qui auctoritates non recipiunt. Tuae

---

[2] Cf. *Corán* 6,101.
[3] Cf. *Cont. Gent.* 4 c.91 final.
[4] Cf. RICOLDO DE MONTE CRUCIS, *Liber peregrinationis* c.17 (ed. J. C. M. Laurent, Lipsiae 1873, p.126).
[5] Cf. *Corán* 16,95 y 74,34.
[6] Cf. *Cont. Gent.* 1 c.2.

reconozcan. Con el deseo de responderte explicaré acerca de estas cosas algo tan fácil como lo admita la materia, y que he expuesto con más amplitud en otro sitio [7], con el fin de que estés preparado para responder siguiendo la enseñanza del apóstol [8] a todo el que te pida razón, pues parece que tu petición nace de un deseo piadoso.

Capítulo 2

Cómo hay que disputar con los infieles [9]

Quiero advertirte en primer lugar que, en las disputas con los infieles acerca de los artículos de la fe, no debes intentar demostrar la fe con argumentos necesarios. Esto disminuiría la sublimidad de la fe, pues su verdad supera las mentes de los hombres e incluso las de los ángeles. Nosotros las creemos porque nos han sido reveladas por Dios mismo. Lo que procede de la verdad suma no puede ser falso y ninguna razón necesaria puede impugnar lo que no es falso. Del mismo modo que nuestra fe no puede ser demostrada con argumentos necesarios, tampoco puede ser refutada con argumentos necesarios porque es verdadera.

La intención del cristiano que disputa sobre los artículos de fe debe dirigirse a defender la fe, no a demostrarla. Por eso no dice san Pedro (1 Pe 3,15): *Estad siempre dispuestos a demostrar,* sino *a dar testimonio,* es decir a mostrar que no es contrario a la razón lo que confiesa la fe católica.

igitur petitioni quae ex pio desiderio videtur procedere, ut sis iuxta apostolicam doctrinam paratus ad satisfactionem omni poscenti te rationem, satisfacere volens, aliqua facilia, secundum quod materia patitur super praemissis tibi exponam, quae tamen alibi diffusius pertractavi.

Capitulum secundum

Qualiter sit disputandum contra infideles

De hoc tamen primo admonere te volo quod in disputationibus contra infideles de articulis fidei, non ad hoc conari debes ut fidem rationibus necessariis probes, hoc enim sublimitati fidei derogaret, cuius veritas non solum humanas mentes sed etiam angelorum excedit; a nobis autem creduntur quasi ab ipso Deo revelata. Quia tamen quod a summa veritate procedit falsum esse non potest, nec aliquid necessaria ratione impugnari valet quod falsum non est; sicut fides nostra necessariis rationibus probari non potest quia humanam mentem excedit, ita improbari necessaria ratione non potest propter sui veritatem.

Ad hoc igitur debet tendere christiani disputatoris intentio in articulis fidei, non ut fidem probet, sed ut fidem defendat; unde et beatus Petrus non dicit 'parati semper ad probationem', sed 'ad satisfactionem', ut scilicet rationabiliter ostendatur non esse falsum quod fides catholica confitetur.

---

[7] *Cont. Gent.*
[8] Cf. 1 Pe 3,15.
[9] Cf. *Cont. Gent.* 1 c.7 y 9; *Summa* 1 q.32 a.1.

Capítulo 3

Cómo hay que entender la generación en Dios [10]

Lo primero que debemos considerar es que parece broma el que se rían de que afirmemos que Cristo es Hijo de Dios, como si Dios tuviera mujer. Son tan carnales que sólo pueden pensar en cosas de carne y sangre. Cualquier persona instruida advierte que no es el mismo el modo de la generación en todas las cosas, sino que en cada una se encuentra una generación acorde con su naturaleza. En algunos animales se realiza con la unión de un macho y una hembra, en las plantas por polinización o por germinación, en los demás de otro modo. Dios no es de naturaleza carnal y no necesita el concurso de una hembra para la generación de prole, sino que es de naturaleza espiritual o intelectual, incluso superior a todo entendimiento. Hay que entender, por tanto, que la generación en él es según la naturaleza intelectual. Y si bien nuestro entendimiento es más imperfecto que el divino, sólo podemos hablar del divino por comparación con lo que ocurre en el nuestro.

Nuestro entendimiento entiende unas veces en potencia, otras veces en acto. Cuando entiende en acto, forma un inteligible que es como su prole, por lo que se le llama concepto [11] (lo concebido) de la mente. Esto es, en efecto, lo que significa la palabra exterior; por eso, igual que a la voz significativa la llamamos palabra exterior, al concepto interior de la mente, expresado con la palabra exterior, lo llamamos palabra de la mente o del entendimiento.

Capitulum tertium

Qualiter in divinis generatio sit accipienda

Primum igitur considerandum est derisibilem esse irrisionem qua nos irrident, quod ponimus Christum Filium Dei, quasi Deus uxorem habuerit; cum enim sint carnales, non possunt nisi ea quae sunt carnis et sanguinis cogitare. Quilibet autem sapiens considerare potest, quod non est idem modus generationis in omnibus rebus, sed in unaquaque re invenitur generatio secundum proprietatem suae naturae: in animalibus quidem quibusdam per maris et feminae commixtionem; in plantis vero per pullulationem seu germinationem, atque in aliis aliter. Deus autem non est carnalis naturae ut feminam requirat, cui commisceatur ad prolis generationem, sed est spiritualis sive intellectualis naturae, immo magis supra omnem intellectum; est igitur in eo generatio accipienda secundum quod convenit intellectuali naturae. Et quamvis intellectus noster ab intellectu divino deficiat, non possumus tamen aliter loqui de intellectu divino nisi secundum similitudinem eorum quae in intellectu nostro invenimus.

Est autem intellectus noster aliquando quidem in potentia intelligens, aliquando vero in actu. Quandocumque autem actu intelligit quoddam intelligibile format quod est quasi quaedam proles ipsius, unde et mentis conceptus nominatur; et hoc quidem est quod exteriori voce significatur, unde sicut vox significans verbum exterius dicitur, ita interior mentis conceptus verbo exteriori significatus dicitur verbum intellectus seu mentis.

---

[10] Cf. *Cont. Gent.* 4 c.11; *Summa* 1 q.27 a.1 y 2; *De pot.* q.2 a.1; q.10 a.1 y 2; *In Iob* c.1 lect. 1; *Comp. Theol.* c.37-44.

[11] *Concepto* y *lo concebido* son los términos que traducen al español lo que se expresa en latín con una sola palabra: *conceptum*.

El concepto de nuestra mente no es la esencia de la mente, sino sólo un accidente de ella, porque ni siquiera nuestro mismo entender es el ser de nuestro entendimiento, de lo contrario nuestro entendimiento nunca estaría sin entender en acto. Por tanto, la palabra de nuestro entendimiento puede llamarse metafóricamente concepto o prole; sobre todo, cuando nuestro entendimiento se entiende a sí mismo, porque entonces es una semejanza del entendimiento y procede de su virtud intelectual, igual que un hijo tiene semejanza de su padre y procede de la virtud generativa de éste. No obstante, a la palabra de nuestro entendimiento no la podemos llamar propiamente prole o hijo, porque no es de la misma naturaleza que nuestro entendimiento. No a todo lo que procede de otra cosa lo llamamos su hijo, aunque sea parecido, de lo contrario llamaríamos hijo a un retrato pintado por otro. Para que algo sea hijo, se requiere que lo que procede sea semejante a aquel de quien procede, y que sea de su misma naturaleza.

En Dios no se distingue su entender de su ser, por consiguiente la palabra que es concebida en su entendimiento no es un accidente ni algo distinto de su naturaleza; sino que por el mismo hecho de que es palabra, tiene razón de proceder de otro y de ser semejante a aquel de quien procede. Esto mismo advertimos en nuestra palabra. Pero la palabra divina tiene algo más: no ser un accidente ni una parte de Dios, que es simple, ni algo distinto de su naturaleza divina, sino ser algo completo que subsiste en la naturaleza divina y tiene razón de procedente de otro. No podemos entender que haya una palabra sin esto.

El lenguaje humano a esto lo suele llamar hijo, porque procede de otro a su semejanza y subsiste con él en una misma naturaleza. Y así, puesto que podemos designar las cosas divinas con palabras humanas, llamamos Hijo de Dios a la palabra del entendimiento divino. A Dios,

Hic autem mentis nostrae conceptus non est ipsa mentis nostrae essentia, sed est quoddam accidens ei, quia nec ipsum intelligere nostrum est ipsum esse nostri intellectus, alioquin nunquam intellectus noster esset quin intelligeret actu. Verbum igitur intellectus nostri secundum quandam similitudinem dici potest vel conceptus vel proles, et praecipue cum intellectus noster seipsum intelligit, inquantum scilicet est quaedam similitudo intellectus procedens ab eius intellectuali virtute, sicut et filius habet similitudinem patris procedens ab eius generativa virtute. Non tamen proprie verbum nostri intellectus potest dici proles vel filius, quia non est eiusdem naturae cuius est intellectus noster; non autem omne quod procedit ab aliquo, etiamsi sit simile ei, dicitur filius, alioquin imago sui quam aliquis pingit proprie filius diceretur: sed ad hoc quod sit filius, requiritur quod procedens et similitudinem habeat eius a quo procedit et sit eiusdem naturae cum ipso.

Quia vero in Deo non est aliud intelligere quam suum esse, consequenter neque verbum quod in intellectu eius concipitur est aliquod accidens aut aliquid alienum ab eius natura; sed ex hoc ipso quod verbum est rationem habet procedentis ab altero et ut sit similitudo eius cuius est verbum: hoc enim in verbo nostro invenitur. Sed illud verbum divinum habet ulterius quod non sit aliquod accidens, neque aliqua pars Dei qui est simplex, neque aliquid alienum a divina natura, sed quoddam completum subsistens in natura divina habens rationem ab altero procedentis: sine hoc enim verbum intelligi non potest.

Hoc autem secundum humanae locutionis consuetudinem filius nominatur quod procedit ab alio in similitudinem eius, subsistens in eadem natura cum ipso. Secundum igitur quod divina verbis humanis nominari possunt, verbum intellectus divini Dei Filium nominamus; Deum vero cuius est verbum nominamus Patrem; et processum

de quien es palabra, lo llamamos Padre, y a la procedencia de esta palabra la llamamos generación del Hijo. Generación realmente inmaterial, no carnal como imaginan los hombres carnales.

Hay algo más en lo que supera esta generación del Hijo de Dios a toda generación humana, tanto a la material, por la que un hombre nace de otro, como a la inteligible, según la cual se concibe una palabra en la mente. En ambas, lo producido por la generación es posterior en el tiempo a aquello de lo que procede. Un padre no engendra un hijo desde el comienzo mismo de su existir, sino que es necesario que desde un estado imperfecto alcance el estado de madurez, para que pueda engendrar. Tampoco nace el hijo en el instante en que comienza la generación, pues la generación carnal requiere mutación y sucesión. Tampoco, según el entendimiento, el hombre está capacitado para formar conceptos inteligibles inmediatamente desde el principio, y después de que alcanza el estado de madurez tampoco entiende siempre en acto, sino que primero entiende en potencia antes de entender en acto. También a veces deja de entender en acto y queda entendiendo únicamente en potencia o en hábito.

Así, por tanto, hallamos que la palabra humana es posterior en el tiempo al hombre y, a veces, deja de existir antes que el hombre. Esto es imposible que suceda en Dios, en quien no tiene lugar ninguna imperfección ni mutación, ni tampoco ningún paso de la potencia al acto, puesto que es el acto puro y primero. Por tanto la Palabra de Dios es coeterna con Dios mismo.

Nuestra palabra se diferencia de la divina también en otra cosa. Nuestro entendimiento no entiende todo a la vez, ni con un único acto sino con varios, por eso son muchas las palabras de nuestro entendimiento. Dios, en cambio, entiende todo a la vez y con un único acto, pues su entender sólo puede ser uno, ya que es su mismo ser. De esto se sigue que en Dios hay únicamente una palabra.

verbi dicimus esse generationem Filii, immaterialem quidem, non autem carnalem sicut carnales homines suspicantur.

Est autem et aliud in quo excedit praedicta Filii Dei generatio omnem generationem humanam, sive materialem per quam homo ex homine nascitur; sive intelligibilem secundum quam verbum concipitur in mente humana; in utraque enim illud quod per generationem procedit, invenitur posterius tempore eo a quo procedit. Pater enim non generat statim a principio sui esse, sed oportet quod de imperfecto ad statum perfectum perveniat in quo generare possit; nec iterum statim ut generationi operam dat filius nascitur, quia carnalis generatio in quadam mutatione et successione consistit. Secundum intellectum etiam non statim a principio homo est aptus ad intelligibiles conceptus formandos; et postquam etiam ad statum perfectionis venit non semper actu intelligit, sed prius est potentia intelligens tantum et postmodum fit intelligens actu, et interdum desinit actu intelligere et remanet intelligens in potentia vel in habitu tantum.

Sic igitur verbum hominis posterius in tempore invenitur quam homo, et quandoque desinit esse antequam homo; impossibile est autem ista Deo convenire in quo neque imperfectio neque mutatio aliqua locum habet, neque etiam aliquis exitus de potentia ad actum cum ipse sit actus purus et primus: verbum igitur Dei coaeternum est ipsi Deo.

Est autem et aliud in quo verbum nostrum differt a verbo divino. Intellectus enim noster non simul intelligit omnia, neque unico actu sed pluribus, et ideo verba intellectus nostri sunt multa; sed Deus omnia simul intelligit, et unico actu, quia eius intelligere non potest esse nisi unum, cum sit suum esse: unde sequitur quod in Deo sit unum verbum tantum.

Además hay que tener en cuenta otra diferencia, que la palabra de nuestro entendimiento no es igual a la virtud de nuestro entendimiento, porque cuando concebimos algo con la mente, podemos concebir también otras muchas cosas. Por eso la palabra de nuestro entendimiento es imperfecta y puede darse en ella composición, porque puede nacer una palabra más perfecta a partir de otras muchas perfectas. Por ejemplo, cuando el entendimiento concibe la enunciación o definición de alguna cosa. Pero la palabra divina sí es igual que la virtud de Dios, porque Dios se entiende a sí mismo y a todas las otras cosas por su misma esencia divina, por eso su esencia es exactamente igual que su palabra, que concibe entendiendo por su esencia a sí mismo y a todas las cosas. Es, por tanto, perfecta y simple e igual a Dios.

Y llamamos a esta palabra Hijo de Dios por la razón dicha. Y confesamos que es de la misma naturaleza que el Padre y coeterno con el Padre, unigénito y perfecto.

Capítulo 4

Cómo debe entenderse que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo [12]

Hay que advertir también que a todo conocimiento sigue una operación apetitiva. Sabemos que el principio de todas las operaciones apetitivas es el amor [13]. Si no hay amor, tampoco hay alegría cuando se alcanza algo que no se ama, ni hay tristeza si se impide conseguir algo que tampoco se ama. Si se suprime el amor, desaparecen también todas las demás operaciones apetitivas relacionadas de algún modo con la tristeza y el gozo. Por consiguiente, como en Dios hay un conocimiento perfec-

Ulterius autem est alia consideranda differentia, quod verbum intellectus nostri non adaequat intellectus virtutem, quia cum aliquid mente concipimus adhuc possumus alia multa concipere; unde verbum intellectus nostri et imperfectum est et in eo potest compositio accidere, dum ex multis perfectis verbis fit unum verbum perfectius, sicut cum intellectus concipit aliquam enuntiationem, aut definitionem alicuius rei. Sed verbum divinum adaequat virtutem Dei, quia Deus per essentiam suam seipsum intelligit et omnia alia; unde quanta est essentia eius tantum est verbum quod concipit per essentiam suam se et omnia intelligendo: est ergo perfectum et simplex et aequale Deo.

Et hoc verbum Dei Filium nominamus ratione iam dicta, quem eiusdem naturae cum Patre et Patri coaeternum, unigenitum et perfectum confitemur.

Capitulum quartum

Qualiter in divinis sit accipienda processio Spiritus Sancti a Patre et Filio

Est autem considerandum ulterius quod omnem cognitionem sequitur aliqua appetitiva operatio. Inter omnes autem appetitivas operationes invenitur amor esse principium, quo sublato neque gaudium erit si adipiscatur aliquis quod non amat, neque tristitia si impediatur ab eo quod non amat; si amor tollatur, et per consequens tolluntur omnes aliae appetitivae operationes, quae quodammodo ad tristitiam et gaudium

[12] Cf. *Cont. Gent.* 4 c.19; *De pot.* q.10 a.1-2; *Summa* 1 q.27 a.3; *Compend. Theol.* c.46-49.

[13] Cf. *Summa* 1-2 q.28 a.4 ad 2.

tísimo, hay que afirmar que en él hay un amor perfecto, en el que se muestra un proceso mediante la operación apetitiva como el que hay en la palabra mediante la operación del entendimiento.

Debemos tener en cuenta que la operación intelectual es distinta de la apetitiva. La operación intelectual y toda operación cognitiva terminan cuando lo cognoscible llega a estar de algún modo en el cognoscente, cuando lo sensible está en los sentidos y lo inteligible en el entendimiento. La operación apetitiva termina cuando se lleva a cabo un orden o movimiento de quien apetece hacia los objetos del apetito. Los seres que tienen oculto el principio de su movimiento reciben el nombre de espíritus; así llamamos espíritus a los vientos, porque no vemos el principio de su flujo, también se llaman espíritus [14] la respiración y el movimiento de las arterias que procede de un principio intrínseco y oculto. Por eso fue adecuado llamar Espíritu procedente al amor divino, ya que podemos expresar lo divino con palabras humanas.

En nosotros el amor procede de dos causas: unas veces, de la naturaleza corpórea y material. Este amor es con frecuencia inmundo, pues perturba la pureza de nuestra alma. Otras veces procede de la propiedad del espíritu natural, como cuando amamos los bienes inteligibles y los bienes convenientes a la razón. Este amor es puro. En Dios no hay lugar para el amor material, por eso a su amor no sólo lo llamamos espíritu, sino además Espíritu Santo, para significar con esta expresión su pureza.

Es también indudable que únicamente podemos amar con un amor inteligible y santo lo que concebimos en acto por el entendimiento [15]. La concepción del entendimiento es la palabra, luego es necesario que

referuntur. Cum igitur in Deo sit perfectissima cognitio, oportet etiam in eo ponere perfectum amorem, in quo quidam processus per appetitivam operationem exprimitur sicut et in verbo per operationem intellectus. Est autem attendenda differentia quaedam inter intellectualem operationem et appetitivam. Nam operatio intellectualis et omnino omnis cognitiva operatio completur per hoc quod cognoscibilia in cognoscente quodammodo existunt, scilicet sensibilia in sensu et intelligibilia in intellectu; operatio autem appetitiva completur secundum quendam ordinem vel motum appetentis ad res appetitui obiectas. Ea vero quae habent occultum principium sui motus spiritus nomen accipiunt; sic enim venti spiritus dicuntur quia eorum afflationis principium non apparet, respiratio etiam et arteriarum motus ab intrinseco et occulto procedens principio spiritus nomen accepit: unde convenienter, secundum quod divina humanis verbis significari possunt, ipse divinus amor procedens spiritus nomen accepit.

Sed in nobis amor ex duplici causa procedit: quandoque quidem ex corporea et materiali natura, qui plerumque est amor immundus quia per eum puritas mentis nostrae turbatur; quandoque autem ex ipsa proprietate spiritus naturae, sicut cum amamus intelligibilia bona et quae rationi conveniunt, et hic amor est purus. In Deo autem amor materialis locum non habet; convenienter igitur amorem ipsius non solum spiritum, sed Spiritum Sanctum nominamus, ut per hoc quod dicitur sanctus, eius puritas exprimatur.

Manifestum est autem quod nihil amare possumus intelligibili et sancto amore nisi quod actu per intellectum concipimus; conceptio autem intellectus est verbum: unde

[14] Distinguían un espíritu vital o natural, que vivificaba el cuerpo mediante las arterias y los miembros corpóreos y radicaba en el hígado, según Galeno, o en el corazón, según Aristóteles. Había también un espíritu animal, más sutil, que desde el cerebro regulaba los miembros mediante los nervios.

[15] Cf. *Summa* 1 q.36 a.2.

el amor nazca de la palabra. A la Palabra de Dios la llamamos Hijo, luego es claro que el Espíritu Santo procede del Hijo.

Igual que el entender de Dios es su mismo ser, su amar también es su mismo ser. Y del mismo modo que Dios siempre entiende en acto, también ama siempre en acto y ama todas las cosas amándose a sí mismo. Por tanto, igual que confesamos que el Hijo de Dios, que es la Palabra de Dios que subsiste en la naturaleza divina, es coeterno con el Padre, perfecto y único, debemos confesar lo mismo del Espíritu Santo.

De todo esto podemos concluir que, puesto que nosotros llamamos persona a todo lo que subsiste en una naturaleza inteligente y los griegos [16] lo llaman hipóstasis, es necesario decir que la Palabra de Dios, que llamamos Hijo de Dios, es una hipóstasis o persona. Y es necesario decir lo mismo del Espíritu Santo. Tampoco hay duda de que Dios, de quien proceden la Palabra y el Amor, es algo subsistente y podemos denominarlo hipóstasis o persona. De este modo rectamente afirmamos que en Dios hay tres personas: la persona del Padre, la persona del Hijo y la persona del Espíritu Santo.

Decimos que estas tres hipóstasis o personas no son distintas por esencia, porque, como ya hemos dicho (c.3), igual que el entender y el amar de Dios son su mismo ser, su Palabra y su Amor son la misma esencia de Dios. Lo que afirmamos de un modo absoluto de Dios es su esencia, pues Dios no es grande, poderoso o bueno accidentalmente sino por esencia. Por eso no decimos que las tres personas o hipóstasis se distingan en Dios por algo absoluto, sino únicamente por las relaciones que surgen de la procesión [17] de la Palabra y del Amor. Y como a la procesión de la Palabra la llamamos generación, y de la generación provienen las relaciones de paternidad y de filiación, decimos que la

necesse est quod amor a verbo oriatur. Verbum autem Dei dicimus esse Filium; ex quo patet Spiritum Sanctum esse a Filio.

Sicut autem divinum intelligere est eius esse, ita etiam et amare Dei est esse ipsius; et sicut Deus semper actu intelligit et omnia intelligendo se ipsum intelligit, ita etiam semper actu amat et omnia amat suam bonitatem amando. Sicut igitur Dei Filius qui est Verbum Dei est subsistens in divina natura, coaeternus Patri, perfectus et unicus, ita etiam haec omnia de Spiritu Sancto confiteri oportet.

Ex his autem colligere possumus quod, cum omne quod subsistit in natura intelligente apud nos persona dicatur, apud Graecos autem hypostasis, necesse est dicere quod Verbum Dei, quod Dei Filium nominamus, sit quaedam hypostasis seu persona; et idem de Spiritu Sancto dici oportet. Nulli autem est dubium quin Deus a quo Verbum et Amor procedit sit res subsistens, ut etiam possit dici hypostasis vel persona; et per hunc modum convenienter ponimus in divinis tres personas, scilicet personam Patris, personam Filii, personam Spiritus Sancti.

Has autem tres hypostases vel personas non dicimus esse per essentiam diversas, quia, sicut iam supra dictum est, sicut intelligere et amare Dei est eius esse, ita Verbum et Amor eius sunt ipsa Dei essentia. Quidquid autem de Deo absolute dicitur non est aliud quam Dei essentia; non enim est Deus vel magnus vel potens vel bonus accidentaliter sed per essentiam suam: unde tres personas vel hypostases non dicimus in divinis distinctas per aliquid absolutum, sed per solas relationes quae ex processione Verbi et Amoris proveniunt. Et quia processionem Verbi generationem nominamus, ex generatione autem proveniunt relationes paternitatis et filiationis, personam Filii a Patris

[16] Cf. *De pot.* q.9 a.1 y 2; *Summa* 1 q.29 a.2.

[17] *Procesión,* aquí, significa acto de proceder.

persona del Padre se distingue de la persona del Hijo únicamente por la paternidad y la filiación, todas las demás cosas se afirman de uno y otro en común y sin diferencia. Igual que decimos que el Padre es Dios verdadero, omnipotente, eterno, y todo lo demás, lo mismo decimos del Hijo, y lo mismo hay que afirmar del Espíritu Santo.

Así pues, porque el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo no se distinguen en la naturaleza divina, sino sólo en las relaciones, correctamente decimos que las tres personas no son tres dioses, sino que confesamos un único Dios verdadero y perfecto. En los hombres decimos que tres personas son tres hombres y no uno solo, porque la naturaleza de la humanidad que les es común a las tres les corresponde de manera distinta por la división material, que en modo alguno tiene lugar en Dios. Por eso, en los hombres sólo es común la razón de humanidad, pues en tres hombres hay tres humanidades diferentes numéricamente. En las tres personas divinas no hay tres divinidades numéricamente diferentes, sino que es necesario que haya una única deidad, porque en Dios no hay una esencia de la Palabra y del Amor distinta de la esencia de Dios. Así no confesamos que hay tres dioses, sino un solo Dios, porque hay una única deidad simple en las tres personas.

Capítulo 5

La causa de la encarnación del Hijo [18]

Con una ceguera de mente parecida se ríen de la fe cristiana porque confiesa que ha muerto Cristo, el Hijo de Dios, pues no entienden la profundidad de un misterio tan grande. Y para que no se entienda mal

persona distingui dicimus solummodo paternitate et filiatione, omnia alia communiter et indifferenter de utroque praedicantes: sicut enim dicimus Patrem verum Deum, omnipotentem, aeternum et quaecumque similiter dicuntur, sic et Filium: et eadem ratio est de Spiritu Sancto.

Quia igitur Pater et Filius et Spiritus Sanctus non distinguuntur in natura divinitatis sed relationibus solis, convenienter tres personas non dicimus tres Deos, sed unum verum Deum et perfectum confitemur. In hominibus autem ideo tres personae tres homines dicuntur et non unus homo, quia natura humanitatis quae communis est tribus differenter convenit eis secundum materialem divisionem, quae omnino in Deo locum non habet; unde cum in tribus hominibus sint tres humanitates numero differentes, sola ratio humanitatis in eis communis invenitur. In tribus autem personis divinis non tres divinitates numero differentes, sed unam simplicem deitatem necesse est esse, cum non sit alia essentia Verbi et Amoris in Deo ab essentia Dei; et sic non tres Deos sed unum Deum confitemur, propter unam et simplicem deitatem in tribus personis.

Capitulum quintum

Quae fuit causa incarnationis Filii Dei

Ex simili autem mentis caecitate christianam fidem irrident quia confitetur Christum Dei Filium mortuum esse, tanti mysterii profunditatem non intelligentes. Et ne mors Filii Dei perverse intelligatur, prius aliquid de Filii Dei incarnatione dici oportet;

[18] Cf. *In Sent.* 3 d.1 q.1 a.2; *Cont. Gent.* 4 c.54-55; *Summa* 3 q.1 a.2; *Compend. Theol.* c.200-201.

la muerte del Hijo de Dios, es necesario decir antes algo de su encarnación. No decimos que el Hijo de Dios padeció la muerte según su naturaleza divina, en la cual es igual al Padre, y es la fuente de vida para todos, sino según nuestra naturaleza, que asumió en unidad de persona.

Para considerar algo más del misterio de la encarnación de Dios, hay que advertir que todo agente inteligente obra mediante un concepto de su entendimiento, que llamamos palabra. Esto lo vemos en el arquitecto o en cualquier artífice que produce en el exterior la obra que ha concebido en la mente. Luego, puesto que el Hijo es la Palabra de Dios, se sigue que Dios ha realizado todo mediante el Hijo.

Toda cosa es hecha y reparada mediante las mismas cosas. Si una casa se derrumba, es reparada siguiendo la forma con la que fue construida al principio. Entre las criaturas producidas por Dios, tiene un grado destacado la criatura racional, hasta el punto de que todas las otras criaturas la sirven y parecen ordenadas a ella. Y esto es razonable, porque únicamente la criatura racional tiene dominio sobre sus actos por la libertad de albedrío. Las demás criaturas no actúan movidas por un juicio libre, sino que las mueve a obrar una fuerza natural. Donde quiera que hay una persona libre, ésta es superior a un esclavo, y los esclavos se ordenan al servicio de los libres y son gobernados por éstos. Por tanto, la caída de la criatura racional, según una apreciación verdadera, hay que valorarla más que el defecto de cualquier criatura irracional. Y no hay duda de que las cosas son juzgadas ante el juicio de Dios según la apreciación verdadera. Luego es más concorde con la sabiduría divina que repare con preferencia la caída de la criatura racional, más incluso que si se derrumbara el cielo o sucediera cualquier otro accidente en las cosas corpóreas.

Hay dos clases de criaturas racionales o inteligentes: una separada del cuerpo, que llamamos ángeles, y otra unida al cuerpo, que es el

non enim dicimus Filium Dei morti subiectum fuisse secundum naturam divinam in qua aequalis est Patri, quae est fontalis omnium vita, sed secundum nostram naturam quam assumpsit in unitatem personae.

Ad incarnationis igitur divinae mysterium aliqualiter considerandum, oportet advertere quod omne per intellectum agens per conceptionem sui intellectus quam dicimus verbum, operatur, ut patet in aedificatore et quolibet artifice qui secundum formam quam mente concipit exterius operatur; quia igitur Dei Filius est ipsum Dei Verbum, consequens est ut Deus per Filium omnia fecerit.

Unaquaeque autem res per eadem fit et reparatur; si enim domus collapsa fuerit, per formam artis reparatur per quam a principio condita fuit. Inter creaturas autem a Deo conditas per Verbum suum gradum praecipuum tenet creatura rationalis, in tantum quod omnes aliae creaturae ei subserviant et ad ipsam ordinari videantur. Et hoc rationabiliter, quia sola rationalis creatura dominium habet sui actus per arbitrii libertatem, ceterae vero creaturae non ex libero iudicio agunt sed quadam vi naturae moventur ad agendum; ubique autem quod est liberum praeminet ei quod est servum, et servi ad liberorum famulatum ordinantur et a liberis gubernantur. Lapsus igitur rationalis creaturae secundum veram aestimationem magis aestimandus est quam cuiuscumque irrationalis creaturae defectus; nec est dubium quin apud Dei iudicium res secundum veram aestimationem iudicentur: hoc igitur conveniens est divinae sapientiae ut praecipue lapsum creaturae rationalis repararet, magis etiam quam si caelum collaberetur vel quidquid aliud in rebus corporeis posset accidere.

Est autem duplex creatura rationalis seu intellectualis: una quidem a corpore separata quam angelum nominamus, alia vero corpori unita quae est anima hominis. In

alma humana. En ambas pudo haber caída por la libertad de albedrío. No considero caída de la criatura racional que deje de existir, sino que se aparte de la rectitud de la voluntad. La caída o el defecto se aprecia sobre todo en lo que está obrando; así, decimos que un artífice yerra cuando no domina el arte con la que debe obrar. Consideramos deficiente y destruida una cosa natural, cuando se corrompe la virtud natural con la que obra, por ejemplo, si en una planta falta la fuerza germinativa, o en la tierra la capacidad de dar fruto. La criatura racional obra mediante la voluntad, en la que radica el libre albedrío; luego la caída de la criatura racional se produce cuando se aparta de la rectitud de la voluntad. Esto ocurre con el pecado. Corresponde, por tanto, exclusivamente a Dios remover el defecto del pecado, que es una perversión de la voluntad, y hacerlo mediante su Palabra, con la que produjo la creación entera.

El pecado de los ángeles no pudo ciertamente tener remedio, porque son incapaces de arrepentirse de aquello a lo que se inclinaron una vez, por la inmutabilidad de su naturaleza. Los hombres, en cambio, por la condición de su naturaleza tienen voluntad mudable, de modo que no sólo pueden elegir cosas distintas, como el bien o el mal, sino que también pueden, una vez elegida una cosa, rechazarla e inclinarse a otra. Esta mutabilidad de la voluntad permanece en el hombre mientras esté unido a un cuerpo sometido a la variación. Cuando el alma llega a separarse de un cuerpo de estas características, tendrá la misma inmutabilidad de voluntad que tienen los ángeles por naturaleza. Por eso, después de la muerte el alma es incapaz de arrepentirse y no puede pasar del bien al mal, ni del mal al bien. Así, pues, correspondió a la bondad divina reparar, mediante su Hijo, la naturaleza humana caída.

El modo de la reparación debió ser el que convenía a la naturaleza que había que remediar y a su dolencia. Digo *a la naturaleza que había*

utraque autem lapsus accidere potuit propter arbitrii libertatem. Dico autem creaturae rationalis lapsum non ut ab esse deficiat, sed secundum quod deficit a rectitudine voluntatis. Lapsus enim seu defectus praecipue attenditur secundum id quo operatur, sicut artificem errare dicimus si in arte deficiat qua debet operari; et rem naturalem deficientem dicimus et collapsam si corrumpatur virtus eius naturalis per quam agit, puta si in planta vis germinandi deficiat aut in terra vis fructificandi. Id autem secundum quod operatur rationalis creatura est voluntas in qua consistit libertas arbitrii; lapsus igitur rationalis creaturae est secundum quod deficit a rectitudine voluntatis, quod fit per peccatum. Defectum igitur peccati, qui nihil est aliud quam perversitas voluntatis, praecipue Deo convenit removere, et per Verbum suum quo universam condidit creaturam.

Et angelorum quidem peccatum remedium habere non potuit, quia secundum immutabilitatem suae naturae impaenitibiles sunt ab eo in quod semel convertuntur; homines autem secundum conditionem suae naturae habent mutabilem voluntatem, ut non solum diversa possint eligere vel bona vel mala, sed etiam postquam unum elegerint possunt ab illo resipiscere et ad aliud converti. Et haec mutabilitas voluntatis in homine manet quandiu corpori varietati subiecto unitur; cum autem anima a corpore huiusmodi fuerit separata, eandem immutabilitatem voluntatis habebit quam angelus naturaliter habet: unde et post mortem anima humana impaenitibilis est, nec potest de bono ad malum converti nec de malo ad bonum. Sic igitur ad Dei bonitatem pertinuit ut per Filium suum naturam humanam collapsam repararet.

Modus autem reparationis talis esse debuit qui et naturae reparandae conveniret et morbo. Naturae dico reparandae, quia, cum homo sit rationalis naturae libero arbitrio

que reparar porque, al ser el hombre de naturaleza racional y dotado de libre albedrío, hubo que atraerlo al estado de rectitud por su voluntad y no obligado con necesidad por un poder externo. Y digo también *dolencia* porque, al consistir ésta en una perversión de la voluntad, fue necesario llevar a cabo la reparación reconduciendo la voluntad a la rectitud. La rectitud de la voluntad humana consiste en la ordenación del amor, que es su principal inclinación. El amor ordenado es amar a Dios sobre todas las cosas como bien supremo, y referir todas las demás cosas que amamos a él como fin último. También debe observarse un orden en las demás cosas que han de amarse, prefiriendo las espirituales a las corporales.

Para provocar nuestro amor a Dios nada pudo ser más eficaz que el que la Palabra de Dios, por quien fueron hechas todas las cosas, asumiera nuestra naturaleza para repararla: que fuera a la vez Dios y hombre. En primer lugar, en efecto, porque se manifiesta del mejor modo lo mucho que Dios ama a los hombres en que quiso hacerse hombre por su salvación. Tampoco hay nada que provoque más a amar que el que uno sepa que es amado.

También porque el hombre, que tiene el entendimiento y el afecto sometidos a las cosas corporales, no puede elevarse fácilmente a lo que es superior a sí mismo. Es fácil a cualquier ser humano amar y conocer a otro, pero no está al alcance de cualquiera considerar la sublimidad divina y ser llevado hasta ella con el debido impulso del amor; sólo pueden hacerlo quienes con la ayuda divina y mucha dedicación y trabajo se elevan de las cosas corporales a las espirituales. Por eso, para que estuviera disponible a todos los hombres un camino más fácil hacia Dios, Dios quiso hacerse hombre, con el fin de que incluso los niños pudieran pensar en él y amarlo como semejante a ellos, y así, partiendo de lo que pueden comprender, poco a poco avanzaran hasta la perfección.

praeditus, non necessitate exterioris virtutis, sed per propriam voluntatem ad statum rectitudinis revocandus fuit; morbo etiam quia, cum morbus in perversitate voluntatis consisteret, oportuit reparationem fieri per hoc quod voluntas ad rectitudinem reduceretur. Voluntatis autem humanae rectitudo consistit in ordinatione amoris qui est principalis affectio; ordinatus autem amor est ut Deum super omnia diligamus quasi summum bonum et ut in ipsum referantur omnia quae amamus sicut in ultimum finem, et ut etiam in ceteris amandis debitus ordo servetur, ut scilicet spiritualia corporalibus praeferamus.

Ad provocandum autem nostrum amorem in Deum nihil magis valere potuit quam quod Verbum Dei, per quod omnia facta fuerant, ad reparationem nostrae naturae ipsam assumeret ut idem esset Deus et homo. Primo quidem quia ex hoc maxime demonstratur quantum Deus diligat hominem quod pro eius salute homo fieri voluit; nec est aliquid quod ad amandum magis provocet quam quod aliquis se cognoscat amari.

Deinde quia homo habens intellectum et affectum ad corporalia depressum, ad ea quae supra se sunt, de facili elevari non poterat. Facile est autem cuilibet homini ut alium hominem diligat et cognoscat, sed considerare divinam altitudinem et in eam ferri per debitum amoris affectum non est quorumlibet hominum, sed eorum qui per Dei auxilium cum magno studio et labore a corporalibus ad spiritualia sublevantur. Ut igitur omnibus hominibus facilis pateret via ad Deum voluit Deus homo fieri, ut etiam parvuli Deum cogitare et amare possent quasi similem sibi, et sic per id quod capere possunt paulatim proficerent ad perfectum.

También, porque Dios se hizo hombre, se proporciona a los hombres la esperanza de que también ellos pueden llegar a participar de la bienaventuranza perfecta, que únicamente tiene Dios por naturaleza. Si se prometiera al hombre, conocedor de su debilidad, que podría llegar a una bienaventuranza que casi supera la capacidad de los ángeles, una bienaventuranza que consiste en la visión y la fruición de Dios, difícilmente lo podría esperar, si además no se le mostrara la dignidad de la criatura humana, a la que en tanto aprecia Dios que quiso hacerse hombre por salvarla. Y así, por haberse hecho hombre, nos dio Dios a los hombres la esperanza de que también nosotros podremos llegar a unirnos a él con bienaventurada fruición.

Al asumir Dios la naturaleza humana, reforzó en el hombre el conocimiento de su dignidad hasta conseguir que su afecto no esté sometido a ninguna criatura, y que no dé culto a los demonios ni a ninguna otra criatura, ni se someta a las criaturas corporales con afecto desordenado. Es indigno del hombre someterse desordenadamente a las cosas inferiores, cuando es tanta su dignidad según la estimación divina y es tan próximo a Dios, que Dios mismo quiso hacerse hombre.

Capítulo 6

Cómo se debe entender que Dios se hizo hombre [19]

Cuando decimos que Dios se hizo hombre, que nadie piense que ha de entenderse como que Dios se ha convertido en hombre. La naturaleza de Dios es inmutable. Son los cuerpos los que se transforman unos en otros. La naturaleza espiritual no se convierte en naturaleza

Per hoc etiam quod Deus homo factus est, spes datur homini ut et homo pervenire possit ad perfectae beatitudinis participationem quam solus Deus naturaliter habet. Homo enim suam infirmitatem cognoscens, si ei promitteretur quod ad beatitudinem perveniret cuius vix angeli capaces sunt, quae scilicet in visione et fruitione Dei consistit, vix hoc sperare posset nisi ex alia parte sibi dignitas humanae naturae ostenderetur, quam tanti aestimat Deus ut pro eius salute homo fieri voluit; et sic per hoc quod Deus factus est homo, spem nobis dedit ut homo etiam posset pervenire ad hoc quod uniretur Deo per beatam fruitionem.

Valet etiam homini cognitio suae dignitatis ex hoc quod Deus humanam naturam assumpsit, ad hoc quod affectum suum nulli creaturae subiiceret, neque daemones aut quascumque creaturas colendo per idolatriam, neque corporalibus creaturis se subdendo per inordinatum affectum; indignum enim est ut, cum homo tantae sit dignitatis secundum aestimationem divinam et ita Deo propinquus ut Deus homo fieri voluerit, quod homo rebus inferioribus Deo inordinate se subdat.

Capitulum sextum

Qualiter intelligi debeat hoc quod dicitur Deus factus est homo

Cum autem dicimus Deum hominem fieri, nemo existimet hoc sic accipiendum esse ut Deus convertatur in hominem, sicut aer fit ignis cum in ignem convertitur; immutabilis est enim Dei natura, corpora autem sunt quae invicem convertuntur. Spiritualis autem natura in naturam corpoream non convertitur, sed ei potest aliqualiter uniri per

[19] Cf. *Cont. Gent.* 4 c.39 y 41; *Compend. Theol.* c.211.

corpórea, si bien puede unirse de algún modo a ella por la eficacia de su poder, como se une el alma al cuerpo. Aunque la naturaleza humana consta de alma y cuerpo, el alma es de naturaleza espiritual y no corpórea. Las criaturas espirituales carecen todas de la simplicidad divina mucho más que las criaturas corpóreas carecen de la simplicidad de la naturaleza espiritual. Por tanto, igual que una naturaleza espiritual se puede unir a una naturaleza corporal por la eficacia de su poder, también Dios puede unirse tanto a una naturaleza espiritual como a una corporal. Decimos que Dios se ha unido a la naturaleza humana de este modo.

Hay que advertir que cada cosa da la impresión de que es, sobre todo, aquello en lo que la vemos sobresalir. Parece que todas las cosas se adhieren a lo que les es superior, y son asumidas de algún modo por ello, por cuanto lo que es superior dispone de las inferiores según su criterio. Esto ciertamente es claro en las asociaciones civiles, en las que los príncipes de la ciudad parecen ser la ciudad entera [20], y disponen de los demás según su criterio como si fuesen miembros adheridos a ellos. También es claro en las asociaciones naturales. Aunque el hombre consta por naturaleza de alma y cuerpo, parece que el hombre es más principalmente el alma a la que se adhiere el cuerpo, y el alma dispone de él para las operaciones convenientes. Así pues, también en la unión de Dios con la criatura, la divinidad no se convierte en naturaleza humana, sino que la naturaleza humana es asumida por Dios, hablando con más propiedad. No para convertirse en Dios, sino para adherirse a él, y que el alma y el cuerpo asumidos sean de algún modo alma y cuerpo de Dios mismo, igual que las partes del cuerpo asumidas por el alma son de algún modo miembros del alma.

Pero debemos advertir en esto una diferencia. Aunque el alma es más perfecta que el cuerpo, no tiene en sí toda la perfección de la naturaleza

efficaciam suae virtutis, sicut anima corpori. Et quamvis humana natura ex anima constet et corpore, anima autem non corporeae sed spiritualis naturae sit, omnis tamen creatura spiritualis deficit a simplicitate divina multo amplius quam corporea creatura a simplicitate spiritualis naturae; sicut igitur spiritualis natura unitur corporali per efficaciam suae virtutis, ita et Deus uniri potest tam spirituali quam corporali: et secundum hunc modum Deum dicimus humanae naturae unitum fuisse.

Est autem attendendum quod unumquodque maxime videtur esse illud quod in eo invenitur esse praecipuum; omnia autem alia videntur ei quod est praecipuum adhaerere et ab eo quodammodo assumi, inquantum id quod est praecipuum aliis utitur secundum suam dispositionem. Quod quidem manifestum est non solum in adunatione civili, in qua principes civitatis quasi tota civitas esse videntur et aliis utuntur secundum suam dispositionem tamquam sibi adhaerentibus membris, sed etiam in adunatione naturali: quamvis enim homo naturaliter constet ex anima et corpore, tamen principalius videtur homo anima esse cui corpus adhaeret, et anima eo utitur ad operationes convenientes. Sic igitur et in unione Dei ad creaturam non trahitur divinitas ad humanam naturam, sed potius humana natura a Deo assumitur; non quidem ut convertatur in Deum sed ut Deo adhaereat, et sint quodam modo anima et corpus sic assumpta ipsius Dei corpus et anima, sicut partes corporis assumptae ab anima sunt quodam modo ipsius animae membra.

Est tamen in hoc aliqua differentia attendenda. Nam anima quamvis sit perfectior corpore, non tamen totam perfectionem in se possidet humanae naturae; unde corpus

[20] Cf. *In Ethic.* 9,9 (Bk 1168b31).

humana, por lo que se le añade el cuerpo para que de la unión del cuerpo y del alma surja una sola naturaleza humana, de la cual unas partes son alma y otras cuerpo. Dios, en cambio, es tan perfecto en su propia naturaleza que no puede añadirse nada a la plenitud de ella, por lo que la naturaleza divina no puede unirse a otra cosa para que se constituya de la unión de ambas una sola naturaleza común. Así la naturaleza divina sería una parte de la naturaleza común, y esto repugna totalmente con la perfección de la naturaleza divina, pues toda parte conlleva imperfección. Por tanto, Dios, la Palabra de Dios, asumió la naturaleza humana, que consta de alma y cuerpo, de modo que ni una naturaleza pasó a la otra ni de las dos se constituyó una nueva, sino que después de la unión permanecen las dos naturalezas distintas con las propiedades de cada una de ellas.

Hay que considerar también que, cuando una naturaleza espiritual se une a una naturaleza corpórea por virtud espiritual, cuanto mayor es la virtud de la naturaleza espiritual tanto más perfecta y más firmemente asume en sí a la naturaleza inferior. La virtud de Dios es infinita, y a ella están subordinadas todas las criaturas, y cada una de ellas se une según su voluntad, pero no usará de ellas si no está unido a ellas de algún modo por la eficacia de su virtud. Se une tanto más perfectamente a una naturaleza creada cuanto más virtud ejerce en ella. En todas las criaturas, ciertamente, ejerce su virtud en cuanto que a todas les da el ser y las mueve a sus operaciones propias, y según esto decimos que está en todas las cosas de un modo general. Ejerce su virtud de un modo más especial [21] en las almas santas, a las que no sólo conserva en el ser y las mueve a obrar, como a las demás criaturas, sino que las lleva a conocerle y amarle. Por eso también decimos que habita especialmente en las almas santas, y que las almas santas están llenas de Dios.

sic ei advenit ut ex anima et corpore compleatur una humana natura cuius quaedam partes sunt anima et corpus. Sed Deus ita est in sua natura perfectus ut plenitudini naturae ipsius nihil adiici possit; unde natura divina non potest sic uniri alteri ut ex utraque una constituatur natura communis, sic enim divina natura pars esset illius naturae communis: quod repugnat perfectioni divinae naturae, nam omnis pars imperfecta est. Deus igitur Dei Verbum sic humanam naturam assumpsit quae ex anima constat et corpore, ut tamen nec altera natura transiret in alteram nec ex duabus conflaretur una natura, sed post unionem duae naturae distinctae remaneant quantum ad proprietates naturarum.

Est autem rursus considerandum quod, cum spiritualis natura naturae corporeae uniatur per spiritualem virtutem, quanto maior fuerit virtus spiritualis naturae tanto perfectius et firmius sibi naturam inferiorem assumit. Est autem virtus Dei infinita, cui omnis creatura subiicitur, et unaquaque utitur pro suo arbitrio; non autem eis uteretur nisi aliquo modo per efficaciam suae virtutis uniretur eis. Tanto autem alicui naturae creatae perfectius unitur quanto in eam magis suam virtutem exercet. In omnes siquidem creaturas virtutem suam exercet quantum ad hoc quod omnibus esse largitur et ad proprias operationes movet, et secundum hoc quodam communi modo in omnibus rebus dicitur esse; sed specialiori quodam modo virtutem suam exercet in mentibus sanctis, quas non solum in esse conservat et ad operandum movet sicut ceteras creaturas, sed eas convertit ad se cognoscendum et amandum: unde et in sanctis mentibus specialiter dicitur habitare et sanctae mentes Deo plenae esse dicuntur.

[21] Cf. Pedro Lombardo, *Sent.* 1 d.37.

Luego, porque según la cantidad de virtud que ejerce Dios en una criatura decimos que se une más o menos a ella, es claro que, como la eficacia de la virtud divina no puede ser comprendida por el entendimiento humano, Dios puede unirse a una criatura de un modo más sublime que el que puede captar el entendimiento. Decimos, por tanto, que de un modo incomprensible e inefable Dios se ha unido a la naturaleza humana en Cristo, no sólo por inhabitación como en los demás santos, sino de un modo singular, según el cual la naturaleza humana es una naturaleza del Hijo de Dios. Como el Hijo de Dios tiene desde la eternidad la naturaleza divina recibida del Padre, mediante una asunción admirable tiene, en el tiempo, la naturaleza humana tomada de nuestro género; y así puede decirse que cada una de las partes de la naturaleza humana es del Hijo de Dios, y que cuanto hace o padece cualquiera de las partes de la naturaleza humana puede atribuirse al Hijo de Dios unigénito, a la Palabra de Dios. Por eso no decimos desatinadamente que tanto el alma como el cuerpo son del Hijo de Dios, incluso los ojos y las manos; y que el Hijo de Dios vio con los ojos, y oyó con los oídos; y podemos decir lo mismo de lo demás que corresponde a las partes del alma o del cuerpo.

No podemos encontrar un ejemplo más conveniente de esta admirable unión que el que vemos en la unión del cuerpo y el alma racional. Es también un ejemplo adecuado cómo la palabra que permanece escondida en el corazón se hace sensible al asumir voz y escritura. Pero ambos ejemplos están muy lejos de representar aquella unión, como también distan mucho los otros ejemplos humanos de representar las cosas divinas. Porque la divinidad no se une como parte de una naturaleza compuesta, igual que el alma es parte de la naturaleza humana, ni tampoco se une a la naturaleza humana para simplemente ser expresada por ésta, como la palabra del corazón es expresada con la voz o la escritura, sino que se une de modo que el Hijo de Dios verdaderamente tenga naturaleza humana y sea llamado hombre. Por eso es claro que no decimos que

Quia ergo secundum quantitatem virtutis quam Deus exercet in creaturam magis et minus dicitur creaturae uniri, manifestum est quod, cum efficacia divinae virtutis humano intellectu comprehendi non possit, sublimiori modo potest Deus creaturae uniri quam intellectus humanus capere possit. Quodam ergo incomprehensibili et ineffabili modo dicimus Deum fuisse unitum humanae naturae in Christo non solum per inhabitationem sicut ceteris sanctis, sed quodam singulari modo, ita quod humana natura esset quaedam Filii Dei natura: ut Filius Dei qui ab aeterno habet divinam naturam a Patre, ex tempore per assumptionem mirabilem habeat humanam naturam ex genere nostro; et sic quaelibet partes humanae naturae ipsius Filii Dei dici possint, et quidquid agit vel patitur quaelibet pars humanae naturae Filio Dei possit attribui unigenito Dei Verbo. Unde non inconvenienter dicimus et animam et corpus esse Filii Dei, sed et oculos et manus; et quod Filius Dei corporaliter vidit per oculi visionem, et audivit propter auris auditum: et sic de aliis quae vel partibus animae vel corporis convenire possunt.

Huius autem admirabilis unionis nullum convenientius exemplum inveniri potest quam ex unione corporis et animae rationalis; est etiam et conveniens exemplum de hoc quod verbum quod in corde manet absconditum sensibile fit per assumptionem vocis et scripturae. Sed tamen haec exempla multum a praedictae unionis repraesentatione deficiunt, sicut et cetera exempla humana a rebus divinis; nam neque divinitas sic unitur ut sit pars alicuius naturae compositae, sicut anima est pars humanae naturae; neque sic unitur humanae naturae ut solum significetur per eam, sicut verbum cordis significatur per vocem aut scripturam, sed sic ut veraciter Filius Dei habeat humanam naturam et homo dicatur. Unde patet quod non dicimus sic Deum esse unitum naturae corporeae

Dios esté unido a la naturaleza corpórea siendo virtud en el cuerpo al modo de las virtudes materiales y corporales, porque ni siquiera el entendimiento del alma unida al cuerpo es así una virtud en el cuerpo. Mucho menos, por tanto, lo es la Palabra de Dios, que asumió en sí misma la naturaleza humana de un modo inefable y más sublime.

Según lo dicho, es claro que el Hijo de Dios tiene no sólo naturaleza divina, sino también humana; una desde toda la eternidad y la otra por haberla asumido en el tiempo. Sucede que de una misma cosa pueden tenerse muchas otras según modos diversos, en todos los cuales a lo que es más importante lo llamamos *lo que tiene*, y lo menos importante lo consideramos *lo que es tenido*. Un todo tiene muchas partes, por ejemplo un hombre tiene manos y pies; pero no decimos a la inversa que las manos o los pies tengan un hombre. Una única sustancia tiene también muchos accidentes, por ejemplo una manzana tiene color y olor, pero no a la inversa (que el color o el olor tengan una manzana). También el hombre tiene cosas exteriores, como las posesiones o el vestido, pero no a la inversa.

Únicamente en las cosas que son partes de una unidad decimos que algo tiene y también es tenido; por ejemplo, el alma tiene al cuerpo y el cuerpo tiene al alma. Y cuando un varón y su esposa se unen en un matrimonio, decimos que el varón tiene a la esposa y la esposa tiene al varón. Lo mismo ocurre con las cosas que se unen por relación, así decimos que el padre tiene al hijo y que el hijo tiene al padre. Por tanto, si se uniera Dios con la naturaleza humana como el alma con el cuerpo, de modo que de esta unión surgiera una naturaleza común, podría decirse que Dios tenía naturaleza humana y la naturaleza humana a Dios, igual que el alma tiene al cuerpo y a la inversa. Pero como de la naturaleza divina y de la humana no se puede constituir una única naturaleza por la perfección de la divina, como hemos dicho en este capítulo y, además, en esta unión lo más importante procede de Dios, se sigue con claridad que lo procedente de Dios es lo que tiene a la naturaleza humana.

ut sit virtus in corpore ad modum materialium et corporalium virtutum, quia nec intellectus animae corpori unitae sic est virtus in corpore; multo minus igitur Dei Verbum, quod ineffabili et sublimiori modo sibi naturam assumpsit humanam.

Patet igitur secundum praemissa quod Filius Dei et divinam naturam habet et humanam, unam ex aeterno, aliam ex tempore per assumptionem. Contingit autem ab eodem plura haberi secundum diversos modos, in quibus tamen omnibus semper quod est principalius habere dicitur: quod autem minus principale haberi: habet enim totum multas partes, ut homo manus et pedes; non autem dicimus e converso quod manus vel pedes habeant hominem. Habet etiam unum subiectum multa accidentia, sicut pomum colorem et odorem, et non e converso; habet etiam homo aliqua exteriora sicut possessiones vel vestimenta, et non e converso.

In solis autem illis quae sunt partes alicuius unius aliquid dicitur habere et haberi: sicut anima habet corpus et corpus animam; et inquantum vir et uxor in unum matrimonium coniunguntur, dicitur vir habere uxorem et uxor habere virum; et similiter in aliis quae per relationem uniuntur, sicut dicimus quod pater habet filium et filius patrem. Si igitur sic uniretur Deus humanae naturae sicut anima corpori, ut exinde constitueretur una natura communis, posset dici quod Deus habet humanam naturam et humana natura habet Deum, sicut anima habet corpus et e converso; sed quia ex divina natura et humana non potest constitui una natura propter perfectionem divinae naturae, ut iam dictum est, et tamen in unione praedicta principalius est quod est ex parte Dei, manifeste consequitur quod ex parte Dei accipi oportet id quod habet humanam naturam.

A lo que tiene una naturaleza lo llamamos supuesto [22] o hipóstasis de esa naturaleza, como a lo que tiene la naturaleza de caballo lo llamamos hipóstasis o supuesto de caballo. Si lo que se tiene es una naturaleza racional, a esa hipóstasis la llamamos persona, por ejemplo decimos que Pedro es una persona porque tiene naturaleza humana, que es naturaleza inteligente. En consecuencia, como el Hijo de Dios, Palabra unigénita de Dios, tiene una naturaleza humana, como ya dijimos, se sigue que es el supuesto, la hipóstasis o la persona de la naturaleza humana. Y por tener desde la eternidad la naturaleza divina, no por modo de composición sino de identidad simple, decimos que es hipóstasis o persona de naturaleza divina, en la medida que podemos expresar con palabras humanas lo divino. Por tanto, la Palabra unigénita de Dios es una hipóstasis o persona de dos naturalezas, la divina y la humana, que subsiste en las dos naturalezas.

Si alguno objetara que como la naturaleza humana en Cristo no es un accidente sino una sustancia —no universal sino particular, que se denomina hipóstasis— parece seguirse que la naturaleza humana en Cristo es una hipóstasis aparte de la hipóstasis de la Palabra de Dios, y así en Cristo habría dos hipóstasis. Debe considerar quien esto objete que no llamamos hipóstasis a toda sustancia particular, sino únicamente a la que no procede de algo más importante. La mano del hombre es una sustancia particular, pero no podemos llamarla hipóstasis ni persona, porque la tenemos de algo más importante que es el hombre; de lo contrario en cada hombre habría tantas hipóstasis o personas como miembros o partes. La naturaleza humana, pues, en Cristo no es accidente sino sustancia —no universal sino particular— y tampoco podemos llamarla hipóstasis porque es asumida por alguien más importante, la Palabra de Dios.

Id autem quod habet aliquam naturam dicitur esse suppositum vel hypostasis illius naturae, sicut quod habet naturam equi dicitur esse hypostasis vel suppositum; et si sit intellectualis natura quae habetur, talis hypostasis dicetur esse persona: sicut dicimus Petrum esse personam quia naturam humanam habet, quae est intellectualis natura. Cum igitur Filius Dei, unigenitum scilicet Dei Verbum, per assumptionem habeat humanam naturam ut iam dictum est, sequitur quod sit suppositum, hypostasis vel persona humanae naturae; et cum habeat ab aeterno divinam naturam, non per modum compositionis sed simplicis identitatis, dicitur etiam hypostasis vel persona divinae naturae, secundum tamen quod divina humanis verbis exprimi possunt. Ipsum igitur unigenitum Dei Verbum est hypostasis vel persona duarum naturarum, divinae scilicet et humanae, in duabus naturis subsistens.

Si quis autem obiiciat quod, cum humana natura in Christo non sit accidens sed substantia quaedam —non autem universalis sed particularis quae hypostasis nominatur—, videtur consequi quod ipsa humana natura in Christo quaedam hypostasis sit praeter hypostasim Dei Verbi, et sic in Christo sint duae hypostases: considerare debet qui hoc obiicit, quod non omnis substantia particularis hypostasis nominatur, sed illa solum quae ab aliquo principaliori non habetur. Manus enim hominis substantia quaedam particularis est, non tamen hypostasis dici potest nec persona, quia habetur a principaliori quod est homo; alioquin in quovis homine essent tot hypostases vel personae quot sunt membra vel partes. Humana igitur natura in Christo non est accidens sed substantia —non universalis sed particularis—; nec tamen hypostasis dici potest, quia assumitur a principaliori, scilicet a Verbo Dei.

[22] Cf. *Summa* 1 q.29 a.2.

En consecuencia, si Cristo es uno por la unidad de la persona o de hipóstasis, no puede decirse en sentido propio que Cristo sea dos, sino que tiene dos naturalezas. Y aunque se predique la naturaleza divina de la hipóstasis de Cristo, que es la hipóstasis de la Palabra de Dios porque es su esencia, no podemos predicar de él la naturaleza humana en abstracto, como de nadie que tenga naturaleza humana. Igual que no podemos decir que Pedro sea la naturaleza humana, sino que es hombre porque tiene naturaleza humana, no podemos decir que la Palabra de Dios sea la naturaleza humana, sino que tiene asumida la naturaleza humana y por eso es hombre.

Ambas naturalezas se predican de la Palabra de Dios, pero la humana sólo en concreto, como cuando decimos *el Hijo de Dios es hombre*, la divina tanto en abstracto como en concreto. Podemos decir que la Palabra de Dios es la esencia o naturaleza de Dios, y que es Dios. Dado que Dios es quien tiene naturaleza divina, y hombre quien tiene naturaleza humana, con estos dos nombres designamos las dos naturalezas poseídas, pero que sólo uno tiene ambas. Y como quien tiene la naturaleza es la hipóstasis, igual que con el nombre *Dios* entendemos la hipóstasis de la Palabra de Dios, con el nombre *hombre* entendemos la hipóstasis de la Palabra de Dios que se atribuye a Cristo. Así se ve claramente que cuando llamamos a Cristo Dios y hombre, no afirmamos que sean dos hipóstasis, sino una sola en dos naturalezas.

Porque lo que conviene a una naturaleza puede atribuirse a la hipóstasis de esa naturaleza, y la hipóstasis de la naturaleza humana y la de la divina están incluidas tanto en el nombre que significa la naturaleza divina como en el que significa la humana, puesto que es la misma hipóstasis la que tiene las dos; es lógico que se prediquen de esa hipóstasis la naturaleza divina y la humana. Y tanto porque está incluida en el nombre que significa la naturaleza divina como porque está incluida

Sic ergo Christus unus est propter personae vel hypostasis unitatem; nec proprie dici potest Christum esse duo, sed proprie dicitur quod Christus habeat duas naturas. Et licet divina natura praedicetur de hypostasi Christi, quae est hypostasis Verbi Dei quod est sua essentia, tamen humana natura de eo praedicari non potest in abstracto, sicut nec de aliquo habente humanam naturam; sicut enim non possumus dicere quod Petrus sit humana natura, sed quod sit homo inquantum habet humanam naturam, ita non possumus dicere quod Dei Verbum sit humana natura, sed quod habet humanam naturam assumptam et ex hoc dicitur homo.

Utraque ergo natura praedicatur de Verbo Dei, sed una in concreto tantum, scilicet humana, ut cum dicimus 'Filius Dei est homo', divina vero natura in abstracto et in concreto; dici enim potest quod Verbum Dei est divina essentia vel natura, et quod est Deus. Cum autem Deus sit habens divinam naturam et homo sit habens humanam naturam, per haec duo nomina significantur duae naturae habitae, sed unus habens utramque; et cum habens naturam sit hypostasis, sicut in nomine Dei intelligitur hypostasis Verbi Dei, ita in nomine hominis intelligitur hypostasis Verbi Dei secundum quod attribuitur Christo. Et sic patet quod per hoc quod dicimus Christum Deum et hominem, non dicimus eum esse duo sed unum, in duabus tamen naturis.

Quia vero ea quae conveniunt naturae attribui possunt hypostasi illius naturae, hypostasis autem tam humanae naturae quam divinae includitur tam in nomine significante divinam naturam quam in nomine significante humanam, eo quod est eadem hypostasis habens utramque naturam; consequens est ut tam divina quam humana praedicentur de illa hypostasi, sive secundum quod includitur in nomine significante divinam naturam, sive secundum quod includitur in nomine significante naturam hu-

en el nombre que significa la naturaleza humana. Podemos, pues, decir que Dios, la Palabra de Dios, ha sido concebido y ha nacido de la Virgen, ha padecido, ha muerto y ha sido sepultado, atribuyendo a la hipóstasis de la Palabra de Dios cosas humanas por su naturaleza humana. Y al revés, podemos decir que ese hombre es uno con el Padre, que existe desde la eternidad y que creó el mundo, por su naturaleza divina.

Por tanto, en estas cosas tan diversas que se pueden predicar de Cristo hay una diferencia. Si se considera según qué se dicen de Cristo, unas lo son según la naturaleza divina y otras según la humana; pero, si consideramos de quién se dicen, se dicen indistintamente, pues es la misma la hipóstasis de quien se dicen las cosas divinas y las humanas. Por ejemplo, si digo que es el mismo el hombre que ve y que oye, pero no según lo mismo, pues ve mediante los ojos y oye mediante los oídos, o que es la misma la manzana que vemos y olemos, pero una cosa por el color y la otra por el olor. En razón de esto podemos decir que el que ve, oye, y quien oye, ve; y que lo que es visto es olido, y que lo olido es visto. Del mismo modo podemos decir que Dios nace de la Virgen por la naturaleza humana y que es eterno por la naturaleza divina.

Capítulo 7

Cómo hay que entender que la Palabra de Dios ha padecido y muerto. Y que de esto no se sigue ningún inconveniente [23]

Con la consideración de lo que llevamos dicho puede ya verse que no se sigue ningún inconveniente de que confesemos que Dios unigénito, la Palabra de Dios, ha padecido y muerto. No le atribuimos estas

manam. Possumus enim dicere, quod Deus Dei Verbum est conceptus et natus de Virgine, passus, mortuus et sepultus, attribuentes hypostasi Verbi Dei humana propter humanam naturam; et e converso possumus dicere quod homo ille est unum cum Patre, et quod est ab aeterno et quod creavit mundum, propter divinam naturam.

In his ergo tam diversis de Christo praedicandis distinctio invenitur si consideretur secundum quid de Christo ista dicuntur, quaedam enim dicuntur secundum humanam naturam, quaedam secundum divinam; si autem consideretur de quo dicuntur, indistincte proferuntur, quia eadem est hypostasis de qua et divina et humana dicuntur. Ut si dicam quod idem est homo qui videt et qui audit sed non secundum idem, videt enim secundum oculos sed audit secundum aures; idem etiam est pomum quod videtur et odoratur, sed hoc quidem colore illud autem odore: ratione cuius dicere possumus quod videns audit et audiens videt, et visum odoratur et odoratum videtur. Et similiter dicere possumus quod Deus nascitur ex Virgine propter humanam naturam, et homo ille est aeternus propter divinam naturam.

Capitulum septimum

Qualiter sit accipiendum quod dicitur Verbum Dei esse passum et mortuum et quod ex hoc nullum inconveniens sequitur

Ex consideratione igitur praemissorum satis apparere iam potest nihil inconveniens sequi ex hoc quod Deum unigenitum Dei Verbum passum et mortuum confitemur; non

[23] Cf. *In Sent.* 3 d.20 a.1 qa.3 y a.4 qa.2; *Cont. Gent.* 4 c.55; *Quodl.* 2 a.2; *Summa* 3 q.40 a.3; q.46 a.1-4; q.50 a.1; *Compend. Theol.* c.227.

cosas según la naturaleza divina, sino según la humana, que asumió por nuestra salvación en unidad de persona.

Si alguien objetara que Dios, que es omnipotente, había podido salvar al género humano de un modo distinto de la muerte de su Hijo unigénito, el objetor debe considerar que en las acciones de Dios hay que considerar qué fue conveniente hacer, incluso si Dios hubiera podido hacerlo de otro modo. De lo contrario, un argumento semejante descalificaría todas sus obras. Si consideramos por qué creó Dios el cielo con esas dimensiones o por qué creó ese número de estrellas, lo sensato es pensar que lo hizo así porque era conveniente, aunque habría podido haberlo hecho de otro modo. Digo esto porque creemos que toda la disposición de la naturaleza —incluidos los actos humanos— está sometida a la providencia divina. Si rechazamos esta creencia, desaparece todo culto a la divinidad. Hemos emprendido esta disputa para quienes se declaran adoradores de Dios, sean cristianos, sarracenos o judíos. Para quienes sostienen que todas las cosas proceden de Dios con necesidad, ya hemos disputado más ampliamente en otro sitio [24].

Si alguno, por tanto, considera con intención piadosa la conveniencia de la pasión y muerte de Cristo, encontrará una sabiduría tan profunda [25], que siempre se le ocurrirán muchas cosas y mayores, hasta incluso comprobar que es verdad lo que dice el Apóstol (1 Cor 1,23-24): *Predicamos a Cristo crucificado, escándalo para los judíos, necedad para los gentiles; pero para nosotros Cristo es poder y sabiduría de Dios.* Y añade: *Lo insensato de Dios es más sabio que los hombres.*

La primera consideración es que, por haber asumido Cristo la naturaleza humana para reparar la caída del hombre, como ya dijimos (c.5), fue necesario que Cristo padeciera y se comportara según la naturaleza huma-

enim haec ei attribuimus secundum divinam naturam, sed secundum humanam quam pro nostra salute in unitatem personae assumpsit.

Si quis autem obiiciat quod Deus, cum sit omnipotens, alio modo poterat humanum genus salvare quam per unigeniti Filii sui mortem; considerare debet qui hoc obiicit, quod in factis Dei considerandum est quid convenienter fieri potuit, etiam si alio modo id Deus facere potuisset: alioquin omnia eius opera similis ratio irritabit. Si enim consideretur quare Deus fecerit caelum tantae quantitatis et quare condiderit in tali numero stellas, sapienter cogitanti occurret quod sic convenienter fieri potuit, licet Deus aliter facere potuisset. Dico autem hoc secundum quod credimus totam naturae dispositionem —et humanos actus— divinae providentiae esse subiectam; hac enim credulitate sublata, omnis divinitatis cultus excluditur. Suscepimus autem praesentem disputationem ad eos qui se Dei cultores dicunt, sive sint christiani, sive saraceni sive iudaei; ad eos autem qui omnia ex necessitate provenisse dicunt a Deo operosius a nobis alibi disputatum est.

Si quis ergo convenientiam passionis et mortis Christi pia intentione consideret, tantam sapientiae profunditatem inveniet ut semper aliqua cogitanti plura et maiora occurrant, ita quod experiri possit verum esse quod Apostolus dicit «Nos praedicamus Christum crucifixum, iudaeis quidem scandalum, gentibus autem stultitiam; nobis autem Christum Dei virtutem et Dei sapientiam». Et iterum «Quod stultum est Dei sapientius est hominibus».

Primo igitur considerandum occurrit quod, cum Christus humanam naturam assumpserit ad lapsum hominis reparandum, ut supra iam diximus, ea oportuit Christum

[24] Cf. *Cont. Gent.* 3 c.64, 72-73.
[25] *Cont. Gent.* 4 c.54.

na, para con esto proporcionar el remedio contra la caída del pecado. El pecado del hombre consiste principalmente en que, por haberse adherido a los bienes corporales, despreció los bienes espirituales. Por eso fue conveniente que el Hijo de Dios, en la naturaleza asumida, enseñara a los hombres, con lo que hizo y padeció, a considerar sin valor los bienes y males temporales, para que no se entregaran menos a las cosas espirituales porque el afecto desordenado de los corporales se lo impidiera.

Por eso Cristo eligió unos padres pobres, si bien perfectos en virtud, para que nadie se gloríe únicamente por la nobleza de la carne o por las riquezas de sus padres. Llevó vida pobre, para enseñar a despreciar las riquezas. Vivió sin dignidades, para apartar a los hombres del apetito desordenado de honores. Soportó trabajos, hambre, sed y azotes en el cuerpo, para que los hombres no se retraigan del bien de la virtud por los rigores de la vida presente y por vivir entregados a los placeres y comodidades. Finalmente soportó la muerte, para que nadie se aparte de la verdad por temor a la muerte. Y para que nadie tuviera temor a una muerte vituperable por defender la verdad, eligió el género de muerte más despreciable [26], la muerte de cruz. Así, por tanto, fue conveniente que el Hijo de Dios hecho hombre padeciera la muerte, para provocar a los hombres a la virtud con su ejemplo, y confirmar lo que dice Pedro (1 Pe 2,21): *Cristo padeció por vosotros, dejándoos ejemplo para que sigáis sus pasos.*

Porque los hombres necesitan para la salvación no sólo un comportamiento recto con el que evitar los pecados, sino también el conocimiento de la verdad con el que evitar los errores, para la redención del género humano fue necesario que la Palabra unigénita de Dios, asumiendo la naturaleza humana, afirmara a los hombres en el conocimiento cierto de la verdad. No se presta adhesión del todo firme a la verdad que enseña

pati et agere secundum humanam naturam, per quae remedium adhiberi posset contra lapsum peccati; peccatum autem hominis consistit praecipue in hoc quod bonis corporalibus inhaerendo spiritualia bona praetermittit: hoc igitur decuit Filium Dei in natura assumpta hominibus ostendere per ea quae fecit et passus est, ut homines temporalia bona vel mala pro nihilo ducerent, ne ab eorum inordinato affectu impediti spiritualibus minus dediti essent.

Unde Christus pauperes parentes elegit et tamen virtute perfectos, ne quis de sola carnis nobilitate et parentum divitiis glorietur; pauperem vitam gessit, ut divitias doceret contemnere; privatus absque dignitate vixit, ut homines ab inordinato appetitu honorum revocaret; laborem, famem, sitim et corporis flagella sustinuit, ne homines voluptatibus et deliciis intenti propter asperitates huius vitae retraherentur a bono virtutis. Ad extremum sustinuit mortem, ne propter mortis timorem aliquis veritatem desereret; et ne aliquis pro veritate vituperabilem mortem formidaret, exprobratissimum genus mortis elegit, scilicet mortis crucis. Sic ergo conveniens fuit Filium Dei hominem factum mortem pati, ut sui exemplo homines provocaret ad virtutem, ut sic verum sit quod Petrus dicit «Christus passus est pro vobis, vobis relinquens exemplum ut sequamini vestigia eius».

Deinde quia hominibus ad salutem necessaria est non solum conversatio recta per quam vitantur peccata, sed etiam cognitio veritatis per quam vitantur errores, ad reparationem humani generis necessarium fuit ut unigenitum Dei Verbum naturam humanam assumens homines in certa veritatis cognitione firmaret. Veritati autem quae docetur per hominem non omnino firma credulitas adhibetur, quia homo et decipi et

[26] Cf. *Summa* 3 q.50 a.1.

un hombre, porque éste puede engañar y engañarse. Únicamente Dios puede confirmar el conocimiento de la verdad sin dar lugar a dudas. Así, pues, fue necesario que el Hijo de Dios, hecho hombre, propusiera la doctrina de la verdad divina a los hombres, para mostrar que ésta procede de Dios y no de los hombres. Esto también lo demostró con una multitud de milagros, pues había que creer a quien realizaba cosas que sólo Dios puede hacer, como resucitar muertos, dar la vista a los ciegos y cosas semejantes, cuando hablaba de Dios. Era lógico que quien obraba en nombre de Dios, hablara también en nombre de Dios.

Pero sus milagros los pudieron ver únicamente los seguidores que estaban presentes. Los posteriores podrían creer que habían sido fingidos. La sabiduría divina puso el remedio contra esto con la debilidad de Cristo. Si hubiera vivido en este mundo rico, poderoso y constituido en una gran dignidad, podría creerse que su doctrina y sus milagros habían sido aceptados por el favor de los hombres y el poder humano. Por eso, para que fuera patente la obra del poder de Dios, eligió todo lo abyecto y débil del mundo: una madre pobre, una vida indigente, discípulos y representantes indoctos, ser rechazado y condenado incluso hasta la muerte por los grandes del mundo, para que claramente apareciera que la aceptación de sus milagros y de su doctrina no se debió a poder humano sino al poder divino.

Por eso en cuanto hizo y padeció estaban unidos juntamente la debilidad humana y el poder divino. Al nacer, envuelto en pañales, es colocado en un pesebre, pero es alabado por los ángeles y adorado por los magos, guiados por la estrella. Es tentado por el diablo, pero le sirven los ángeles. Vive como pobre y mendigo, pero resucita muertos y da la vista a ciegos. Muere clavado a la cruz, contado entre ladrones, pero a su muerte el sol se nubla, la tierra tiembla, se rompen las rocas, se abren los sepulcros y resucitan los cuerpos de los muertos. Quien vea el extraordinario fruto conseguido a partir de estos inicios, la conversión

decipere potest, sed a solo Deo absque omni dubitatione veritatis cognitio confirmatur; sic igitur oportuit Filium Dei hominem factum doctrinam divinae veritatis proponere hominibus ut ostenderet hanc divinitus non humanitus esse. Et hoc quidem ostendit miraculorum multitudine; operanti enim ea quae solus Deus facere potest, puta mortuos suscitando, caecos illuminando et cetera huiusmodi faciendo, credendum erat in his quae de Deo dicebat: qui enim per Deum operabatur, consequens erat ut etiam per Deum loqueretur.

Sed miracula eius, praesentes qui aderant videre potuerunt, a posteris autem potuissent credi conficta; sed contra hoc remedium adhibuit divina sapientia per Christi infirmitatem. Si enim vixisset in mundo dives, potens et in aliqua magna dignitate constitutus, credi potuisset quod eius doctrina et miracula favore hominum et potestate humana fuissent recepta; et ideo ut manifestum fieret opus divinae virtutis, omnia abiecta et infirma in mundo elegit: pauperem matrem, vitam inopem, discipulos et nuntios idiotas, reprobari et condemnari etiam usque ad mortem a magnatibus mundi, ut manifeste appareret quod susceptio miraculorum eius atque doctrinae non fuit humanae potentiae sed divinae.

Unde et in eis quae fecit vel passus est simul coniungebatur et humana infirmitas et divina potestas: in nativitate enim pannis involutus in praesepio ponitur, sed collaudatur ab angelis, et a magis stella praeduce adoratur; tentatur a diabolo, sed ei ministratur ab angelis; vivit inops et mendicus, sed mortuos suscitat, illuminat caecos; moritur affixus patibulo, annumeratur latronibus, sed in eius morte sol obscuratur, terra tremit, franguntur lapides, aperiuntur monumenta et mortuorum corpora suscitantur.

a Cristo de casi todo el mundo, y pida aún más signos para creer, puede ser considerado más duro que una piedra, pues a su muerte hasta las piedras se rompieron [27]. De aquí que diga el Apóstol a los corintios (1 Cor 1,18): *El mensaje de la cruz es necedad para los que se pierden, pero para quienes se salvan, para nosotros, es poder de Dios.*

Acerca de esto hay que considerar también otra cosa: que por la misma razón de la providencia por la que el Hijo de Dios, hecho hombre, quiso padecer en sí mismo debilidades, quiso que fueran arrinconados en el mundo sus discípulos, a quienes hizo portadores de la salvación de los hombres. Por eso no eligió letrados ni nobles, sino ignorantes y plebeyos, es decir, pobres pescadores. Y al enviarlos a procurar la salvación de los hombres, les mandó observar pobreza [28], padecer persecuciones [29] y oprobios, y sufrir incluso la muerte [30] por la verdad, para que su predicación no pareciera elaborada para lograr comodidades terrenas, y para que la salvación de los hombres no fuera considerada sabiduría o poder humanos, sino solamente poder de Dios. Por eso tampoco faltó en ellos el poder de Dios obrando milagros, en quienes parecían despreciables según el mundo.

Para la reparación humana era necesario que los hombres aprendieran a no confiar con soberbia en sí mismos, sino en Dios. Para la perfección de la justificación del hombre se requiere que éste se someta totalmente a Dios, y espere también conseguir de él todos los bienes que ha de recibir, y una vez alcanzados lo reconozca. Para despreciar los bienes presentes de este mundo y tolerar hasta la muerte algunas cosas adversas, no pudieron ser instruidos mejor sus discípulos que con la pasión y la muerte de Cristo. Por eso él mismo decía, en Juan (Jn 15,20): *Si me persiguieron a mí, también a vosotros os perseguirán.*

Si quis ergo ex talibus initiis tantum fructum videat consecutum, scilicet conversionem fere totius mundi ad Christum, et ulterius alia signa quaerat ad credendum, durior lapide censeri potest cum in morte eius etiam petrae sint scissae. Hinc est quod Apostolus ad Corinthios dicit quod «verbum crucis pereuntibus stultitia est, sed his qui salvi fiunt, idest nobis, virtus Dei est».

Est autem circa hoc aliud considerandum quod secundum eandem rationem providentiae qua in seipso Dei Filius homo factus infirma pati voluit, etiam suos discipulos, quos humanae salutis ministros instituit, voluit esse in mundo abiectos; unde non elegit litteratos et nobiles sed illitteratos et ignobiles, pauperes scilicet piscatores. Et eos mittens ad salutem hominum procurandam iussit paupertatem servare, persecutiones et opprobria pati et mortem etiam pro veritate subire, ne eorum praedicatio ad aliquid terrenum commodum composita videretur, et ut salus mundi non adscriberetur humanae sapientiae aut virtuti, sed solum divinae; unde nec in eis defuit virtus divina mirabilia operans, qui tamen secundum mundum videbantur abiecti.

Hoc autem erat necessarium reparationi humanae, ut homines discerent non de seipsis superbe confidere sed de Deo; hoc enim ad perfectionem humanae iustitiae requiritur ut homo totaliter se Deo subiiciat, a quo etiam omnia bona consequi speret adipiscenda et adepta recognoscat. Ad bona igitur praesentia huius mundi contemnenda et adversa quaelibet toleranda usque ad mortem, nullo modo melius eius discipuli potuerunt institui quam per passionem et mortem Christi; unde et ipse eis dicebat in Iohanne «Si me persecuti sunt, et vos persequentur».

---

[27] Cf. Mt 27,52.
[28] Cf. Lc 9,3.
[29] Cf. Mc 10,30; Mt 5,10.
[30] Cf. Mt 24,9.

Finalmente hay que considerar que el orden de la justicia requiere que se imponga una pena por el pecado. Vemos en los juicios humanos que las cosas hechas injustamente se reconducen a la justicia, cuando el juez retira a quien tiene más de lo debido por haberlo adquirido con fraude y se lo da a quien tiene menos. Quien peca es más indulgente con su voluntad de lo que debiera, pues para cumplir su propia voluntad transgrede el orden de la razón y de la ley de Dios. Para ser reconducido al orden de la justicia, es necesario apartar la voluntad de aquello que desea, y esto se hace con el castigo, bien privando de los bienes que desea tener o bien aplicando males que no desea padecer.

Esta reparación de la justicia mediante la pena, unas veces se hace de acuerdo con la voluntad de quien es castigado, cuando él mismo asume la pena para retornar a la justicia. Otras veces se hace contra su voluntad, cuando no quiere ser reconducido a la justicia, sino que se le impone la justicia. Todo el género humano estaba sometido al pecado. Para ser reconducido al estado de justicia, era necesario que interviniera una pena y que el hombre la asumiera para sí mismo a fin de cumplir el orden de la justicia divina.

Ningún hombre podía ser tan puro que pudiera satisfacer suficientemente a Dios asumiendo voluntariamente una pena, ni siquiera por el pecado propio, mucho menos para el de todos. Cuando el hombre peca, transgrede la ley de Dios, y así, por ello mismo, comete una injuria a Dios, que es de majestad infinita. Una injuria es tanto mayor cuanto mayor es aquel al que se le infiere, pues es claro que se considera injuria mayor golpear a un caballero que a un rústico, y mayor incluso si se golpeara a un rey o a un príncipe. Luego el pecado cometido contra la ley de Dios de algún modo puede ser considerado una injuria infinita.

Demum vero considerandum est quod hoc habet ordo iustitiae ut pro peccato poena infligatur. Apparet enim in humanis iudiciis quod ea quae iniuste sunt facta ad iustitiam reducuntur, dum iudex ab eo qui aliena accipiens plus habet quam debeat subtrahit quod plus habet et dat ei qui minus habebat. Quicumque autem peccat plus suae voluntati indulget quam debeat; ut enim suam voluntatem impleat, transgreditur ordinem rationis et legis divinae. Ad hoc igitur quod ad iustitiae ordinem reducatur, oportet quod voluntati subtrahatur de eo quod vult; quod fit dum punitur vel per subtractionem bonorum quae vellet habere vel per illationem malorum quae pati recusat.

Haec igitur reintegratio iustitiae per poenam quandoque fit per voluntatem eius qui punitur, dum ipsemet sibi poenam assumit ut ad iustitiam redeat; quandoque fit eo invito, et tunc quidem ipse ad iustitiam non reducitur sed in eo impletur iustitia. Erat autem totum humanum genus peccato subiectum; ad hoc ergo quod ad statum iustitiae reduceretur, oportebat intervenire poenam quam homo sibiipsi assumeret ad implendum divinae iustitiae ordinem.

Nullus autem homo purus tantus esse poterat qui sufficienter satisfacere posset Deo poenam aliquam voluntarie assumendo, etiam pro peccato proprio, nedum pro peccato universorum. Cum enim homo peccat, legem Dei transgreditur; et sic quantum est in se iniuriam Deo facit qui est maiestatis infinitae. Tanto autem est maior iniuria quanto maior est is in quem committitur; manifestum est enim quod maior reputatur iniuria si quis percutiat militem quam rusticum, et adhuc maior si percusserit regem aut principem: habet igitur peccatum contra legem Dei commissum quodam modo iniuriam infinitam.

Además debemos considerar que también se valora la satisfacción de acuerdo con la dignidad de quien la hace. Una súplica formulada por un rey para satisfacer una injuria es considerada una satisfacción mayor que si cualquier otro se arrodillara, o se presentara desnudo, o mostrara cualquier otra humillación para satisfacer una injuria a quien la sufrió. Pues bien, ningún hombre puro tenía tanta dignidad como para que su satisfacción pudiera equipararse a la injuria contra Dios. Fue necesario, por eso, que hubiera un hombre de dignidad infinita que padeciera la pena por todos, y así satisfacer condignamente por los pecados de todo el mundo. Para eso, pues, la Palabra unigénita de Dios, Dios verdadero e Hijo de Dios, asumió la naturaleza humana y quiso padecer en ella la muerte, para limpiar a todo el género humano satisfaciendo por el pecado. Por eso también Pedro (1 Pe 3,18) dice: *Cristo ha muerto una vez por nuestros pecados, el justo por los injustos, para ofrecernos a Dios.*

Por consiguiente no fue conveniente que, como opinan ellos, Dios limpiara los pecados del hombre sin satisfacción, ni tampoco que no permitiera que el hombre cayera en pecado. Lo primero se opone al orden de la justicia, lo segundo al orden de la naturaleza humana, por la cual el hombre tiene voluntad libre y puede elegir el bien o el mal. Es propio de la providencia no destruir el orden de las cosas, sino conservarlo. Luego en esto se manifestó extraordinariamente la sabiduría de Dios, en que conservó tanto el orden de la justicia como el de la naturaleza, y además misericordiosamente dio al hombre el remedio de la salvación con la encarnación y la muerte de su Hijo.

Sed rursus considerandum est quod secundum dignitatem satisfacientis etiam satisfactio ponderatur; nam unum verbum deprecatorium a rege prolatum pro satisfactione alicuius iniuriae maior satisfactio reputaretur quam si aliquis alius vel genu flecteret, vel nudus incederet, vel quamcumque humiliationem ostenderet ad satisfaciendum iniuriam passo. Nullus autem purus homo erat infinitae dignitatis cuius satisfactio posset esse condigna contra Dei iniuriam; oportuit igitur ut esset aliquis homo infinitae dignitatis qui poenam subiret pro omnibus et sic condigne satisfaceret pro totius mundi peccatis. Ad hoc igitur unigenitum Dei Verbum, verus Deus et Dei Filius naturam humanam assumpsit et in ea mortem pati voluit, ut totum humanum genus a peccato satisfaciendo purgaret; unde et Petrus dicit «Christus semel pro peccatis nostris mortuus est, iustus pro iniustis ut nos offerret Deo».

Non ergo, sicut opinantur, conveniens fuit quod Deus sine satisfactione humana peccata purgaret, neque etiam quod hominem non permitteret cadere in peccatum. Primum enim repugnaret ordini iustitiae, secundum ordini naturae humanae per quam homo est suae voluntatis liber, potens bonum vel malum eligere; providentiae autem est ordinem rerum non destruere sed salvare. In hoc ergo maxime sapientia Dei apparuit quod et ordinem servavit tam iustitiae quam naturae, et tamen misericorditer providit homini salutis remedium per Filii sui incarnationem et mortem.

Capítulo 8

Cómo hay que entender que los fieles comen el cuerpo de Cristo. Y que de ello no se sigue ningún inconveniente [31]

Puesto que mediante la pasión y muerte de Cristo los hombres quedan limpios de pecado, para que quedara en nosotros memoria permanente de tan inmenso beneficio, al acercarse la pasión, el Hijo de Dios dejó a sus fieles una memoria de su pasión y muerte para recordarlo perpetuamente, cuando entregó a sus discípulos el cuerpo y la sangre bajo las especies de pan y vino. Y esto hace frecuentemente la Iglesia de Cristo hasta hoy en memoria de su venerable pasión por toda la tierra. Cualquiera un poco instruido en la religión cristiana fácilmente puede advertir con qué falta de sentido se ríen los infieles de este sacramento.

No decimos que el cuerpo de Cristo sea despedazado en trozos y sea comido por los fieles así troceado, de modo que necesariamente alguna vez se agotaría, aunque fuera del tamaño de una montaña, como dicen, sino que decimos que el cuerpo de Cristo está en el sacramento de la Iglesia y es comido por los fieles por la conversión del pan en el cuerpo de Cristo. Puesto que el cuerpo de Cristo no se divide, sino que hay algo que se convierte en cuerpo, no hay ninguna necesidad de que disminuya en nada su cantidad porque lo consuman los fieles.

Si un infiel quisiera decir que esta conversión es imposible, considere —si cree en la omnipotencia divina— que, puesto que por virtud de la naturaleza una cosa puede convertirse en otra en cuanto a la forma, como el aire se convierte en fuego, mientras que la materia que primero estaba sometida a la forma de aire después lo está a la de fuego; mucho más la virtud omnipotente de Dios, que produce el ser de toda la sustancia de

Capitulum octavum

Qualiter sit accipiendum quod fideles sumunt Corpus Christi et quod ex hoc nullum inconveniens sequitur

Quia ergo per passionem et mortem Christi homines a peccato purgantur, ut huius tam immensi beneficii in nobis iugis maneret memoria, Filius Dei passione appropinquante suae passionis et mortis memoriam fidelibus suis reliquit iugiter recolendam, suum corpus et sanguinem tradens discipulis sub speciebus panis et vini; quod usque nunc in memoriam illius venerandae passionis ubique terrarum Christi frequentat Ecclesia. Quam vane autem hoc sacramentum infideles irrideant, quilibet etiam parum instructus in christiana religione de facili potest attendere.

Non enim dicimus quod corpus Christi dilaceretur in partes et sic divisum a fidelibus sub sacramento sumatur, ut oporteat quandoque illud deficere etiam si magnitudinem montis haberet, ut dicunt, sed per conversionem panis in corpus Christi dicimus corpus Christi in sacramento Ecclesiae esse et a fidelibus manducari. Ex quo ergo corpus Christi non dividitur sed in ipsum aliquid convertitur, nulla necessitas est ut per manducationem fidelium quantitati eius aliquid subtrahatur.

Si quis autem infidelis dicere velit hanc conversionem impossibilem esse, consideret —si Dei omnipotentiam confitetur— quod, cum per virtutem naturae possit res una converti in aliam quantum ad formam, sicut quod aer in ignem convertitur dum materia quae prius erat subiecta formae aeris postmodum formae ignis subiicitur; multo

---

[31] Cf. *Cont. Gent.* 4 c.63.

las cosas y no sólo transmutando la forma como lo hace la naturaleza, podrá convertir un compuesto [32] en otro, haciendo que el pan se convierta en cuerpo de Cristo y el vino en sangre.

Si aún quisiera oponerse alguno a esta conversión por lo que perciben los sentidos, porque según los sentidos no se produce ningún cambio en el sacramento del altar, que advierta que a nosotros se nos proponen todas las cosas divinas de modo que lleguen a nosotros bajo la envoltura [33] de las cosas visibles. Para que el cuerpo y la sangre de Cristo sean alimento espiritual y divino, y muy parecidos a la comida y bebida comunes [34], no se nos dan en las especies propias de la carne y de la sangre, sino bajo las especies de pan y vino. También para que no se produzca el horror de comer carne humana y beber sangre humana.

Y tampoco decimos que esto suceda como si las especies que perciben los sentidos en el sacramento del altar sean simples imaginaciones de quien las ve, como ocurre con frecuencia en los trucos de las artes mágicas, porque la ficción no es digna de la verdad del sacramento. Sino que Dios, que es el creador de la sustancia y del accidente, puede conservar los accidentes sensibles en su ser, mientras las sustancias se han transformado en otra cosa. Puede con su omnipotencia producir y conservar en el ser los efectos de las causas segundas sin las causas segundas. Contra quien no crea en la omnipotencia divina no vamos a disputar en esta obra, sino sólo contra los sarracenos y los demás que confiesan la omnipotencia de Dios.

Los otros misterios de este sacramento no hay que discutirlos aquí con más amplitud, porque no deben [35] mostrarse a los infieles los secretos de la fe.

magis virtus omnipotentis Dei, quae totam rei substantiam in esse producit non solum transmutando secundum formam ut facit natura, poterit hoc totum in illud totum convertere, ut sic panis in corpus Christi convertatur et vinum in sanguinem.

Si autem huic conversioni repugnare aliquis velit per id quod sensu apparet, nam nihil secundum sensum immutatur in sacramento altaris, consideret qui eiusmodi est sic nobis omnia divina proponi ut ad nos sub tegumento visibilium rerum deveniant. Ut igitur corpus Christi et sanguis spiritualis et divina refectio haberetur et omnino quasi cibus et potus communis, non sub propria carnis et sanguinis nobis traduntur specie sed sub specie panis et vini; ne esset etiam horribile humanam carnem comedere et sanguinem humanum potare.

Nec tamen hoc sic fieri dicimus quasi species illae quae sensibus apparent in sacramento altaris sint solum in phantasia videntium, sicut solet esse in praestigiis artium magicarum, quia veritatis sacramentum nulla fictio decet. Sed Deus qui est substantiae et accidentis creator potest accidentia sensibilia conservare in esse, subiectis in aliud transmutatis; potest enim effectus secundarum causarum per sui omnipotentiam absque causis secundis et producere et in esse servare. Si quis vero Dei omnipotentiam non confitetur, contra talem in praesenti opere disputationem non assumpsimus, sed contra Saracenos et alios qui Dei omnipotentiam confitentur.

Alia vero huius sacramenti mysteria non sunt hic magis discutienda, quia infidelibus secreta fidei pandi non debent.

---

[32] Cf. *Summa* 3 q.75 a.4.

[33] Cf. ISIDORO, *Ethymol.* 6 n.19 n.40: ML 82,255C.

[34] Cf. *Cont. Gent.* 4 c.61.

[35] Cf. *Decretum* D.43 c.2 (ed. Friedberg 1,155), sobre esto comenta Juan de Fano: «Se dice que no hay que manifestar los secretos de nuestra fe a los herejes ni a los paganos» (*Corpus Iuris cum Glossis,* ed. Augustae Taurinorum 1588, col.239).

Capítulo 9

Hay un lugar especial donde son purificadas las almas antes de llegar al paraíso [36]

Ahora nos queda considerar la opinión de quienes dicen que no hay purgatorio después de la muerte. Parece que algunos llegaron a esta opinión por querer evitar unos errores y, como sucedió a otros muchos, incurrieron incautamente en los errores contrarios. Esto ocurrió a Arrio, quien por evitar el error de Sabelio que no distinguía las personas de la santa Trinidad, cayó en el error contrario de dividir la esencia de la divinidad. Lo mismo Eutiques, que queriendo evitar el error de Nestorio [37] que distinguía en Cristo una persona divina y otra humana, estableció el error contrario de confesar que hay una única naturaleza de Dios y de hombre. Igualmente otros, por evitar el error de Orígenes [38] que afirmaba que todas las penas posteriores a la muerte eran purgatorias, se precipitaron en el error contrario de decir que no hay ninguna pena purgatoria después de la muerte.

La santa Iglesia católica y apostólica avanza entre estos errores por el medio con paso prudente [39]. Distingue personas en la Trinidad contra Sabelio, no incurre en el error de Arrio sino que confiesa que las tres personas son una sola esencia. En el misterio de la encarnación, distingue las naturalezas contra Eutiques, pero no distingue personas como hacía Nestorio. En cuanto al estado de las almas después de la muerte, confiesa que hay penas purgatorias únicamente para quienes salen de este mundo sin pecado mortal, con caridad y gracia. Pero no admite como Orígenes que todas las penas sean purgatorias, sino que confiesa

Capitulum nonum

Quod est specialis locus ubi animae purgantur antequam vadant ad Paradisum

Nunc restat considerare de opinione quorundam dicentium purgatorium non esse post mortem. Ad quam quidem positionem ut homines aliqui devenirent, hoc eis contigisse videtur quod et in pluribus aliis contigit multis; dum enim aliqui errores aliquos incaute vitare voluerunt, inciderunt in errores contrarios, sicut Arrius dum vitare voluit errorem Sabellii confundentis sanctae Trinitatis personas, incidit in errorem contrarium ut divideret deitatis essentiam. Similiter Eutyches dum vitare voluit errorem Nestorii dividentis in Christo personam Dei et hominis; contrarium errorem instituit ut confiteretur unam esse naturam Dei et hominis. Sic igitur et aliqui dum vitare volunt Origenis errorem ponentis omnes poenas post mortem purgatorias esse, in contrarium prolabuntur errorem ut dicant nullam poenam post mortem purgatoriam esse.

Sancta vero Catholica et apostolica Ecclesia inter errores contrarios media cauto passu incedit. Sicut enim distinguit personas in Trinitate contra Sabellium, et tamen in errorem Arii non declinat sed unam confitetur trium personarum essentiam; in incarnationis vero mysterio e converso naturas distinguit contra Eutychem, et cum Nestorio personam non separat: sic et in statu animarum post mortem poenas quasdam purgatorias confitetur, eorum dumtaxat qui de hoc saeculo absque peccato mortali recedunt cum caritate et gratia, nec tamen cum Origene omnes poenas purgatorias confitetur;

---

[36] *In Sent.* 4 d.21 q.1 a.1; *Cont. Gent.* 4 c.91; *Compend. Theol.* c.181-182.
[37] Cf. *Cont. Gent.* 4 c.35.
[38] Cf. Agustín, *De haeres.* 43: ML 42,33; *De civ. Dei* 21 c.17: ML 41,731.
[39] Cf. *Cont. Gent.* 4 c.7 al final; *Summa* 3 q.2 a.6.

que quienes mueren con pecado mortal han de ser atormentados con suplicio eterno en compañía del diablo y sus ángeles.

Para la defensa de esta verdad hay que considerar en primer lugar que quienes mueren en pecado mortal son llevados inmediatamente a los suplicios del infierno. Esto es claro por autoridad evangélica. Se pone en Lucas (Lc 16,22) que *murió el rico*, comilón, *y fue sepultado en el infierno*. El carácter de su tormento lo señala él mismo (Lc 16,24): *Porque estoy atormentado con este fuego*. Job también dice (Job 21,13-14) de los impíos: *Pasan sus días entre bienes y al punto son llevados a los infiernos los que dijeron a Dios: Apártate de nosotros, no queremos conocer tus caminos*.

No sólo los impíos por sus pecados, sino también los justos [40], cuando morían, descendían a los infiernos antes de la pasión de Cristo por causa del pecado del primer padre. Por eso decía Jacob (Gén 37,35): *Descenderé con el luto al infierno junto a mi hijo*. Cristo mismo descendió a los infiernos al morir, así se expresa en el símbolo de la fe, como había predicho antes el profeta (Sal 15,10): *No abandones mi alma en el infierno*. Esto lo aplica Pedro mismo a Cristo en Hechos (Hch 2,27). Aunque Cristo descendió a los infiernos de otro modo, no como culpable de pecado sino como el único libre [41] entre los muertos, para llevar cautiva la cautividad [42] despojando a los principados y potestades [43], como había predicho Zacarías (Zac 9,11): *Tú, por la sangre de tu alianza, has sacado a tus presos del lago*.

Pero como la misericordia de Dios es superior a sus obras, con más razón hay que creer que quienes mueren sin mancha reciben inmediatamente el premio de la retribución eterna. Esto se prueba con autorida-

sed eos qui cum peccato mortali decedunt cum diabolo et angelis eius confitetur aeterno supplicio cruciandos.

Ad huius igitur veritatis assertionem primo considerandum videtur quod illi qui in peccato mortali decedunt statim ad infernalia supplicia rapiuntur; quod aperte ex evangelica auctoritate probatur. Dicitur enim in Luca ex ore Domini quod «mortuus est dives» epulo «et sepultus est in Inferno»; et de cruciatu eius ex ipsius confessione apparet dum dicit «Quia crucior in hac flamma». Per Iob quoque de impiis dicitur «Ducunt in bonis dies suos et in puncto ad inferna descendunt, qui dixerunt Deo: Recede a nobis, scientiam viarum tuarum nolumus».

Non solum autem impii pro peccatis propriis, sed etiam iusti ante Christi passionem pro peccato primi parentis in morte ad inferos descendebant; unde Iacob dicebat «Descendam ad filium meum lugens in infernum». Unde et ipse Christus moriens ad inferna descendit, ut in symbolo fidei continetur, sicut ante per prophetam praedictum fuerat «Non derelinques animam meam in inferno», quod et Petrus in Actibus de Christo exponit. Quamvis alio modo Christus ad inferna descenderit, non quasi peccato obnoxius, sed solus inter mortuos liber ad hoc descendit ut expolians principatus et potestates captivam duceret captivitatem, sicut per Zachariam fuerat ante praedictum «Tu autem in sanguine testamenti tui eduxisti vinctos de lacu».

Sed quia miserationes Dei sunt super omnia opera eius, multo magis credendum est quod illi qui sine macula moriuntur statim aeternae retributionis mercedem accipiunt. Et hoc quidem evidentibus auctoritatibus manifeste probatur. Dicit enim Apostolus in

---

[40] Cf. *In Sent.* 4 d.45 q.1 a.2 qa.1 y a.3.

[41] Cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* 3 d.21 c.1, inspirado en Sal 87,6; AGUSTÍN, *Super Ps. 87* n.5 (ML 36,1111).

[42] Cf. Ef 4,8.

[43] Cf. Col 2,15.

des evidentes. Dice el Apóstol en la segunda epístola a los corintios (2 Cor 5,1), después de mencionar las tribulaciones de los santos: *Sabemos que, si nuestra casa terrena de esta morada se destruye, recibimos de Dios un edificio, una casa no hecha por manos sino eterna en los cielos.* A primera vista parece desprenderse de estas palabras que, una vez disuelto el cuerpo mortal, el hombre es revestido de gloria celeste. Pero para que su sentido sea más evidente, consideremos lo siguiente.

Al proponer dos cosas —la disolución de la morada terrestre y la consecución de una casa en el cielo—, muestra cómo el deseo del hombre se relaciona con una y otra, con una exposición de ambas. Continúa hablando, en primer lugar, del deseo de una morada en el cielo, y añade (2 Cor 5,2): *Gemimos porque*, como si estuviéramos retenidos en nuestro deseo, *deseamos ser sobrevestidos con la morada celeste.* Con esto también da a entender que la morada celeste, que antes había mencionado, no es algo separado del hombre, sino algo que le es inherente, pues no decimos que el hombre se vista la casa sino el vestido, y decimos que la casa la habita. Luego al unir estas dos cosas, diciendo *sobrevestidos con la morada*, muestra que lo que deseamos es algo que se adhiere porque es vestido, y algo que contiene y es mayor porque es habitado. Con lo que sigue se aclarará en qué consiste este deseo.

Como no había dicho simplemente ser vestido sino *sobrevestidos*, explica su expresión con lo que añade (2 Cor 5,3): *Si se nos encuentra vestidos y no desnudos.* Como diciendo: si el alma es vestida con la morada celeste sin ser desvestida de la terrena, la adquisición de la morada celeste será sobrevestición. Pero como es necesario despojarse de la morada terrena para vestirse la celeste, no puede decirse sobrevestición sino simple vestición.

Se le podría preguntar al Apóstol: ¿por qué dijiste *deseamos ser sobrevestidos?* A esto responde añadiendo (2 Cor 5,4): *Pues los que*

II Epistola ad Corinthios, cum de tribulationibus sanctorum mentionem fecisset, «Scimus, inquit, quoniam si terrestris domus nostra huius habitationis dissolvatur, quod aedificationem ex Deo habemus domum non manufactam sed aeternam in caelis». Ex quibus verbis prima facie inspectis hoc videtur elici posse quod dissoluto mortali corpore homo caelesti gloria induatur; sed ut hic sensus evidentior fiat, sequentia pertractemus.

Quia enim duo proposuerat, scilicet dissolutionem habitationis terrenae et adeptionem domus caelestis, ostendit quomodo desiderium hominis se habeat ad utrumque, cum quadam expositione utriusque. Unde primo subiungit de desiderio caelestis domus, et dicit quod «ingemiscimus in hoc» quasi a nostro desiderio retardati, «quod cupimus superindui habitationem caelestem». Per quod etiam dat intelligere quod illa domus caelestis quam supra dixerat non est aliquid ab homine separatum sed aliquid homini inhaerens; non enim dicitur homo induere domum sed vestimentum; sed dicitur aliquis inhabitare domum. Cum ergo haec duo coniungit dicens 'superindui habitationem', ostendit quod illud desideratum et est aliquid adhaerens quia induitur, et est aliquid continens et excedens quia inhabitatur. Quid autem sit illud desideratum, ex sequentibus patebit.

Sed quia non simpliciter dixerat indui sed 'superindui', rationem sui dicti exponit subdens «Si tamen vestiti et non nudi inveniamur», quasi dicat: Si anima sic indueretur habitatione caelesti quod non exueretur habitatione terrena, adeptio illius habitationis caelestis esset superinduitio; sed quia oportet quod exuatur habitatione terrena ad hoc quod induatur caelesti, non potest dici superinduitio sed induitio simplex.

Posset ergo aliquis ab Apostolo quaerere: Quare ergo dixisti 'superindui cupientes'? Ad quod respondet subdens «Nam et qui sumus in tabernaculo isto», id est qui

estamos en esta tienda, es decir, quienes estamos vestidos con una tienda transitoria, y no con una casa permanente, *gemimos abrumados*, como si ocurriera algo contrario a nuestro deseo; *porque,* según el deseo natural, *no queremos ser desvestidos* de la tienda terrena, *sino sobrevestidos,* con la celeste, *para que lo mortal sea absorbido por la vida,* es decir, pasar a la vida inmortal sin gustar la muerte.

Podría decírsele también: parece razonable no querer ser despojados de esta vivienda terrena, que nos es connatural, pero ¿de dónde nos viene el deseo de ser vestidos con una morada celeste? Para responder añade (2 Cor 5,5): *El que nos ha destinado a esto,* a desear lo celestial, *es Dios.* Y para explicar el modo de esta destinación continúa: *Que nos dio en garantía el Espíritu.* Por el Espíritu Santo que recibimos de Dios estamos seguros de que adquiriremos la morada celeste, como lo estamos de recuperar una deuda por la garantía. Desde esta seguridad nos elevamos a desear la morada celeste.

Así, pues, hay dos deseos en nosotros: uno de la naturaleza, el no abandonar esta morada terrena, y el otro de la gracia, de conseguir una morada en el cielo. Pero estos dos deseos no pueden cumplirse a la vez, pues no podemos llegar a la mansión celeste sin dejar la terrena. Por eso con confianza firme y audacia preferimos el deseo de la gracia al deseo de la naturaleza, y queremos abandonar esta morada terrena y llegar a la celeste. Y esto lo añade a continuación (2 Cor 5,6-8): *Por tanto, siempre llenos de confianza y sabedores de que mientras estamos en este cuerpo andamos alejados del Señor, caminamos en fe y no en visión. Tenemos confianza y el buen deseo de alejarnos del cuerpo y presentarnos ante el Señor.* Con esto se manifiesta que al cuerpo corruptible lo llamó antes *casa terrena de esta morada* y *tienda,* porque el cuerpo es como un ropaje del alma.

induimur terreno tabernaculo quasi transitorio, non domo quasi permanente, «ingemiscimus gravati» quasi aliquo accidente contra nostrum desiderium; «eo quod» secundum naturale desiderium «nolumus expoliari» tabernaculo terreno, «sed supervestiri» caelesti «ut absorbeatur quod mortale est a vita», id est ut ad vitam immortalem sine mortis gustu transeatur.

Posset autem iterum aliquis Apostolo dicere: Rationabile apparet quod nolumus expoliari terrena habitatione quae est nobis connaturalis; sed unde hoc nobis quod habitationem caelestem indui cupiamus? Ad hoc autem respondens subdit «Qui autem efficit nos in hoc ipsum» ut desideremus caelestia «Deus est». Et quomodo nos in hoc efficiat ostendit subdens «Qui dedit nobis pignus Spiritus»; per Spiritum enim Sanctum quem accepimus a Deo certi sumus de caelesti habitatione adipiscenda, sicut per pignus de debito recuperando: ex hac autem certitudine in desiderium caelestis habitationis elevamur.

Sic ergo duo desideria sunt in nobis: unum naturae de terrena habitatione non deserenda, aliud gratiae de caelesti habitatione consequenda. Sed haec duo desideria simul impleri non possunt, quia ad caelestem habitationem pervenire non possumus, nisi terrenam deseramus; unde cum quadam fiducia firma et audacia desiderium gratiae praeferimus desiderio naturae, ut velimus terrenam habitationem deserere et ad caelestem pervenire. Et hoc est quod subdit «Audentes igitur semper et scientes quoniam dum sumus in hoc corpore peregrinamur a Domino, per fidem enim ambulamus et non per speciem, audemus et bonam voluntatem habemus magis peregrinari a corpore et praesentes esse ad Dominum». Ubi aperitur quod ipsum corpus corruptibile supra nominavit 'terrestrem domum huius habitationis' et 'tabernaculum' quod quidem corpus est animae quasi quoddam indumentum.

Se aclara también el significado de *una casa no hecha por manos sino eterna en los cielos*, que es Dios mismo, de quien se visten los hombres y también lo habitan cuando están presentes ante él en visión, es decir viéndole como es. Andan lejos de él, mientras tienen por fe lo que aún no ven. Luego los santos desean abandonar el cuerpo, esto es, que sus almas se separen del cuerpo por la muerte, para que alejándose del cuerpo se presenten ante el Señor. Es claro, por tanto, que las almas de los santos libradas de los cuerpos llegan a la morada celeste viendo a Dios. En consecuencia, la gloria de las almas santas, que consiste en la visión de Dios, no se aplaza hasta el día del juicio cuando vuelvan a tomar los cuerpos.

Esto también se ve en lo que dice el Apóstol a los filipenses (Flp 1,23): *Deseo ser despojado y estar con Cristo*. Sería vano este deseo si una vez despojado del cuerpo Pablo no estuviera con Cristo, y consta que Cristo está en el cielo. Luego las almas de los santos después de la muerte están con Cristo en el cielo. Claramente lo dijo (Lc 23,43) también el Señor en la cruz al ladrón: *Hoy estarás conmigo en el paraíso*, llamando paraíso al gozo de la gloria. Luego no es de creer que Cristo vaya a demorar el premio a sus fieles, en cuanto a la gloria de las almas, hasta que vuelvan a tomar los cuerpos. Y la expresión del Señor, *en la casa de mi Padre hay muchas mansiones*, se refiere a los diferentes premios que recibirán de Dios los santos en la bienaventuranza celeste, no fuera de la casa, sino en la casa.

Una vez vistas estas cosas, parece lógico que haya un purgatorio para las almas después de la muerte. De muchos lugares de la sagrada Escritura se desprende claramente que nadie puede llegar a esa morada con mancha. Se dice de la participación de la sabiduría divina, en el libro de la Sabiduría (Sab 7,25), que es *una emanación pura de Dios omnipotente, y por eso nada contaminado la alcanza*. La felicidad del cielo

Aperitur etiam quid supra dixerat 'domum non manufactam sed aeternam in caelis', quia ipsum Deum, quem homines induunt vel etiam inhabitant dum ei praesentes existunt per speciem, idest videndo eum sicut est; peregrinantur autem ab ipso dum per fidem tenent quod nondum vident. Desiderant ergo sancti peregrinari a corpore, idest ut eorum animae per mortem a corporibus separentur, ad hoc quod sic peregrinantes a corpore sint praesentes ad Dominum. Manifestum est ergo quod sanctorum animae a corporibus absolutae ad caelestem habitationem perveniunt Deum videntes; non ergo sanctarum animarum gloria quae in Dei visione consistit, differtur usque ad diem iudicii quo corpora resumunt.

Hoc etiam apparet per dictum Apostoli ad Philippenses ubi dicit «Desiderium habens dissolvi et cum Christo esse»; vanum autem esset hoc desiderium si corpore dissoluto adhuc Paulus cum Christo non esset, quem tamen constat esse caelis: sunt ergo animae sanctorum post mortem cum Christo in caelis. Manifeste etiam Dominus latroni confitenti in cruce dixit «Hodie mecum eris in paradiso», per paradisum gloriae fruitionem designans; unde non est credendum quod suos fideles Christus remunerare differat quantum ad gloriam animarum usque ad corporum resumptionem. Quod ergo Dominus dicit «In domo Patris mei mansiones multae sunt», ad differentias praemiorum refertur quibus sancti in caelesti beatitudine remunerantur a Deo, non enim extra domum sed in ipsa domo.

His autem visis, consequens videtur purgatorium animarum esse post mortem; ex multis enim sacrae Scripturae auctoritatibus manifeste habetur quod ad illam caelestem gloriam nullus pervenire potest cum macula. Dicitur enim de divinae sapientiae participatione, in libro Sapientiae, quod est «emanatio quaedam claritatis omnipotentis Dei

consiste en la participación perfecta de la sabiduría, y con ella veremos a Dios en visión. Luego es necesario que quienes sean llevados a la bienaventuranza estén completamente libres de mancha. Lo mismo dice expresamente Isaías (Is 35,8): *Se llamará vía santa, y por ella no transitará el impuro.* Y en el Apocalipsis (Ap 21,27) se dice: *No entrará en ella nada contaminado.*

Ahora bien, a la hora de la muerte algunos están mancillados con manchas de pecados, como son los pecados veniales, palabras ociosas y así, por los que ciertamente no merecen la condenación eterna del infierno. Luego no pueden acceder a la gloria inmediatamente después de la muerte quienes mueren con estas manchas. Llegarían, como hemos probado antes, si en ellos no hubiera esas manchas; luego al menos padecerán una demora de la gloria después de la muerte por los pecados veniales. No hay ninguna razón para que concedan que las almas después de la muerte padecen una pena y no otra, sobre todo cuando el carecer de la visión divina y estar separado de Dios es una pena mayor, incluso para quienes están en el infierno, que el tormento del fuego. Luego las almas de quienes mueren con pecados veniales sufrirán un fuego purgatorio después de la muerte.

Si alguien dice que estos pecados veniales permanecen para ser purgados por el fuego de la conflagración del mundo que precederá a la presencia del juez, esto es incompatible con lo dicho. Hemos mostrado que las almas de los santos en las que no hay mancha alguna, nada más librarse del cuerpo alcanzan la morada celeste; y no puede decirse que las almas de los que mueren con pecados veniales lleguen a la gloria antes de purificarse de ellos. Luego se retrasa su gloria hasta el día del juicio por los pecados veniales. Pero parece completamente improbable que se padezca una pena tan grande, como es ese aplazamiento de la gloria, por causa de pecados leves.

sincera, et ideo nihil inquinatum incurrit in illam»; consistit autem caelestis felicitas in sapientiae participatione perfecta qua per speciem Deum videbimus: oportet igitur omnino sine macula esse eos qui ad illam beatitudinem perducuntur. Idem habetur expressius in Isaia «Via sancta vocabitur: non transibit per eam pollutus»; et in Apocalypsi dicitur «Non intrabit in ea aliquid coinquinatum».

Contingit autem aliquos in hora mortis aliquibus maculis peccatorum inquinari, propter quae tamen aeternam damnationem inferni non merentur; sicut sunt venialia peccata ut verbum otiosum et alia huiusmodi; non ergo ad caelestem beatitudinem qui talibus inquinati decedunt poterunt pervenire statim post mortem. Pervenirent autem, ut supra probatum est, si huiusmodi maculae in eis non essent; ad minus ergo post mortem dilationem gloriae patientur propter venialia peccata. Nulla autem ratio est quare magis hanc poenam quam aliam animas post mortem pati concedant; praesertim cum carentia visionis divinae et separatio a Deo maior sit poena etiam existentibus in inferno quam ignis supplicium; patiuntur ergo animae cum venialibus decedentium purgatorium ignem post mortem.

Si quis autem dicat huiusmodi peccata venialia remanere purganda per ignem conflagrationis mundi qui faciem praecedet iudicis: hoc cum praemissis stare non potest. Ostensum enim est quod sanctorum animae in quibus nulla est macula statim corpore dissoluto caelestem habitationem adipiscuntur; nec potest dici quod animae cum peccatis venialibus decedentium antequam ab eis purgentur ad caelestem perveniant gloriam, sicut ostensum est: differtur ergo eorum gloria propter peccata venialia usque ad diem iudicii. Quod omnino improbabile videtur, ut scilicet pro levibus peccatis tantam poenam aliquis patiatur in gloriae dilatione.

Puede, además, suceder que alguien muera sin haber podido cumplir la penitencia debida por los pecados de los que se había arrepentido, y no es propio de la justicia divina que no cumplan esa pena, pues así tendrían mejor condición quienes se murieran pronto que quienes cumplen una larga penitencia por sus pecados en esta vida. Padecen por tanto esta pena después de la muerte. Pero no en el infierno, donde son castigados los hombres por pecados mortales, porque ya estarían perdonados los pecados mortales por la penitencia. Tampoco sería conveniente que para la satisfacción de esta pena se les retrase hasta el día del juicio la gloria merecida. Luego es necesario poner penas temporales y purgatorias después de esta vida antes del día del juicio.

Con esto también concuerda el rito de la Iglesia introducido por los apóstoles [44]: toda la Iglesia [45] ora por los fieles difuntos. Es claro que no ora por los que están en el infierno, porque en el infierno no hay redención. Tampoco por los que ya han alcanzado la gloria celeste, porque éstos ya han llegado al fin. Resta, por tanto, que haya penas temporales y purgatorias después de esta vida, y por el perdón de ellas ora la Iglesia.

Por esto también dice el Apóstol a los corintios (1 Cor 3,13-15): *El fuego mostrará cómo fue la obra de cada uno. Aquel cuya obra, bien cimentada, permanezca, recibirá recompensa. Aquel cuya obra se queme, sufrirá castigo; aunque él se salvará, pero como pasado por el fuego.* Esto no puede entenderse del fuego del infierno, porque quienes lo sufren no están salvados. Luego es necesario entenderlo de un fuego purificador.

Ciertamente se puede decir que debe entenderse del fuego que precederá al rostro del Juez, fundamentalmente porque está anunciado (1 Cor 3,13): *El día del Señor declarará, porque se manifestará con fuego.* El día

Amplius, contingit aliquos ante mortem perficere non potuisse poenitentiam debitam pro peccatis de quibus poenituerunt; nec est divinae iustitiae conveniens quod poenam illam non exsolvant, sic enim melioris conditionis essent qui cito morte praeoccupantur quam qui diutinam poenitentiam pro peccatis in hac vita perficiunt: patiuntur igitur post mortem huiusmodi poenam. Non autem in inferno in quo homines pro peccatis mortalibus puniuntur, cum iam per poenitentiam sint mortalia peccata dimissa; nec etiam esset conveniens ut pro exsolutione huius poenae usque ad diem iudicii eis gloria debita differretur. Oportet igitur ponere aliquas poenas temporales et purgatorias post hanc vitam ante diem iudicii.

Huic etiam consonat Ecclesiae ritus ab apostolis introductus; orat enim tota Ecclesia pro fidelibus defunctis. Manifestum est autem quod non orat pro his qui sunt in inferno, quia in inferno nulla est redemptio; neque etiam pro his qui sunt caelestem gloriam iam adepti, quia illi iam pervenerunt ad finem. Relinquitur ergo quod sint aliquae poenae temporales et purgatoriae post hanc vitam, pro quarum remissione orat Ecclesia.

Hinc est etiam quod Apostolus ad Corinthios dicit «Uniuscuiusque opus quale fuerit ignis probabit. Si cuius opus manserit quod superaedificavit, mercedem accipiet; si cuius opus arserit, detrimentum patietur: ipse autem salvus erit, sic tamen quasi per ignem». Non autem potest hoc intelligi de igne inferni, quia qui illum ignem patiuntur non salvantur; oportet ergo quod intelligatur de aliquo igne purgante.

Et quidem potest aliquis dicere hoc esse intelligendum de igne qui praecedet faciem Iudicis, praecipue quia praemittitur «Dies Domini declarabit, quia in igne revelabitur»;

---

[44] Cf. *In Sent.* 4 d.45 q.2 a.1 qa.2; JUAN DAMASCENO (?), *De iis qui in fide dormierunt* n.3: MG 95,249B-C.

[45] Cf. AGUSTÍN, *De cura pro mort.* n.1: ML 40,591.

del Señor se entiende como el día de su última venida, según el Apóstol en 1 Tes (5,2): *El día del Señor vendrá como el ladrón en la noche.*

Pero hay que tener en cuenta que, igual que al día del juicio lo llamamos día del Señor, porque es el día de su venida al juicio universal de todo el mundo, también al día de la muerte de cada uno lo llamamos día del Señor, porque consideramos que en la muerte de cada uno viene el Señor a premiar o a castigar. Por eso en cuanto al premio de los buenos dice en el evangelio de Juan (14,3) a sus discípulos: *Si ahora voy y os preparo el lugar, después vendré y os tomaré conmigo, para que donde esté yo estéis también vosotros.* En cuanto a la condenación de los malos se dice en el Apocalipsis (2,3): *Arrepiéntete y vuelve a las obras primeras; si no, vendré a ti y quitaré el candelabro de su lugar.* Luego el día del Señor, en el que vendrá para el juicio universal, se revelará en el fuego que precederá a la presentación del Juez, con el cual los réprobos serán arrastrados al suplicio eterno y los justos que estén vivos serán purificados. Pero el día del Señor, cuando juzga a cada uno en su muerte, se revelará en el fuego que purifica a los buenos y condena a los impíos.

Así, pues, es claro que hay purgatorio después de la muerte.

Capítulo 10

La predestinación divina no pone necesidad en los actos humanos. Modo de proceder en esta cuestión [46]

Por último nos falta considerar si por la preordenación o predestinación de Dios se pone necesidad en los actos humanos. En esta cuestión

dies autem Domini intelligitur dies ultimi adventus eius, sicut Apostolus in I Thess. dicit «Dies Domini sicut fur in nocte, ita veniet».

Sed attendendum est quod, sicut dies iudicii dicitur dies Domini quia est dies adventus eius ad iudicium universale totius mundi, ita dies mortis uniuscuiusque dicitur dies Domini quia in morte ad unumquemque venire Christus dicitur remuneraturus vel condemnaturus. Unde quantum ad remunerationem bonorum dicit in Iohanne ad discipulos suos «Si abiero et praeparavero vobis locum, iterum venio et accipiam vos ad meipsum, ut ubi sum ego et vos sitis»; quantum vero ad condemnationem malorum dicitur in Apocalypsi «Age poenitentiam et prima opera fac; sin autem venio tibi et movebo candelabrum tuum de loco suo». Dies ergo Domini quoad universale iudicium veniet in igne revelabitur qui faciem Iudicis praecedet, quo reprobi ad supplicium aeternum trahentur et iusti qui vivi reperientur purgabuntur; sed et dies Domini quo unumquemque in sua morte iudicat, in igne revelabitur qui purgat bonos et impios condemnat.

Sic ergo patet purgatorium esse post mortem.

Capitulum decimum

Quod praedestinatio divina humanis actibus necessitatem non imponat et qualiter in hac quaestione procedendum sit

Nunc ultimo considerandum restat an per praeordinationem seu praedestinationem divinam humanis actibus necessitas imponatur. In qua quaestione sic caute proceden-

[46] Cf. *In Sent.* 1 d.38 a.5; *De verit.* q.2 a.12; *Quodl.* 11 a.3; *Cont. Gent.* 3 c.72-73 y 94; *In Metaph.* 6,6; *In Periherm.* 1,14; *Summa* 1 q.14 a.13 y q.22 a.4; *Compend. Theol.* c.133, 139 y 140.

hay que proceder con tal cautela que se defienda la verdad y se evite el error de la falsedad. Es erróneo decir que los actos humanos y los acontecimientos no están bajo la presciencia y disposición divinas. Y no es menos erróneo decir que la presciencia y la ordenación divinas introducen necesidad en los actos humanos, pues desaparecerían la libertad del albedrío, la oportunidad del consejo, la utilidad de las leyes, la preocupación por obrar bien y la justicia [47] de las penas y de los premios.

Hay que considerar, pues, que Dios tiene conocimiento de las cosas de un modo distinto al del hombre. El hombre está sometido al tiempo, y por eso conoce las cosas temporalmente, viendo unas cosas como presentes, recordando otras como pasadas y previendo otras como futuras. Dios, en cambio, es superior al decurso del tiempo y su ser es eterno, por eso su conocimiento no es temporal sino eterno.

La eternidad se relaciona [48] con el tiempo como lo indivisible con lo continuo. En el tiempo hallamos una diversidad de partes según un antes y un después que se suceden unas a otras, igual que en una línea encontramos partes diversas según el espacio ordenadas entre sí. Pero la eternidad no tiene un antes ni un después, pues las cosas eternas carecen de mutación, y así la eternidad está toda entera a la vez [49], igual que el punto carece de partes distintas en el espacio.

El punto puede relacionarse con la línea de dos modos: uno como comprendido en la línea al principio o al medio o al final; el otro modo, estando fuera de la línea. Según esto, el punto que está dentro de la línea no puede estar al lado de cada una de las partes de la línea, sino que es necesario que en las diversas partes de la línea haya puntos distintos. En cambio, nada impide que el punto que está fuera de la línea mire por igual todas las partes de la línea. Esto lo vemos en el círculo, cuyo centro,

dum est ut veritas defendatur et falsitatis error vitetur. Erroneum enim est dicere quod humani actus et eventus praescientiae et ordinationi divinae non subsint; nec minus est erroneum dicere quod ex praescientia vel ordinatione divina humanis actibus necessitas ingeratur: tolleretur enim libertas arbitrii, consiliandi opportunitas, legum utilitas, sollicitudo bene agendi, et poenarum et praemiorum iustitia.

Est igitur considerandum quod Deus aliter habet scientiam de rebus quam homo. Homo enim subiectus est tempori, et ideo temporaliter res cognoscit, quaedam respiciens ut praesentia, quaedam ut praeterita recolens, et quaedam praevidens ut futura; sed Deus est superior temporis decursu et esse suum est aeternum, unde et sua cognitio non est temporalis sed aeterna.

Comparatur autem aeternitas ad tempus sicut indivisibile ad continuum. In tempore enim invenitur diversitas quaedam partium secundum prius et posterius sibi succedentium, sicut in linea inveniuntur diversae partes secundum situm ad invicem ordinatae; sed aeternitas prius et posterius non habet, quia res aeternae mutatione carent: et sic aeternitas est tota simul, sicut et punctum partibus caret secundum situm distinctis.

Punctum autem dupliciter ad lineam comparari potest: uno quidem modo sicut intra lineam comprehensum, sive sit in principio lineae, sive in medio, sive in fine; alio modo ut extra lineam existens. Punctum igitur intra lineam existens non potest omnibus lineae partibus adesse, sed in diversis partibus lineae necesse est diversa puncta signari; punctum vero quod extra lineam est nihil prohibet aequaliter omnes lineae partes

[47] Cf. *Cont. Gent.* 3 c.73 § Adhuc.
[48] Cf. *Cont. Gent.* 1 c.66.
[49] Cf. Boecio, *De consol.* 5 prosa 6: ML 63,858A.

por ser indivisible, mira igualmente todas las partes de la circunferencia, y todas le están de algún modo presentes, aunque cada una de ellas no lo esté a otra.

El instante se parece al punto incluido en una línea, pues es término del tiempo, y no está presente a todas las partes del tiempo, sino que en las distintas partes del tiempo se aprecian instantes distintos. La eternidad se parece de algún modo al punto que está fuera de la línea, en el centro. La eternidad, por ser simple e indivisible, comprende todo el decurso del tiempo, y cada una de las partes del tiempo le están presentes del mismo modo, aunque ellas sucedan una a la otra.

Así, pues, Dios que mira todas las cosas desde la cumbre de la eternidad, ve presencialmente todo el decurso del tiempo y cuantas cosas suceden en el tiempo. Por tanto, igual que cuando yo veo a Sócrates estar sentado, mi conocimiento es infalible y cierto, y de ello no se desprende para Sócrates ninguna necesidad de estar sentado; del mismo modo Dios ve presencialmente, con infalibilidad y con toda certeza el conjunto de cosas que para nosotros son pasadas, presentes o futuras, sin poner a las cosas contingentes ninguna necesidad de existir.

Podemos tomar un ejemplo de esto si comparamos el decurso del tiempo con el tránsito por un camino [50]. Si uno está en el camino por el que transitan muchos, ve a los que están ante él, pero no puede saber con certeza quiénes vienen detrás de él. Pero si alguien está en un lugar elevado, desde el que pueda contemplar todo el camino, ve a la vez a todos los que pasan por el camino. Luego, así el hombre que está en el tiempo no puede ver a la vez todo el decurso del tiempo, sino que ve únicamente lo que tiene ante él, es decir lo presente y algo del pasado, pero no puede conocer con certeza el futuro. Dios desde la altura de su

respicere: ut apparet in circulo, cuius centrum cum sit indivisibile aequaliter respicit omnes circumferentiae partes, et omnes sibi sunt quodammodo praesentes, quamvis una earum alteri non sit praesens.

Puncto autem incluso in linea similatur instans quod est terminus temporis; quod quidem non adest omnibus partibus temporis, sed in diversis partibus temporis instantia diversa signantur. Puncto vero quod est extra lineam, scilicet centro, quodam modo similatur aeternitas, quae cum sit simplex et indivisibilis totum decursum temporis comprehendit, et quaelibet pars temporis est ei aequaliter praesens, licet partium temporis una sequatur ad alteram.

Sic igitur Deus qui de aeternitatis excelso omnia respicit, semper totum temporis decursum et omnia quae geruntur in tempore praesentialiter intuetur. Sicut ergo cum ego video Sortem sedere infallibilis est et certa est mea cognitio, nulla tamen ex hoc Sorti necessitas sedendi imponitur; ita Deus omnia quae nobis sunt vel praeterita vel praesentia vel futura quasi praesentia inspiciens infallibiliter et certitudinaliter cognoscit, ita tamen quod contingentibus nulla necessitas imponitur existendi.

Huius autem exemplum accipi potest si comparemus decursum temporis ad transitum viae. Si quis enim sit in via per quam transeunt multi, videt quidem eos qui sunt ante se, qui vero post ipsum veniant per certitudinem scire non potest; sed si aliquis sit in aliquo loco excelso unde totam viam possit inspicere, simul videt omnes qui pertranseunt viam. Sic igitur homo qui est in tempore non potest totum decursum temporis simul videre, sed videt ea solum quae coram assistunt, praesentia scilicet et de praeteritis aliqua; sed ea quae ventura sunt per certitudinem scire non potest. Deus autem de excelso suae aeternitatis per certitudinem videt quasi praesentia omnia quae

[50] Cf. *In Periherm.* 1,14 (ed. Leonina n.19).

eternidad ve con certeza, como teniendo presentes todas las cosas que suceden a lo largo del tiempo, sin imponer por ello necesidad a las cosas.

Igual que la ciencia divina no impone necesidad a las cosas contingentes, tampoco la impone su disposición con la que ordena providentemente todo: ordena las cosas del mismo modo que las hace, su determinación no se anula, sino que lo que dispone con sabiduría lo ejecuta con poder.

Es necesario considerar, en la acción del poder divino, que obra en todos y mueve a cada uno a sus actos según las características de cada uno. Así unas cosas realizan sus acciones con necesidad por la moción divina, como vemos en los movimientos de los cuerpos celestes, otras en cambio la ejecutan de un modo contingente y a veces incluso fallan, como vemos en las acciones de los cuerpos materiales, pues a veces un árbol no puede dar fruto o un animal engendrar. Así, pues, la sabiduría divina dispone las cosas de forma que, una vez ordenadas, se porten según el modo de sus causas propias. El modo natural del hombre es obrar libremente sin estar coaccionado por ninguna necesidad, puesto que las facultades racionales se refieren a cosas opuestas. Así, pues, Dios dispone los actos humanos de manera que éstos no sucedan por necesidad, sino que procedan de la libertad del albedrío.

Esto es lo que me pareció que debía escribir en esta ocasión acerca de las cuestiones propuestas. Con más detenimiento ya lo hemos expuesto en otros sitios [51].

per totum temporis decursum aguntur, absque hoc quod rebus contingentibus necessitas imponatur.

Sicut autem divina scientia contingentibus necessitatem non imponit, sic nec eius ordinatio qua provide ordinat universa; sic enim ordinat res sicut agit eas: non enim eius ordinatio cassatur, sed quod per sapientiam ordinat per virtutem exequitur.

In actione autem divinae virtutis hoc considerare oportet quod operatur in omnibus et movet singula ad suos actus secundum modum uniuscuiusque; ita quod quaedam ex motione divina ex necessitate suas actiones perficiunt, ut apparet in motibus caelestium corporum; quaedam vero contingenter et interdum a propria actione deficiunt, ut apparet in actionibus corruptibilium corporum: arbor enim quandoque a fructificando impeditur et animal a generando. Sic ergo sapientia divina de rebus ordinat ut ordinata proveniant secundum modum propriarum causarum. Est autem hic modus naturalis hominis ut libere agat non aliqua necessitate coactus, quia rationales potestates ad opposita se habent; sic igitur Deus ordinat de actibus humanis ut tamen humani actus necessitati non subdantur, sed proveniant ex arbitrii libertate.

Haec igitur sunt quae ad praesens visa sunt de propositis quaestionibus conscribenda, quae tamen alibi diligentius pertractata sunt.

---

[51] Cf. *Cont. Gent.*

CUESTIÓN SOBRE LOS SENTIDOS DE LA SAGRADA ESCRITURA

INTRODUCCIÓN, TRADUCCIÓN Y NOTAS DE

ELISEO RODRÍGUEZ GUTIÉRREZ

INTRODUCCIÓN

Santo Tomás trata directamente sobre los sentidos de la sagrada Escritura en tres lugares: en la cuestión que presentamos aquí, en el comentario a la carta a los Gálatas (*In Gal.* c.4 l.7) y en la *Summa Theologiae* (*Summa* 1 q.10). A estos tres lugares se pueden añadir principalmente dos pasajes en el comentario a las *Sentencias* (*In Sent.* pról. a.5; *In IV Sent.* d.21 a.1 a.2 qla.1 ad 3) y un texto de la cuestión disputada *De potentia* (*De pot.* q.4 a.1).

La cuestión sobre los sentidos de la Escritura que se edita en este volumen forma parte del Quodlibeto VII según la transmisión más común de la misma. La mayoría de los historiadores de Sto. Tomás datan este quodlibeto en la primera docencia de Tomás en París (1256-1259). R.-A. Gauthier lo sitúa concretamente en «Pascua (16 de abril) 1256»[1]. No existe, en cambio, unanimidad a la hora de precisar si la cuestión sexta ha formado parte desde el principio del quodlibeto VII, o por el contrario tuvo una existencia independiente (lo mismo que la cuestión séptima *sobre el trabajo manual*), siendo añadida posteriormente al quodlibeto, y en consecuencia no se trataría de una cuestión propiamente quodlibetal.

R.-A. Gauthier sostiene la primera opción[2]. Es, según él, una cuestión propiamente quodlibetal. Pertenecían estas cuestiones al género escolar de las disputas. Tenían lugar dos veces al año, durante Cuaresma y en el transcurso del Adviento (por comodidad se habla de Pascua y Navidad), y se desarrollaban en dos sesiones. En la primera cualquiera podía plantear toda clase de cuestiones (*sobre cualquier tema = de quodlibet*); el maestro dejaba normalmente responder a su bachiller y sólo intervenía si había alguna dificultad. En la segunda sesión era cuando el maestro ofrecía su enseñanza[3]. La mayoría de los autores, en cambio, se inclinan por la segunda hipótesis, y consideran esta cuestión como una de las cuestiones tratadas en la ceremonia de promoción de Sto. Tomás al grado de Maestro en Teología, que tuvo lugar entre el 3 de marzo y el 17 de junio de 1256. Otra cuestión tratada en estas mismas circunstancias sería *sobre el trabajo manual*, insertada también posteriormente como cuestión séptima en el Quodlibeto VII. En ambos casos se trataría de una cuestión que debemos situar en el género escolar de *cuestiones disputadas*[4].

---

[1] Ed. Leonina t.XXV/1 p.IX*.

[2] Cf. Ibíd. p.58*-60*.

[3] Sobre las cuestiones quodlibetales cf. J.-P. TORRELL, O. P., *Initiation à Saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son oeuvre* (Vestigia 13; Éditions universitaires Fribourg - Éditions du Cerf, Friburgo 1993) 301-310.

[4] Sobre esta problemática cf. J. A. WEISHEIPL, *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina* (EUNSA, Pamplona 1994) 127-141.

1. Doctrina

1.1. *Fundamento de una división bipartita del sentido de las Escrituras.* Santo Tomás comienza la solución del interrogante del artículo primero fijando la finalidad de la Escritura sagrada, que es la *manifestación* a través suyo de *la verdad* de todo lo necesario para la salvación. Esta verdad es la «realidad» (res), el contenido, de las palabras (y texto) sagrados. Ahora bien, unas veces la «res» son verdades de orden dogmático o moral (pensemos en verdades como Dios creador, Dios uno...; o cuando la sagrada Escritura instruye literalmente en muchos lugares sobre el recto comportamiento, como se dice en el artículo 2 ad 3). Estamos en este caso ante un sentido literal directo y absoluto del texto. Otras veces, en cambio, el referente literal de la palabra es una realidad que está ordenada a un progresivo enriquecimiento de sentido en el transcurso de la historia de la salvación hasta llegar a su plenitud. En este caso el sentido literal primero de la palabra posee un valor *figurativo* de realidades más plenas. Es cuando se habla de sentido espiritual de la Escritura.

La razón de esta división bipartita del sentido de la Escritura es el Espíritu Santo, origen (auctor) de la historia de la salvación y, al mismo tiempo, de la manifestación de la verdad que esta historia contiene. Tal manifestación se hace no sólo adecuando la palabra al contenido, el signo a lo significado —cosa que hace también el hombre, como dice en el cuerpo del artículo tercero, y que se recuerda también cuando se trate este tema en la *Summa* I q.1 a.10—, sino *disponiendo* el contenido, las realidades significadas por las palabras, de forma que a su vez sean figura de otras realidades. Destinar de esta manera las cosas es atributo sólo de Dios: «El sentido espiritual de la sagrada Escritura, dirá en la solución del artículo tercero, se funda en el hecho de que las cosas en el curso de su desarrollo *(cursum suum peragentes)* significan otra cosa que se entiende por sentido espiritual. Ordenar de esta forma realidades en su devenir para que a partir de ellas se pueda alcanzar tal sentido es propio únicamente de quien gobierna las cosas con su providencia, que es sólo Dios». Esto diferencia a la sagrada Escritura de cualquiera otro tipo de escritos, como se afirma en la solución del artículo tercero. El plan divino, pues, en el desarrollo de la historia de la salvación es el fundamento de una primera división general de los sentidos de la Escritura: *literal* y *espiritual,* en cuanto que Dios, origen (auctor) de la Escritura y de la historia de la salvación, tiene poder no sólo para significar realidades con las voces adecuadas (sentido literal), sino también poder para designar con la palabra realidades salvíficas que son figura de otras que alcanzarán un significado más pleno (sentido espiritual en general).

1.2. *El sentido literal.* Cuando Santo Tomás dice en el cuerpo del artículo primero que la manifestación o expresión de la verdad sobre algo se puede hacer de dos maneras, mediante realidades y palabras, ha inducido a veces a entender esta doctrina como si existiesen dos formas paralelas de manifestar la verdad salvífica, una con la palabra, que sería el sentido literal, y otra con acontecimientos, instituciones, personajes..., en cuyo caso estaríamos ante el sentido espiritual. No hay que olvidar,

sin embargo, que también estas realidades de la historia de la salvación las conocemos a través de la palabra. Santo Tomás aclara su pensamiento cuando explica lo que ha querido decir: «En cuanto las palabras significan una realidad, y las realidades *pueden ser* figura de otra». Según esto, la estructura del sentido literal es *palabra* más *realidad* conjuntamente, esto implica que la «res» es inseparable del signo verbal que la expresa, y forma con él una unidad esencial. De aquí se desprende que, debido a esta unidad, la realidad significada es asequible sólo a través de la palabra, y que entre el sentido literal y el sentido o los sentidos espirituales hay una coherencia y desarrollo armónicos: «El sentido espiritual se funda siempre en el sentido literal, y nace de él. Por eso, no hay en la sagrada Escritura ambigüedad alguna por el hecho de ser explicada en sentido literal y espiritual», como se dice en el artículo primero en la respuesta al primer argumento, donde se objetaba que «la variedad de sentidos hace ambiguo el discurso».

Existe, pues, siempre un significado primero literal; significado, como se dijo, que puede tener un sentido primero absoluto en sí mismo, o puede estar abierto a una plenitud de sentido que se va alcanzando en el transcurso de la historia de la salvación y su consumación. En ambos casos el punto de partida será siempre un sentido literal. Este sentido, por contener muchas veces lo que Dios ha hecho, las obras de la salvación en la historia, las «res gestae», recibe igualmente la denominación de «sentido histórico», de modo que se habla indistintamente de sentido literal o histórico.

Por otra parte, una de las peculiaridades de Santo Tomás es, según H. de Lubac, la inclusión de la metáfora en el sentido literal, diferenciando así netamente el sentido metafórico del sentido espiritual que se denomina alegórico [5]. En nuestra cuestión se habla de la metáfora como «semejanzas imaginarias» (cf. a.2 ad 1). Por extensión podríamos decir que el sentido literal engloba también todos los recursos literarios del lenguaje humano (formas y géneros literarios).

1.3. *Los sentidos espirituales.* Dios puede adaptar no sólo las palabras para significar la «realidad», sino disponer en su providencia las realidades para que sean *figuras* de otras en orden a un significado que se va explicitando y plenificando en el correr de la historia de la salvación (*cursum suum peragentes*). Desde este presupuesto Santo Tomás asume la denominación tradicional de los sentidos de la Escritura, que son, además del literal, los sentidos espirituales: alegórico, moral o tropológico y anagógico. Lo que hará Santo Tomás en el artículo segundo de esta cuestión es dar la definición de estos sentidos, estableciendo al mismo tiempo una relación orgánica con la doble finalidad de la Escritura: *creer* y *obrar* rectamente [6]. Tomás comienza por el segundo criterio para desarrollar el primero con mayor detalle.

Se habla de sentido *moral* o *tropológico* cuando la verdad que enseña la sagrada Escritura mediante las figuras de las cosas se refiere al obrar

---

[5] Cf. HENRI DE LUBAC, *Exégèse Médiévale. Les quatre sens de l'Écriture,* IV (Théologie 59; Aubier, París 1964) 277s.

[6] En la *Summa* el criterio de organización de los sentidos de la Escritura es de orden salvífico (cf. *Summa* 1 q.1 a.10).

con rectitud. Esta explicación del sentido moral es objeto de una aclaración importante al responder en el artículo segundo al argumento tercero. Se objetaba en este argumento que la sagrada Escritura instruye literalmente en muchos lugares sobre el recto comportamiento, y que en consecuencia no se debiera distinguir el sentido moral del literal. Respondiendo a tal objeción dice Santo Tomás que no se llama sentido moral a cualquier sentido por el que se instruye sobre los comportamientos, sino a aquel por medio del cual tal enseñanza se hace a través de la *semejanza* de algunas cosas hechas: Así es cómo el sentido moral es parte del espiritual. Esta aclaración es importante porque muestra que los sentidos espirituales en general no se diferencian por la realidad significada, sino por el modo de significar esa realidad que es la potencialidad figurativa que tiene la realidad significada en la palabra. Si la realidad viene expresada directamente por la palabra, sea su contenido de orden moral, dogmático o escatológico, estaremos siempre ante un sentido literal como ya se dijo.

La definición y explicación de los sentidos *alegórico* y *anagógico* pertenecen a la otra finalidad de la Escritura: creer rectamente. Estos sentidos se articulan «según el *orden* de los objetos de la fe» (*secundum ordinem credibilium*). Con la palabra «orden» se hace referencia a las etapas de la economía de la salvación, que tiene como centro a Cristo y su iglesia, prefigurada en la comunidad del Antiguo Testamento y plenificada en la iglesia triunfante. Según esto, el sentido *alegórico* (llamado también «típico») se funda en la cualidad de las realidades del Antiguo Testamento para prefigurar las realidades del Nuevo, que son Cristo y su Iglesia. Se trata de la *alegoría* cristiana, en la que a diferencia de la alegoría filoniana y alejandrina, la letra narra hechos reales cargados de significados que apuntan al misterio de Cristo. El *anagógico*, se funda en la cualidad que tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento poseen para significar la iglesia triunfante. Es clarificador a este respecto la respuesta al quinto argumento del art.2.

2. Fuentes

Cuando el Angélico diserta sobre los sentidos de la Escritura no trata de innovar nada, sino que asume una doctrina con doce siglos de historia, decía H. de Lubac en su obra sobre la exégesis medieval[7]. Efectivamente, la distinción general entre sentido literal o histórico y espiritual de la Escritura se remonta a Orígenes y es doctrina común en la época patrística. La exégesis medieval articulará el sentido literal y espiritual de los Padres en el esquema cuatripartito que recibe Santo Tomás: historia, alegoría, tropología, anagogía. La Edición Leonina de la cuestión que estamos introduciendo remite, por su parte, al primer tomo de la obra de H. de Lubac para conocer las fuentes de Santo Tomás sobre los cuatro sentidos de la Escritura[8], tomo en que se expone esa doctrina «con doce siglos de historia». Pero en lo que se refiere de una forma

[7] Cf. Henri de Lubac, *Exégèse Médiévale*... IV p.286.

[8] Cf. Ed. Leonina t.XXV/1 nota al a.2 p.29: «De fontibus huius doctrinae cf. H. de Lubac, *Exégèse Médiévale. Les quatre sens de l'Écriture** (Théologie 41; París 1959)».

directa al tema de los sentidos de la Escritura, Santo Tomás cita en esta cuestión sólo un reducido número de testimonios: la autoridad de San Jerónimo a favor de la multiplicidad de sentidos escriturarios (cf. a.1 s. c. 2); a San Agustín y Beda como testimonios de los cuatro sentidos de la Escritura (cf. a.2 s. c. 1 y 2), y un texto de San Gregorio para hablar de la superioridad de la sagrada Escritura sobre todos los demás escritos (cf. a.3 s. c.).

Además de estas citas explícitas es indudable la influencia de la doctrina agustiniana sobre los *signos* y *la realidad*, desarrollada sobre todo en *De doctrina christiana*[9], y la obra *De caelesti hierarchia* del Pseudodionisio en lo que se refiere a la capacidad *figurativa* de la realidad para significar otras realidades superiores. Especial importancia en esta cuestión tiene también Hugo de San Víctor. Santo Tomás había encontrado en él un defensor de la importancia del sentido literal o histórico como fundamento de los sentidos espirituales frente a un alegorismo arbitrario[10]. Por otra parte, tanto el pensamiento, recurrente en Santo Tomás, de que las palabras significan una realidad y ésta a su vez puede ser figura de otra, como la razón de la superioridad de la Escritura sagrada sobre cualquier otro tipo de escritos, ofrecen clara semejanza con la doctrina de Hugo de San Víctor:

> «La palabra sagrada posee una propiedad que la diferencia de otros tipos de obras: que en aquello que se expone primero por medio de palabras, hace referencia a ciertas realidades, las cuales a su vez hacen las veces de las palabras para significar otras cosas»[11].
>
> «La Escritura divina está por encima de las otras escrituras no sólo por su contenido, sino también por la manera de exponerlo, por la sutilidad y la profundidad; ya que en los demás escritos sólo las palabras tienen la función de significar, en cambio en la Escritura son significativas no sólo las palabras, sino también las realidades»[12].

3. Nuestra edición

Los quodlibetos de Santo Tomás han sido transmitidos en manuscritos y ediciones impresas sin distinguir las diferentes cuestiones, y en consecuencia presentando una numeración continua de los artículos, que

---

[9] Cf. M. AILLET, *Lire la Bible avec S. Thomas. Le passage de la littera a la res dans la Somme théologique* (Studia friburgensia. Nouvelle série 80; Éditions universitaires, Friburgo 1993), especialmente p.57-86.

[10] Hugo se extraña de la facilidad con que algunos maestros usan la interpretación alegórica desconociendo el significado primero de la letra, «¿cómo, dice, podéis leer la Escritura sin leer la letra? Si se prescinde de la letra, ¿qué es entonces la Escritura?». *De scripturis et scriptoribus sacris* c.5: ML 175,13B. «La primera exposición es la histórica, en la cual se considera el significado primero de las palabras en relación a las realidades de que se trata». Ibíd. c.3: ML 175,11D.

[11] HUGO DE SAN VÍCTOR, *De scripturis et scriptoribus sacris* c.3 (ML 175,11D-12A): «Habet enim sacrum eloquium proprietatem quamdam ab aliis Scripturis differentem, quod in eo primum per verba quae recitantur, de rebus quibusdam agitur, quae rursum res vice verborum ad significationem aliarum rerum proponuntur».

[12] HUGO DE SAN VÍCTOR, *De sacramentis* c.5 (ML 176,185A): «divina Scriptura caeteris omnibus scripturis non solum in materia sua, sed etiam in modo tractandi, subtilitate et profunditate praecellat; cum in caeteris quidem scripturis solae voces significare inveniantur; in hac autem non solum voces, sed etiam res significativae sint».

incluiremos entre corchetes. En nuestra edición nos atenemos al texto latino de la Edición Leonina (S. THOMAE DE AQUINO, *Opera omnia*, t.XXV/1, Roma-París, 1996, p.27-32), adaptando, sin embargo, la transcripción moderna de la misma a la transcripción tradicional con el fin de facilitar la lectura. Casi todas las notas son igualmente una adaptación de las notas críticas que acompañan a dicha edición.

CUESTIÓN SOBRE LOS SENTIDOS DE LA SAGRADA ESCRITURA

Se trata a continuación el tema de los sentidos de la sagrada Escritura. En torno a esta cuestión se plantean tres temas: primero, si en la sagrada Escritura, además de los sentidos literales, subyacen otros sentidos; segundo, el número de sentidos de la sagrada Escritura; tercero, si estos sentidos se encuentran también en otros escritos.

ARTÍCULO 1

¿En la sagrada Escritura hay otros sentidos, además de los literales? [1]

Sobre este primer tema se procede del siguiente modo: Parece que unas mismas palabras de la sagrada Escritura no puedan encerrar varios sentidos.

ARGUMENTOS. 1. *Los vocablos adoptados una vez no se han de usar de forma equívoca* [2] ni de varias maneras, pero la variedad de sentidos hace ambiguo el discurso; en consecuencia, en una misma expresión de la Escritura no puede haber varios sentidos.

2. La sagrada Escritura tiene la finalidad de iluminar el entendimiento, como prueba el Salmo: *La explicación de tus palabras* etc. [3]. La variedad de sentidos, en cambio, obscurece la comprensión, por eso no puede haber múltiples sentidos en la sagrada Escritura.

DE SENSIBUS SACRAE SCRIPTURAE

Deinde quaeritur de sensibus sacrae scripturae.

Et circa hoc quaeruntur tria: Primo, utrum praeter sensus litterales in verbis sacrae scripturae lateant alii sensus spirituales. Secundo, de numero sensuum sacrae scripturae. Tertio, utrum isti sensus inveniantur in aliis scripturis.

ARTICULUS PRIMUS <14>

Ad primum sic proceditur. Videtur quod in eisdem verbis sacrae scripturae non lateant plures sensus.

1. Quia *dictionibus semel sumptis non est utendum aequivoce* vel multipliciter; sed pluralitas sensuum facit multiplicitatem locutionis; ergo in eadem locutione sacrae scripturae non possunt plures sensus latere.

2. Praeterea. Sacra scriptura ordinata est ad illuminandum intellectum, Psalmus: *declaratio sermonum tuorum* etc.; sed multiplicitas sensuum obnubilat intellectum; ergo non debent in sacra scriptura multi sensus esse.

---

[1] Lugares paralelos: *In Sent.* 1 pról. a.5; *In Sent.* 4 d.21 a.1; a.2 qla.1 ad 3; *In Gal.* 4 lect.7; *De pot.* q.4 a.1; *Summa* 1 q.1 a.10; *Quodl. III* q.14 a.1 [30].

[2] Esta regla se lee en GUILLERMO ALTISIODORENSE, *Summa aurea* III tr.X c.1 q.3 (ed. Ribaillier III 1 p.121 76-77); ALBERTO MAGNO, *Super Dionysium de divinis nominibus* (ed. Col. t.37 1 p.321 66-67); BUENAVENTURA, *In IV Sententiarum* d.11 p.2 dub.2 (p.265); *In Hexamaeron*, coll.13 § 10 (t.V p.389).

[3] Sal 118,130.

3. En la sagrada Escritura ha de evitarse lo que puede ser motivo de error. Ahora bien, presentar en la sagrada Escritura otros sentidos además del literal puede ser ocasión de error, porque cada cual podría exponer la sagrada Escritura a su antojo para confirmar su opinión. Por eso, no debe haber varios sentidos en la sagrada Escritura.

4. Agustín dice, en II *Super Genesim ad litteram*, que la sagrada *Escritura tiene mayor autoridad que toda perspicacia del talento humano*[4]. Por eso el sentido que no tiene autoridad para confirmar algo no es un sentido adecuado a la sagrada Escritura. Ahora bien, ningún sentido que no sea el literal tiene fuerza probativa, como pone de manifiesto Dionisio en la *Epistola ad Titum*: *La teología simbólica*, es decir, la que se sirve de semejanzas, *no es demostrativa*[5]. En consecuencia, la sagrada Escritura no posee más sentidos que el literal.

5. Cualquier sentido que se saque de las palabras de un texto, que no corresponde a lo que quiso decir el autor, no es un sentido propio, sino adulterado[6]; pero un autor sólo puede entender una sola cosa, porque no se da que pueda entender varias cosas al mismo tiempo, conforme dice el Filósofo[7]. En consecuencia, no puede haber varios sentidos propios en la sagrada Escritura.

3. Praeterea. Id quod potest esse occasio erroris debet in sacra scriptura vitari; sed ponere alios sensus praeter litteralem in scriptura potest esse occasio erroris, quia quilibet posset exponere scripturam secundum quod ipse vellet ad confirmationem suae opinionis; ergo non debent esse plures sensus in sacra scriptura.

4. Praeterea. Augustinus dicit, II super Genesim ad litteram, quod *maior est* sacrae *scripturae auctoritas quam omnis humani ingenii* perspicacitas; ergo ille sensus qui non habet auctoritatem ad aliquid confirmandum non est conveniens sensus sacrae scripturae; sed nullus sensus praeter litteralem habet robur ad aliquid confirmandum, ut patet per Dionysium in epistola ad Titum: dicit enim, quod *symbolica theologia*, id est quae ex similitudinibus procedit, *non est argumentativa*; ergo sacra scriptura alios sensus praeter litteralem non habet.

5. Praeterea. Quicumque sensus ex verbis alicuius scripturae trahitur quem auctor non intendit, non est sensus proprius, sed rivalis; sed auctor per unam scripturam non potest intelligere nisi unum, quia non contingit simul plura intelligere, secundum Philosophum; ergo non possunt esse plures sensus proprii sacrae scripturae.

---

[4] AGUSTÍN, *De Genesi ad litteram* c.5: ML 34,267; *Obras de San Agustín* (BAC Madrid) vol. XV p.634 [en adelante será citado así: BAC volumen página]; cf. Ibíd. c.9,21: ML 34,270. El texto de S. Agustín habla de «humani ingenii *capacitas*», Sto. Tomás usa el término «humani ingenii *perspicacitas*»; usa «capacitas» en *Summa* 1 q.68 a.2. «Perspicacitas» se lee en ALBERTO, *Summa Theol.* tr.I q.5 c.2 (ed. Col. t.34 p.18 47).

[5] Cf. DIONISIO, *Epistola 9 ad Titum* § 1: MG 3,1105D (Dion. 637) según la traducción de Eriúgena. Sto. Tomás usa este principio en varias obras (cf. *In I Sent.* pról. a.5; d.11 q.1 a.1 ad 1; *In III Sent.* d.11 q.1 a.4; *In Boet. De Trin.* q.2 a.3 ad 5; *De verit.* q.22 a.11 ad. 8; *In Io.* XII lect.7), pero la cita de Dionisio no es literal, sino *ad sensum*. He aquí el texto en la traducción de Eriúgena: «Sed itaque et hoc intelligere oportet duplicem esse theologorum traditionem: unam quidem arcanam et mysticam, alteram vero manifestam et notiorem; et eam quidem *symbolicam* et perfectivam, hanc vero philosophicam et *approbativam*». Eriúgena traduce correctamente por «approbativam» (= «demonstrativam» el término griego ἀποδεικτικήν, ya que en Cicerón «approbo» es sinónimo de «demonstro»); la palabra «argumentativam» es un término de la baja latinidad, que parece no tener el sentido de «demonstrativus» antes del siglo XIII.

[6] «Adulterado» traduce la palabra del texto latino «rivalis»: en la lengua latina «rivalis» frecuentemente es sinónimo de «adúltero».

[7] Cf. ARISTÓTELES, *Topica* II c.10 n.1 (Bk 114b34-35).

EN CONTRARIO. 1. Dice Daniel 12[8]: *Muchos lo recorrerán, y sacarán de él variada doctrina.*

2. Jerónimo, por su parte, dice en el prólogo de la Biblia al hablar del Apocalipsis: *En cada palabra hay ocultos muchos sentidos*[9].

SOLUCIÓN. La sagrada Escritura está dada por Dios para manifestarnos a través de ella todo lo necesario para la salvación. Pues bien, la manifestación o expresión de una verdad se puede hacer de dos maneras: mediante realidades y palabras; es decir: en cuanto que las palabras significan una realidad, y una realidad puede ser figura de otra. Ahora bien, el autor de la sagrada Escritura, es decir el Espíritu Santo, no sólo es autor de las palabras, sino también de las realidades; puede, por eso, no sólo acomodar las palabras para significar algo, sino también disponer una realidad para que sea figura de otra. Según esto, en la sagrada Escritura la verdad se manifiesta de dos maneras: Una, en cuanto que las realidades vienen significadas mediante las palabras, que es en lo que consiste el sentido literal; otra, siendo las realidades figuras de otras realidades, que es en lo que consiste el sentido espiritual. De esta forma es como corresponden varios sentidos a la sagrada Escritura.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. La variedad de sentidos, que no proceden uno de otro, hace ambiguo el discurso; pero el sentido espiritual se funda siempre en el sentido literal, y nace de él. Por eso, no hay en la sagrada Escritura ambigüedad alguna por el hecho de ser explicada en sentido literal y espiritual.

2. Como dice Agustín en el libro *De doctrina christiana*[10], Dios ha dispuesto por una razón práctica que la verdad se manifieste en la Escritura «*con cierta dificultad*»: esto es útil para evitar el hastío, porque ante

SED CONTRA est quod dicitur Danielis XII: *Pertransibunt plurimi et multiplex erit scientia.*

2. Praeterea. Ieronimus dicit in prologo Bibliae, loquens de Apocalipsi: *In verbis singulis multiplices latent intelligentiae.*

RESPONSIO. Dicendum quod sacra scriptura ad hoc divinitus tradita est ut per eam nobis veritas manifestetur necessaria ad salutem; manifestatio autem vel expressio alicuius veritatis potest fieri dupliciter, rebus et verbis, in quantum scilicet verba significant res et una res potest esse figura alterius; auctor autem sacrae scripturae, scilicet Spiritus sanctus, non solum est auctor verborum, sed etiam et auctor rerum, unde non solum verba potest accommodare ad aliquid significandum, sed etiam res potest disponere in figuram alterius; et secundum hoc in sacra scriptura manifestatur veritas dupliciter: uno modo, secundum quod res significantur per verba, et in hoc consistit sensus litteralis; alio modo, secundum quod res sunt figurae aliarum rerum, et in hoc consistit sensus spiritualis. Et sic sacrae scripturae plures sensus competunt.

1. Ad primum ergo dicendum quod varietas sensuum quorum unus ex alio non procedit facit multiplicitatem locutionis; sed sensus spiritualis semper fundatur super litteralem et procedit ex eo, unde ex hoc quod sacra scriptura exponitur litteraliter et spiritualiter, non est in ipsa aliqua multiplicitas.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit in libro De doctrina christiana, utiliter est a Deo dispositum ut veritas in sacra scriptura *cum aliqua difficul-*

[8] Dan 12,4.
[9] JERÓNIMO, *Epistola 53 Ad Paulinum* 8: ML 22,549.
[10] Cf. AGUSTÍN, *De doctrina christiana* l.2 c.6 7-8: ML 34,38-39; BAC XV 118.

lo que resulta difícil surge un interés mayor que vence el tedio. Además, de esta forma no hay lugar a la soberbia, al no poder uno captar fácilmente la verdad de la sagrada Escritura. E igualmente así la verdad de la fe es defendida de la burla de los no creyentes. Por eso dice el Señor en el capítulo séptimo de Mateo: *No entreguéis lo santo a los perros*[11]; y Dionisio aconsejaba a Timoteo conservar las cosas santas incontaminadas *de los impuros*[12]. Está claro según esto que es conveniente a la verdad de la fe ser enseñada bajo diversos sentidos en la sagrada Escritura.

3. Como dice Agustín en el libro *De doctrina christiana*[13], no hay nada en la sagrada Escritura que se diga de una forma oculta en un lugar sin que se exponga claramente en otro. Por eso la exposición espiritual debe encontrar siempre un esclarecimiento por otra exposición literal de la sagrada Escritura, y de esta forma se evita toda ocasión de error.

4. No se debe a la falta de autoridad el no poder sacar argumento probativo del sentido espiritual, sino a la naturaleza propia de la semejanza en la que se fundamenta el sentido espiritual: una misma cosa puede ser semejanza de muchas; por eso, cuando se encuentra en la sagrada Escritura, no se puede proceder desde ella para aplicarla de una forma concreta a alguna de aquellas realidades, sin que se diese una *fallacia consequentis*. Por ejemplo, la imagen del león, en razón de alguna analogía puede significar tanto a Cristo como al diablo. Por el hecho de que se diga algo sin más sobre el león en la sagrada Escritura, no se puede aplicar a ninguno de los dos en la argumentación.

5. El autor principal de la sagrada Escritura es el Espíritu Santo, que en un solo texto de la sagrada Escritura quiso encerrar muchas más cosas de las que pueden exponer o descubrir los comentaristas de la

tate manifestetur: est enim hoc utile ad tollendum fastidium, quia ad ea quae sunt difficilia maior surgit attentio, quae taedium tollit. Similiter ex hoc tollitur superbiendi occasio, dum homo difficulter veritatem scripturae capere potest. Similiter per hoc veritas fidei ab irrisione infidelium defenditur; unde Dominus, Mathei VII: *nolite sanctum dare canibus*; et Dionisius Timotheum monebat ut sancta *ab inmundis* incontaminata servaret. Et ita patet quod expedit veritatem fidei sub diversis sensibus in sacra scriptura tradi.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut dicit Augustinus, De doctrina christiana, nihil est quod occulte in aliquo loco sacrae scripturae tradatur *quod non alibi* manifeste exponatur. Unde spiritualis expositio semper debet habere fulcimentum ab aliqua litterali expositione sacrae scripturae; et ita vitatur omnis erroris occasio.

4. Ad quartum dicendum quod non est propter defectum auctoritatis quod ex sensu spirituali non potest trahi efficax argumentum, sed ex ipsa natura similitudinis in qua fundatur spiritualis sensus: una enim res pluribus similis esse potest, unde non potest ab illa re, quando in scriptura proponitur, procedi ad aliquam illarum determinate, sed est fallacia consequentis. Verbi gratia: leo propter aliquam similitudinem significat et Christum et dyabolum, unde per hoc quod aliquid de leone dicitur in sacra scriptura ad neutrum potest fieri processus argumentando.

5. Ad quintum dicendum quod auctor principalis sacrae scripturae est Spiritus sanctus, qui in uno verbo sacrae scripturae intellexit multo plura quam per expositores

---

[11] Mt 7,6. Cf. ALEJANDRO DE HALES, *Summa* Intr. a.1 (t.1 p.9); S. THOMAS, *In Boet. De Trin.* q.2 a.4 s. c. y resp. (ed. Leon., t.50 p.101,31-38 y 60-64).

[12] Cf. DIONISIO, *Epistola 9 ad Titum* § 1: MG 3,1105C (Dion. 636); carta que comienza recordando que Dionisio ya había instruido a Timoteo sobre la necesidad de los símbolos.

[13] AGUSTÍN, *De doctrina christiana* l.2 c.6 8: ML 34,39; BAC XV 118. Cf. ibíd. l.3 c.27: ML 34,79.

sagrada Escritura. Tampoco es inconveniente que el hombre, que fue autor instrumental de la sagrada Escritura, hubiese entendido en un solo texto muchas cosas, porque los profetas, como dice Jerónimo en el comentario a Oseas[14], hablaron de los acontecimientos presentes de tal manera que también quisieron significar los futuros. En consecuencia no es imposible abarcar al mismo tiempo varias cosas en cuanto que una es figura de otra.

Artículo 2

¿Existen cuatro sentidos en la sagrada Escritura?[15]

Este segundo artículo se plantea así: parece que no se deban distinguir cuatro sentidos de la Escritura, es decir: el histórico o literal, alegórico, moral y anagógico[16].

Argumentos. 1. Lo mismo que hay cosas en la sagrada Escritura que se dicen figurativamente de Cristo, así también las hay que se dicen figurativamente de muchos otros hombres, como ocurre en el capítulo octavo[17] de Daniel, donde el macho cabrío representa al rey de los griegos. Pero tales expresiones figurativas no tienen en la sagrada Escritura un sentido diferente del literal. En consecuencia, tampoco el sentido alegórico, por medio del cual se aplica a Cristo lo que le precedió en figuras, debe tener otro sentido diferente del histórico.

2. Una y única es la persona de la cabeza y la de los miembros. Ahora bien, el sentido alegórico parece que se refiere a la cabeza de la iglesia, es decir, a Cristo; el sentido moral, por su parte, a sus miembros, es decir, a los fieles. En consecuencia, el sentido moral no debe distinguirse del alegórico.

sacrae scripturae disserantur. Non est etiam inconveniens quod homo qui fuit auctor instrumentalis sacrae scripturae in uno verbo plura intelligeret, quia prophetae, ut Ieronimus dicit super Osee, ita loquebantur de factis praesentibus quod etiam intenderent futura significare; unde non est impossibile simul plura intelligere in quantum unum est figura alterius.

Articulus secundus <15>

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non debeant distingui quatuor sensus sacrae scripturae, scilicet hystoricus vel litteralis, allegoricus, moralis et anagogicus.

1. Sicut enim in sacra scriptura aliqua figurate dicuntur de Christo, ita etiam aliqua figurate dicuntur de aliis hominibus, sicut Danielis VIII per hircum caprarum significatur rex Graecorum; sed huiusmodi figuratae locutiones non faciunt aliquem sensum praeter litteralem in sacra scriptura; ergo nec allegoricus sensus, per quem exponuntur de Christo ea quae in figura ipsius praecesserunt, debet alius sensus ab hystorico poni.

2. Praeterea. Una personsa est capitis et membrorum; sed sensus allegoricus videtur pertinere ad caput ecclesiae, scilicet Christum, sensus autem moralis videtur pertinere ad membra eius, scilicet fideles; ergo sensus moralis non debet ab allegorico distingui.

---

[14] Jerónimo, *Comment. in Oseas* 1,3-4: ML 25,823b-824A.
[15] Lugares paralelos: Cf. los indicados en el a.1.
[16] Para las fuentes de este tema cf. H. de Lubac, *Exégèse médiévale...* t.1.
[17] Cf. Dan 8,5.

3. El sentido moral es el que se aplica a la formación del comportamiento. Ahora bien, la sagrada Escritura instruye literalmente en muchos lugares sobre esto. En consecuencia, el sentido moral no se debe distinguir del literal.

4. Lo mismo que Cristo es cabeza de la iglesia militante, lo es también de la iglesia triunfante, y no se trata de un Cristo y otro Cristo. En consecuencia, el sentido anagógico, por el que se habla de la iglesia triunfante, tampoco debe diferenciarse del sentido alegórico, mediante el cual se habla de Cristo y de la iglesia militante.

5. Si la sagrada Escritura encerrara por necesidad intrínseca estos cuatro sentidos, cualquier parte de la sagrada Escritura debería tenerlos. Pero esto es falso, pues, como dice Agustín en el libro *Super Genesim,* en algunas partes se ha de buscar únicamente el sentido literal[18]. En consecuencia, estos cuatro sentidos no son necesariamente inherentes a la exposición de la sagrada Escritura.

EN CONTRARIO. 1. Agustín dice al inicio del libro *Super Genesim ad litteram*: *En todos los libros sagrados hay que inquirir las realidades eternas que allí se insinúan, los hechos que allí se narran, las cosas futuras que se anuncian, lo que se manda hacer*[19]. Lo primero pertenece al sentido anagógico, lo segundo al histórico, lo tercero al alegórico, y al moral

3. Praeterea. Moralis sensus est qui ad morum instructionem pertinet; sed sacra scriptura secundum litteralem sensum in pluribus locis mores instruit; ergo moralis sensus non debet distingui a litterali.

4. Praeterea. Sicut Christus est caput ecclesiae militantis, ita est caput ecclesiae triumphantis, nec est alius et alius Christus; ergo nec sensus anagogicus, per quem aliquid exponitur de ecclesia triumphante, debet esse alius ab allegorico, quo exponitur de Christo et Ecclesia militante.

5. Praeterea. Si isti quatuor sensus essent de necessitate sacrae scripturae, quaelibet pars sacrae scripturae deberet hos quatuor sensus habere; sed hoc falsum est: ut enim Augustinus dicit super Genesim, in quibusdam sensus litteralis quaerendus est solus; ergo hii quatuor sensus non sunt de necessitate expositionis sacrae scripturae.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit in principio super Genesim ad litteram: *In libris omnibus sanctis oportet intueri quae ibi aeterna intimentur, quae facta narrentur, quae futura praenuntientur, quae agenda praecipiantur*; primum autem pertinet ad

[18] En San Agustín no se encuentran ni estas palabras (y más teniendo en cuenta que la palabra latina «litteralis» se encuentra sólo en la más baja latinidad), ni tampoco su pensamiento. Se podría recurrir a la *lectio facilior* corrigiendo *literal* por *alegórico*: «en algunas partes se ha de buscar únicamente el sentido *alegórico*»; esto lo dice expresamente S. Agustín respecto del Cantar de los Cantares (cf. *De Genesi ad litteram* l.8 c.1: ML 34,371) o de las parábolas (cf. ibíd. c.4: ML 34,275). Pero lo más verosímil es que el oponente (teniendo en cuenta que aquí no habla Tomás, sino el oponente) haya distorsionado las palabras con las que Agustín explica su propósito, que son éstas: «Aunque el Antiguo Testamento debe ser escudriñado en ambos sentidos [figurado, e histórico o literal], busquemos, dejando a un lado el sentido alegórico, en qué sentido está dicho: *'en el principio hizo Dios el cielo y la tierra'* (*De Genesi ad litteram* l.1 c.1 n.2: ML 34,247; y más adelante: «Nuestro propósito desde el principio fue hablar de las Escrituras según el sentido histórico, no según los enigmas de las figuras» (Ibíd. l.1 c.17 n.34: ML 34,259). Pero S. Agustín dice esto (que sólo busca el sentido literal), no porque esta Escritura contenga sólo este sentido, sino porque su sentido figurativo resulta claro y la dificultad la encierra el literal.

[19] AGUSTÍN, *De Genesi ad litteram* c.1 1: ML 34,246; BAC XV 576. Con estas palabras Agustín quiere describir no el cuádruple sentido de las Escrituras, sino la materia de los diversos libros de la Biblia (cf. H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale*... t.1 p.182).

lo dicho en cuarto lugar. En consecuencia son cuatro los sentidos de la sagrada Escritura.

2. Además dice Beda al inicio del Génesis: *Cuatro son los sentidos de la sagrada Escritura: La historia, que habla de los hechos acaecidos; la alegoría, en la cual se entiende una cosa desde otra; la tropología, es decir, la locución moral, en la cual se trata de la educación de las costumbres; la anagogía, por la cual, al tratar de las realidades más sublimes y celestes, somos introducidos en las realidades más altas*[20].

SOLUCIÓN. La distinción de estos cuatro sentidos se ha de entender de la siguiente forma: como se ha dicho[21], la sagrada Escritura manifiesta de dos maneras la verdad que enseña: mediante palabras y mediante las semejanzas de las cosas. La manifestación a través de las palabras constituye el sentido histórico o literal. En consecuencia pertenece al sentido literal todo aquello que se desprende directamente del significado de las palabras. En cambio, el sentido espiritual, como ya queda dicho[22], se apoya en que hay cosas que son expresadas mediante la capacidad figurativa de otras, porque las cosas visibles suelen ser figura de las invisibles, como dice Dionisio[23]. Ésta es la razón por la que se llama espiritual a este sentido que se toma de las figuras.

A su vez la verdad que enseña la sagrada Escritura mediante las figuras de las cosas, tiene una doble finalidad: creer sin error y obrar con rectitud. Cuando se refiere al obrar con rectitud, se trata del sentido moral, llamado con otro nombre tropológico. En cambio, cuando se refiere a creer sin error, hay que introducir una distinción según el orden de los objetos de la fe, pues como dice Dionisio en el capítulo cuarto del

sensum anagogicum, secundum ad hystoricum, tertium ad allegoricum, quartum ad moralem; ergo quatuor sunt sensus sacrae scripturae.

2. Praeterea. Beda dicit in principio Genesis: *Quatuor sunt sensus sacrae scripturae: hystoria, quae res gestas loquitur, allegoria, in qua aliud ex alio intelligitur, tropologia, id est moralis locutio, in qua de moribus ordinandis tractatur, anagogia, per quam de summis et caelestibus tractaturi ad superiora ducimur.*

RESPONSIO. Dicendum quod distinctio horum quatuor sensuum hoc modo accipi debet. Sicut enim dictum est, sacra scriptura veritatem quam tradit dupliciter manifestat, per verba et per rerum figuras; manifestatio autem quae est per verba facit sensum hystoricum sive litteralem, unde totum illud ad sensum litteralem pertinet quod ex ipsa significatione verborum recte accipi potest; sed sensus spiritualis, ut dictum est, consistit in hoc quod quaedam res per figuram aliarum rerum exprimuntur, et quia visibilia solent esse figurae invisibilium, ut Dionisius dicit, inde est quod sensus iste, qui ex figuris accipitur, spiritualis vocatur. Veritas autem quam sacra scriptura per figuras rerum tradit, ad duo ordinatur, scilicet ad recte credendum et ad recte operandum. Si ad recte operandum, sic est sensus moralis, qui alio nomine tropologicus dicitur. Si autem ad recte credendum, oportet distinguere secundum ordinem credibilium; ut enim Dionisius dicit IV capitulo Ecclesiasticae ierarchiae, status ecclesiae medius est

[20] Aunque la doctrina de los cuatro sentidos se encuentra en las obras de Beda, el texto que se le atribuye aquí no se lee en ninguno de sus escritos. La cita se lee con pequeñas variantes en el prólogo de la *Glossa ordinaria* (*Glossa ordinaria* prol.: ML 113,63B), y Tomás la recoge de ALEJANDRO DE HALES, *Summa* Intr. q.1 a.3 n.6, donde atribuye este texto a Beda.

[21] Cf. a.1.

[22] Cf. a.1.

[23] DIONISIO, *De caelesti hierarchia* I § 3: MG 3,122D, según la traducción de Eriúgena (Dion. 735 4-736 1).

De ecclesiastica hierarchia, la Iglesia vive una situación intermedia entre el estado de la sinagoga y el estado de la iglesia triunfante[24]; así el Antiguo Testamento fue figura del Nuevo, a su vez el Antiguo junto con el Nuevo son figuras de las realidades del cielo. Así pues, el sentido espiritual, ordenado a creer rectamente, puede fundamentarse en aquel modo de figuración con el que el Antiguo Testamento es figura del Nuevo. Según esto, hay sentido alegórico o típico según que las cosas que acontecieron en el Antiguo Testamento son expuestas referidas a Cristo o a la Iglesia. Pero puede fundarse también en el otro modo de figuración según el cual el Nuevo y el Antiguo Testamento significan la Iglesia triunfante, y así se da el sentido anagógico.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. El macho cabrío o cosas semejantes, mediante las cuales son designadas en las Escrituras otras personas distintas de Cristo, no fueron realidades en sí, sino semejanzas imaginarias, mostradas con la única finalidad de significar esas personas; por eso tal significación, que mediante tales semejanzas designa esas personas o reinos, sólo pertenece al sentido histórico. En cambio, aquellas cosas que sucedieron realmente para significar a Cristo son como la sombra respecto a la realidad. Por eso tal significación, con la cual, mediante este tipo de cosas, es significado Cristo o sus miembros, adquiere un sentido distinto del histórico, es decir, el alegórico. Pero si en algún lugar se encuentra que Cristo es significado por semejanzas imaginarias de aquel tipo, tal significación no sobrepasa el sentido literal, como ocurre en el capítulo segundo de Daniel, donde Cristo está significado por una piedra que se ha desprendido *del monte sin intervención humana*[25].

2. El sentido alegórico no se refiere sólo a Cristo como cabeza, sino también en razón de los miembros, como ocurre con las doce piedras

inter statum synagogae et statum ecclesiae triumphantis: vetus enim testamentum figura fuit novi, vetus simul et novum figura sunt caelestium. Sensus ergo spiritualis ordinatus ad recte credendum potest fundari in illo modo figurationis quo vetus testamentum figurat novum, et sic est sensus allegoricus vel typicus, secundum quem ea quae in veteri testamento contigerunt exponuntur de Christo et ecclesia; vel potest fundari in illo modo figurationis quo novum simul et vetus significant ecclesiam triumphantem, et sic est sensus anagogicus.

1. Ad primum ergo dicendum quod hircus vel alia huiusmodi per quae aliae personae a Christo in scriptura designantur, non fuerunt res aliquae, sed similitudines imaginariae ad hoc solum ostensae ut illae personae significarentur; unde illa significatio qua per illas similitudines personae illae aut regna designantur, non pertinet nisi ad hystoricum sensum. Sed ad Christum designandum etiam illa quae in rei veritate contigerunt ordinantur sicut umbrae ad veritatem; et ideo talis significatio qua per huiusmodi res Christus aut eius membra significantur, facit alium sensum praeter hystoricum, scilicet allegoricum. Sicubi vero inveniatur quod Christus significetur per huiusmodi imaginarias similitudines, talis significatio non excedit sensum litteralem; sicut Christus significatur per lapidem qui excisus est *de monte sine manibus*, Danielis II.

2. Ad secundum dicendum quod sensus allegoricus non solum pertinet ad Christum ratione capitis, sed etiam ratione membrorum, sicut quod per duodecim lapides

[24] Cf. DIONISIO, *De ecclesiastica hierarchia* V § 2: MG 3,502D, según la traducción de Eriúgena (Dion. II 1332).

[25] Cf. Dan 2,34.

escogidas del Jordán en el libro de Josué 7[26], que significan los doce apóstoles. El sentido moral, en cambio, se aplica a los miembros de Cristo en referencia a los actos propios de éstos, y no en condición de miembros.

3. No se llama sentido moral a cualquier sentido por el que se instruye sobre los comportamientos, sino a aquel en el que tal enseñanza se hace a través de la semejanza de algunas cosas hechas: así es como el sentido moral es parte del espiritual. Según esto, queda claro que nunca es lo mismo sentido moral y sentido literal.

4. Así como el sentido alegórico hace referencia a Cristo en cuanto cabeza de la Iglesia militante, justificándola e infundiendo en ella la gracia, del mismo modo se refiere a Él el sentido anagógico en cuanto que es cabeza de la Iglesia triunfante, que la glorifica.

5. Estos cuatro sentidos no se atribuyen a la sagrada Escritura como si cualquier parte de la misma hubiese de ser expuesta según los cuatro sentidos, sino que unas veces se expone según los cuatro sentidos, otras según tres sentidos, a veces según dos, y otras según un solo sentido. En la sagrada Escritura las realidades posteriores están significadas principalmente en las anteriores, por eso a veces en la sagrada Escritura se expresa literalmente algo sobre lo primero, lo cual puede ser expuesto espiritualmente respecto de lo posterior, pero no al revés. De lo narrado en la sagrada Escritura, lo primero es aquello que pertenece al Antiguo Testamento. Por eso, lo que en sentido literal se refiere a hechos del Antiguo Testamento, puede ser expuesto según los cuatro sentidos. Lo posterior, en cambio, es lo que se refiere al estado actual de la Iglesia. Aquí es antes lo que se refiere a la cabeza que lo que se

electos de Iordane, Iosue VII, significantur duodecim apostoli; sed moralis sensus pertinet ad membra Christi quantum ad proprios eorum actus et non secundum quod considerantur ut membra.

3. Ad tertium dicendum quod moralis sensus non dicitur omnis sensus per quem mores instruuntur, sed per quem instructio morum sumitur ex similitudine aliquarum rerum gestarum: sic enim moralis sensus est pars sensus spiritualis. Unde patet quod nunquam est idem sensus moralis et litteralis.

4. Ad quartum dicendum quod, sicut sensus allegoricus pertinet ad Christum secundum quod est caput ecclesiae militantis iustificans eam et gratiam infundens, ita et sensus anagogicus pertinet ad eum secundum quod est caput ecclesiae triumphantis glorificans eam.

5. Ad quintum dicendum quod quatuor isti sensus non attribuuntur sacrae scripturae quia in qualibet parte eius sit istis quatuor sensibus exponenda, sed quandoque istis quatuor, quandoque tribus, quandoque duobus, quandoque uno tantum. In sacra enim scriptura praecipue ex prioribus posteriora figurantur; et ideo, quandoque in sacra scriptura secundum sensum litteralem dicitur aliquid de priori, potest spiritualiter exponi de posterioribus, sed non convertitur. Inter omnia autem quae in sacra scriptura narrantur, prima sunt illa quae ad vetus testamentum pertinent, et ideo ea quae secundum litteralem sensum ad facta veteris testamenti spectant, possunt quatuor sensibus exponi. Secunda vero sunt illa quae pertinent ad statum praesentis ecclesiae, in quibus illa sunt priora quae ad caput pertinent respectu eorum quae pertinent ad membra, quia ipsum corpus verum Christi et ea quae in eo sunt gesta sunt figura corporis mistici et eorum quae in ipso geruntur; ex ipso etiam Christo exemplum vivendi sumere debemus; in ipso etiam futura gloria nobis praemonstrata est. Unde ea

[26] Correcto: Jos 4,3.

refiere a los miembros, porque el cuerpo real de Cristo, y todo lo que en él se realizó, es figura del cuerpo místico y de lo que en él se realiza; de él debemos tomar también ejemplo de vida; en él también se nos anticipa la manifestación de la gloria futura. Por eso lo que se dice literalmente de Cristo cabeza se puede exponer alegóricamente en referencia a su cuerpo místico; en sentido moral respecto a nuestros actos, que se deben adecuar a Cristo; en sentido anagógico, en cuanto que en Cristo se nos manifestó el camino de la gloria. Pero cuando en sentido literal se dice algo de la iglesia, no se puede exponer alegóricamente, salvo quizás en el caso de aquello que se dice de la iglesia primitiva, que se pudiera exponer alegóricamente respecto del estado futuro de la Iglesia presente. En cambio sí se puede exponer en sentido moral y también anagógico. Cuando, por otra parte, el sentido literal ofrece directamente una enseñanza moral, sólo se acostumbra a explicarlo en sentido anagógico. Finalmente, lo que literalmente se refiere al estado de gloria, no fue costumbre exponerlo en ninguno de los otros sentidos, ya que no es figura de otras cosas, sino algo prefigurado por todas las demás.

Artículo 3

¿Estos sentidos se encuentran también en otros escritos?[27]

El tercer artículo se plantea del siguiente modo: parece que en otros escritos se deba distinguir los sentidos a los que nos referimos antes.

Argumentos. 1. Los sentidos espirituales en la sagrada Escritura son tomados de ciertas semejanzas. Ahora bien, también en otros escritos se parte de ciertas semejanzas. En consecuencia, en los escritos de otras ciencias se pueden encontrar sentidos espirituales.

quae ad litteram de ipso Christo capite dicuntur possunt exponi et allegorice referendo ad corpus eius misticum, et moraliter referendo ad actus nostros qui secundum ipsum debent informari, et anagogice in quantum in ipso Christo est nobis iter gloriae demonstratum. Sed quando secundum litteralem sensum dicitur aliquid de ecclesia, non potest exponi allegorice, nisi forte ea quae dicuntur de primitiva ecclesia exponantur quantum ad futurum statum ecclesiae praesentis; possunt tamen exponi moraliter et anagogice. Ea vero quae moraliter dicuntur secundum sensum litteralem non consueverunt exponi nisi allegorice. Illa vero quae secundum sensum litteralem pertinent ad statum gloriae, nullo alio sensu consueverunt exponi, eo quod ipsa non sunt figura aliorum, sed ab omnibus aliis figurata.

Articulus tertius <16>

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod etiam in aliis scripturis praedicti sensus distingui debeant.

1. Sensus enim spirituales in sacra scriptura accipiuntur ex quibusdam similitudinibus; sed in aliis scientiis proceditur etiam ex quibusdam similitudinibus; ergo in scripturis aliarum scientiarum possunt spirituales sensus inveniri.

---

[27] Lugares paralelos: Cf. los indicados en el a.1.

2. Es propio del arte poética designar la realidad de las cosas con algunas semejanzas ficticias[28], por eso se debiera pensar que en las expresiones de los poetas hay sentidos espirituales, y no sólo en la sagrada Escritura.

3. Dice el Filósofo que quien dice una cosa en cierto modo expresa muchas[29]. En consecuencia parece que en otras ciencias bajo un solo sentido puedan ser apuntadas muchas otras cosas. En consecuencia, no es sólo la sagrada Escritura la que posee estos sentidos espirituales.

EN CONTRARIO. Dice Gregorio en XX *Moralium*[30]: *Por su modo de hablar, la Sagrada Escritura sobrepasa todas las ciencias, pues en único y mismo discurso al mismo tiempo que escribe el texto*[31], *comunica el misterio.*

SOLUCIÓN. El sentido espiritual de la sagrada Escritura se funda en el hecho de que las cosas en el curso de su desarrollo significan otra cosa, que se entiende por sentido espiritual. Ordenar de esta forma realidades en su devenir para que a partir de ellas se pueda alcanzar tal sentido es propio únicamente de quien gobierna las cosas con su providencia, que es sólo Dios. Pues lo mismo que el hombre puede aplicar algunas

2. Praeterea. Poeticae artis est veritatem rerum aliquibus similitudinibus fictis designare; ergo videtur quod etiam in dictis poetarum spirituales sensus inveniantur et non solum in sacra scriptura.

3. Praeterea. *Philosophus dicit quod qui dicit unum, quodam modo multa dicit*; ergo videtur quod in aliis scientiis in uno sensu possint multa designari, et sic non sola scriptura sacra hos sensus spirituales habet.

SED CONTRA est quod dicit Gregorius XX Moralium: *sacra scriptura omnes scientias atque doctrinas ipso etiam locutionis suae more transcendit, quia uno eodemque sermone dum narrat textum, prodit mysterium.*

RESPONSIO. Dicendum quod spiritualis sensus sacrae scripturae accipitur ex hoc quod res cursum suum peragentes aliquid aliud significant, quod per spiritualem accipitur sensum. Sic autem ordinare res in cursu suo ut ex eis talis significatio accipi possit, est eius solius qui sua providentia res gubernat, qui solus Deus est. Sicuti enim homo potest adhibere ad aliquid significandum aliquas voces vel aliquas similitudines fictas, ita Deus

---

[28] Cf. STO. TOMÁS, *In Post. Analyt.* I 1 (Ed. Leonina t.I*/2 p.6-7 lin.111-118).

[29] «Dice el Filósofo... expresa muchas», es una frase que se encuentra en S. ALBERTO, (cf. *Summa de quatuor coequevis* tr.4 q.35 [ed. Col. t.34 p.536a-b]; Ms. Oxford Merton O. 1.17 [283] f.16va; *In I Sent.* d.26 A a.3 [ed. Col. 26 p.6b]; Ms. Troyes B.M. 825vb). S. Alberto parece que resume de este modo lo que Aristóteles explica más ampliamente en *Metaphys.* VII (BK 1037b27); cf. AVERROES, *Metaphys.* VII text.42 (ed. Ven. 1562 t.8 f.193v-194r).

[30] GREGORIO, *Moralia* XX c.3 n.5: ML 76,135.

[31] La misma cita en la *Summa* 1 q.1 a.10 s. c. ofrece la variante «*gestum*» (al mismo tiempo que escribe *el hecho*) por «*textum*». Esta misma variante se encuentra en muchos testimonios del *Quodlibeto* VII en contra de alguno que mantiene la lectura «*textum*». R.-A. GAUTHIER O.P. piensa que en la *Summa* Sto. Tomás sucumbió a la tentación de introducir «gestum» por «textum» en un contexto en el que se contrapone al sentido literal o histórico, que se refiere a las «res gestae», el sentido espiritual, que más allá de las «cosas hechas» descubre el misterio. Sostiene, sin embargo, como más probable, que la lectura original del *Quodlibeto* sea «textum»; el cambio por «gestum» se debería a una intervención del copista (cf. Ed. Leonina t.XXV/1 p.60*-61*).

palabras o algunas semejanzas fingidas para significar algo, así también Dios usa el proceso de las cosas sujetas a su providencia con la función de significar. Pero significar algo mediante palabras o semejanzas fingidas, ordenadas sólo para significar, no constituye más que sentido literal, como se dijo[32]. Por eso, hablando con propiedad, en ninguna ciencia, elaborada con el ingenio humano, se puede encontrar otros sentidos que no sea el literal; aquello sólo ocurre en la Escritura, cuyo origen es el Espíritu Santo, y el hombre, en cambio, sólo instrumento, según aquello del Salmo: *Mi lengua es una pluma de escriba,* etc.[33].

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. En otras ciencias se trabaja argumentando desde semejanzas, pero no con palabras que al mismo tiempo que significan una realidad significan también otras.

2. Las figuraciones poéticas son usadas únicamente con la finalidad de significar, por eso tal significado no sobrepasa la modalidad del sentido literal.

3. 'Quien expresa una cosa en cierto sentido expresa muchas' quiere decir en potencia, ya que las conclusiones están potencialmente en los principios: de un solo principio se siguen muchas conclusiones. Pero no es que en las otras ciencias, lo que se dice de una cosa por la manera de significación, se entienda al mismo tiempo como significado de otras, aunque de ahí se pueda deducir por argumentación.

adhibet ad significationem aliquorum ipsum cursum rerum suae providentiae subiectarum. Significare autem aliquid per verba vel per similitudines fictas ad significandum tantum ordinatas, non facit nisi sensum litteralem, ut ex dictis patet. Unde in nulla scientia humana industria inventa proprie loquendo potest inveniri nisi litteralis sensus, sed solum in illa scriptura cuius Spiritus sanctus est actor, homo vero instrumentum tantum, secundum illud Psalmistae: *Lingua mea calamus scribae* etc.

1. Ad primum ergo dicendum quod in aliis scientiis proceditur ex similitibus argumentando, non quod verbis quibus una res significatur, significetur et alia res.

2. Ad secundum dicendum quod fictiones poeticae non sunt ad aliud ordinatae nisi ad significandum; unde talis significatio non supergreditur modum litteralis sensus.

3. Ad tertium dicendum quod qui dicit unum quodam modo dicit multa, scilicet in potentia, secundum quod conclusiones sunt potentia in principiis: ex uno enim principio multae conclusiones sequuntur; et non quod in aliis scientiis per modum significationis quod dicitur de una re simul de aliis intelligatur ut significatum, licet inde trahi possit per argumentationem.

---

[32] Cf. a.2 ad 1.
[33] Sal 44,2.

CUESTIÓN SOBRE LA PROFECÍA

INTRODUCCIÓN, TRADUCCIÓN Y NOTAS DE

ELISEO RODRÍGUEZ GUTIÉRREZ

INTRODUCCIÓN

La cuestión disputada sobre la profecía figura como cuestión 12 de las cuestiones disputadas sobre la Verdad (*De veritate*). Tuvo lugar en el transcurso de los años 1257-1258. Trece años después (1270-1271), Santo Tomás elabora un tratado paralelo sobre el mismo tema en la *Summa Theologiae*[1], más amplio en cuanto a los temas tratados, pero más conciso en cuanto al planteamiento de los mismos, como lo exige la metodología de la *Summa*. Poco antes de la disputa sobre la profecía, en los años 1256-1257, en el comentario a Isaías había tratado el tema de la visión profética[2] y la visión intelectual e imaginativa[3]. Con posterioridad, en la *Summa contra gentes* (1258-1263) la profecía es estudiada entre las gracias *gratis datae*[4]. Entre los años 1259 a 1265 leemos en varios comentarios bíblicos temas relacionados con la profecía: la glosolalia y profecía, en el comentario al capítulo 14 de la primera carta a los Corintios[5]; requisitos para ser verdadero profeta, en el comentario a Hebreos[6]; y en el mismo comentario, lo que constituye profeta a un sujeto movido por el Espíritu[7]; sobre la visión profética, comentando el capítulo doce de la segunda carta a los Corintios[8].

1. La cuestión disputada sobre la profecía en el contexto de cuestiones disputadas *ΩϢύΏ ϛΥ άΏύΥϋ*

Como decía al principio, la cuestión *Sobre la Profecía* forma parte de las cuestiones disputadas *De Veritate*, que versan sobre la verdad y el conocimiento (*De Veritate* q.1-20). Esta primera parte de la cuestión general *Sobre la verdad* está dedicada primero al conocimiento divino (q.2-7), luego, al conocimiento angélico (q.8-9), y finalmente al conocimiento humano (q.10-20). El conocimiento humano es, pues, el contexto en que se sitúa nuestra cuestión; está precedida por la cuestión dedicada al *maestro*, y seguida por las dedicadas al conocimiento en estado extático o rapto, y la dedicada a la fe (q.13 y 14 respectivamente). Siendo la dedicada al *rapto* una especie de complemento a la cuestión *sobre la profecía*, podemos considerar la cuestión sobre la fe como la continuación más inmediata que sigue a la profecía. El hecho de tratar la profecía

---

[1] *Summa* 2-2 q.171-174.
[2] *In Is.* c.1 lect.1.
[3] Ibíd., c.6 lect.1.
[4] *Cont. Gent.* l.3 c.154.
[5] *In 1 Cor.* 14 lect.1.
[6] *In Heb.* 1 lect.1.
[7] Ibíd., 11 lect.7.
[8] *In 2 Cor.* 12 lect.1. A los lugares citados se pueden añadir todavía algunos más: *In Ps.* proem. y 50 lect.4; *In Ier.* 18 lect.2; *In Mt.* 1 lect.5; *In Io.* 11 lect.7; *In Rom.* 12 lect.2; *In 1 Cor.* 11 lect.2.

inmediatamente después de hablar sobre la enseñanza magisterial implica insertar la profecía dentro del campo de la enseñanza, pero en este caso, divina: es una idea que se manifiesta explícitamente en la *Summa* donde leemos que hay cierta semejanza entre la enseñanza humana y la profecía en cuanto que el hombre puede representar al discípulo datos mediante las palabras; pero al mismo tiempo indica la diferencia: el maestro no puede iluminar desde dentro la mente del discípulo, sólo Dios puede iluminar desde dentro[9]. Por otra parte, el hecho de que en *De veritate* el tratado sobre la fe siga al de la profecía responde sin duda a la relación que entiende Santo Tomás entre una y otra: «El principio de la fe parece ser la revelación profética, por cuyo medio nos son anunciadas las realidades divinas»[10], y en nuestra cuestión dirá que el principio de la justicia de la fe es la profecía[11]. Este encuadramiento de la cuestión —entre la enseñanza del maestro y la fe— encierra ya un significado importante, pues nos presenta la profecía como un modo de *enseñanza* que a su vez trasciende la doctrina meramente humana. Como enseñanza, la profecía es un tipo de conocimiento, lo cual explica que Santo Tomás no comience esta disputa preguntándose si pertenece a ese ámbito, como hace en las cuestiones dedicadas a la profecía en la *Summa*.

2. La profecía en el contexto doctrinal del siglo XIII

Los Santos Padres tocaron sólo algunos aspectos del profetismo, pero no nos dejaron ningún tratado propiamente dicho sobre la profecía[12]. Sin embargo, San Agustín en el *Comentario literal al Génesis*, en el libro XII, hablando del rapto de Pablo elaboró una teoría del conocimiento y visión distinguiendo tres tipos de visiones: la corporal, que se realiza a través del cuerpo y se muestra a los sentidos corporales; la espiritual (llamada así, dice, porque todo lo que no es cuerpo y, sin embargo, es algo, se llama rectamente espíritu), que viene a corresponder a la visión en la imaginación; y la intelectual, que procede de esta facultad del alma y es una visión de los conceptos puros, sin dependencia de imagen alguna. En el mismo contexto y sobre la base de la triple visión, establecerá una división de la profecía. Más adelante se preguntará si existe un poder natural adivinatorio. En la profetología escolástica la doctrina de Agustín será un punto de referencia obligado, sobre todo en lo relativo a los tres tipos de visiones. A San Jerónimo, por su parte, se debe la división de la profecía en profecía de predestinación, presciencia y conminación o amenaza, que, conocida a través de la Glosa a Mt 1,2, será asumida y estudiada en la profetología escolástica. Importante será también para Santo Tomás el comentario de San Gregorio al libro de Ezequiel, que amplía el horizonte del profeta, entendiéndolo no sólo como anunciador de lo futuro, sino también portavoz del pasado y testigo del presente. Isidoro de Sevilla ofrecía una etimología de profeta y una

[9] Cf. *Summa* 2-2 q.173 a.2; cf. también *De verit.* q.11 a.1 ad 8.
[10] *De verit.* q.14 a.8 obi.13.
[11] Cf. a.3 ad 11.
[12] Cf. A. MICHEL, «Prophétie» en DTC XIII 708-713.

división de la profecía, que, aunque menos conocido por los tratadistas escolásticos, tiene influencia en Santo Tomás: a la etimología de Isidoro recurrirá en nuestra cuestión, y ambas, etimología y división de la profecía, son conocidas en la *Summa*.

En la primera escolástica Casiodoro va a acuñar una definición de la profecía como «inspiración divina, que anuncia de antemano con verdad inmutable mediante hechos o dichos los acontecimientos de las cosas»[13]. Tal definición es recibida en la segunda escolástica a través de Pedro Lombardo, en el siglo XII, pero formulada de un modo ligeramente diferente: «La profecía es una inspiración o revelación divina que anuncia los acontecimientos (futuros) con verdad inmutable»[14]. Los tratados escolásticos del siglo XIII suelen comenzar analizando esta definición; no será el caso de Santo Tomás, que recurrirá a ella en casos puntuales.

A partir del primer cuarto del siglo XIII, el tema de la profecía comienza a ser estudiado de una forma sistemática. Guillermo de Auxerre esboza ya un pequeño tratado en la *Summa Aurea*, lo mismo que Guillermo de Auvernia en sus obras *De universo* y *De anima*. Felipe el Canciller había tratado el tema en la *Summa de Bono*. Con Alejandro de Hales, Hugo de San Caro, el autor del Ms. 186 fol. 10vb-13va de la Biblioteca Comunale de Asís[15], y Alberto Magno, la cuestión alcanza ya especial relevancia[16]. Excepto Guillermo de Auxerre, Guillermo de Auvernia y Felipe el Canciller, todos los otros tratan el tema según la metodología de Cuestión Disputa, lo mismo que hace Santo Tomás en su primer tratado sobre la profecía.

El interés por el fenómeno de la profecía en la teología del siglo XIII coincide con el conocimiento de las obras de los filósofos árabes y judíos (Avicena, Averroes, Maimónides, especialmente), si bien hasta Hugo de San Caro no se encuentra una cita expresa de un autor árabe, y sólo Alberto Magno demuestra un conocimiento mayor de estos autores. En cambio será el pensamiento de estos filósofos lo que está como trasfondo en muchas de las cuestiones que trata Santo Tomás, bien para aceptar unas veces su doctrina, o bien otras veces para refutarla. J. M.ª Casciaro ha dicho que «más de dos tercios del temario de las cuestiones del tratado de Santo Tomás está extraído —directa o indirectamente— del temario de la especulación islámico-judaica»[17]. Esta influencia arábico-

---

[13] «Aspiratio divina, quae eventus rerum aut per facta aut per dicta quorumdam immobili veritate pronuntiat». Cf. CASIODORO, *Super Psalmos* praef. cap.1 (ML 70,12B).

[14] «Prophetia est divina inspiratio, rerum eventus immobili veritate denuntians», PEDRO LOMBARDO, *Glossa* praef. (ML 191,58B-C).

[15] El Ms. de Asís, Bibl. Com. 186, fol. 10vb-13va, se ha venido atribuyendo a San Buenaventura. Jean-Pierre Torrell se ha pronunciado en contra de tal atribución. Cf. J.-P. TORRELL, *Un «De Prophetia» de saint Bonaventure?*, en ID., *Recherches sur la théorie de la prophétie au moyen âge. XIIe-XIVe siècle. Études et textes* (Dokimion, Nouveaux suppléments à la Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, 13; Éditions universitaires Fribourg Suisse, Friburgo 1992, p.251-273). El estudio del Ms. va seguido de una edición crítica del mismo, p.274-317.

[16] A estos tratados habría que añadir el Ms. de la Biblioteca Nacional de Madrid 4008 fol. 59va-82va, aún inédito, que sepamos. Este Ms. conoce a Hugo de San Caro, al Ms. 186 de Asís, y Alberto Magno, así como a los autores anteriores. Parece que desconoce a Santo Tomás.

[17] J. M.ª CASCIARO, *El diálogo teológico de Santo Tomás con musulmanes y judíos. El tema de la profecía y la revelación* (Bibliotheca hispana bíblica, 2; Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto «Francisco Suárez», Madrid 1969) 212.

judaica es más pronunciada en la cuestión disputada *De prophetia* que en la paralela de la *Summa*: «En el De veritate ... el Angélico se muestra más adherido que en los restantes tratados a los escritos arábico-judaicos. Esto se manifiesta principalmente en: 1) la mayor cercanía en la estructura de la exposición y la mayor semejanza textual; 2) menos independencia doctrinal, tal vez por estar menos madura; 3) un número incomparablemente mayor de citas explícitas —debido quizás también al carácter de mayor concisión de la *Summa*»[18].

Estos dos canales, tradición escolástica y filosofía islámico-judía, ofrecen a Santo Tomás los temas de discusión de esta cuestión. De la teología del s. XIII toma la problemática sobre la profecía como hábito o como acto (art. 1); la visión profética «in speculo aeternitatis» (art. 6); el problema de la impresión de nuevas especies en la revelación profética, tema relacionado en la escolástica con la visión «in speculo» y con la teoría agustiniana del conocimiento (art. 7); la división de la profecía en profecía de predestinación, de presciencia y de conminación o amenaza (art. 10), y el tema conexo sobre la veracidad del anuncio profético (art. 11). De la filosofía arábico-judía, por su parte, proceden: el tema de la extensión de la revelación profética (art. 2); la posibilidad de las capacidades naturales para profetizar (art. 3) y temas conexos con este punto, como la diferencia entre profecía y sueño (art. 3) o la necesidad del profeta y la profecía en la sociedad (art. 3, obi. 11); los requisitos morales para profetizar (art. 5); la enajenación de los sentidos en la visión profética (art. 9) (Maimónides, Avicena, Averroes, Algazel); la excelencia de la profecía intelectual e imaginaria sobre la meramente imaginaria (art. 12); distinción de grados de la profecía según la visión imaginaria (art. 13) (Maimónides); excelencia de Moisés sobre los demás profetas (art. 14) (especialmente Maimónides). Puntos que contemplan ambas tradiciones son: las disposiciones naturales como requisitos previos para la profecía (art. 4), apuntado ya en la tradición escolástica (Guillermo de Auvernia, Felipe el Canciller, Alejandro de Hales, Alberto Magno), pero tocado con mayor precisión en Avicena y Maimónides; la mediación angélica en la revelación profética (art. 8), tratado en la tradición escolástica a propósito de la profecía como «revelación divina», pero más profusamente estudiado sobre todo en Maimónides.

En la elaboración concreta de la profetología del Angélico debemos señalar la influencia principalmente de Hugo de San Caro[19] y de Alberto Magno. El primero fue quien, en contra de los tratadistas de su época, negó a la profecía el estatuto de «hábito», seguido en esto por Santo Tomás, como veremos con más detalle en la nota 2 al art. 1. Alberto Magno por su parte, fue quien primero estableció unas bases sólidas para diferenciar la profecía sobrenatural de la natural o filosófica, como la llamará, influyendo claramente en su discípulo, que en este tema se sirvió tanto de la cuestión disputada *De prophetia* de San Alberto, como de la *Postilla in Isaiam* y de la *Postilla in Jeremiam*.

---

[18] Ibíd.

[19] Sobre la influencia de Hugo de San Caro en Santo Tomás cf. J.-P. TORRELL, *Hugues de Saint-Cher et Thomas d'Aquin. Contribution à l'histoire du traité de la prophétie*, en ID., *Recherches sur la théorie de la prophétie...*, p.1-18.

3. Algunos puntos doctrinales de la cuestión disputada *De prophetia*

3.1. *Profecía y conocimiento:* En dos momentos de nuestra cuestión se dice que la profecía comporta dos actos: uno principal que es la visión, y otro secundario o subsecuente, que es el anuncio (cf. art. 9 y art. 13). Sin embargo el anuncio no tiene una función estructuradora del tratado, ni es expresamente objeto directo de ninguna cuestión, como ocurre en algunos tratadistas de la época[20]; sólo recurre a él para afirmar que el profeta es dueño de todas sus facultades cuando anuncia (cf. art. 9), al presentar la jerarquización de la profecía (cf. art. 13), cuando se plantea la inmutabilidad del mensaje profético (cf. art. 11), y cuando lo presenta como una de las razones de la excelencia de Moisés sobre los demás profetas (cf. art. 14).

En cambio, el Angélico centra su atención en el acto principal que es la *visión* o *conocimiento* profético, dos términos frecuentemente convertibles en el pensamiento de nuestro Doctor cuando habla de conocimiento, como lo explica desde el inicio de su magisterio: dice en el comentario a las *Sentencias* que la visión en sentido propio es un acto de la vista, pero tanto por la importancia de este sentido corporal, como por la semejanza que ofrecen las potencias cognoscitivas con la vista, la idea de visión puede aplicarse de un modo traslaticio y amplio al conocimiento. Tal aplicación puede hacerse no sólo atendiendo al hecho en sí de conocer, sino también al modo como se conoce, y en este sentido es aplicable en diferentes niveles: cuando la luz natural de nuestro entendimiento posibilita que la realidad inteligible se forme en nuestro entendimiento (es el caso que se da cuando entendemos la esencia del hombre) o una luz sobrenatural posibilita un conocimiento de este tipo (es el caso de la visión de Dios en la patria). Otro nivel de aplicación es cuando en el orden natural se conocen las realidades complejas por la reducción a los primeros principios, o *cuando se conocen realidades también complejas mediante una luz sobrenatural, como es el caso de la visión profética*[21]. Como se desprende de este texto, al entender el conocimiento como un «ver», entra necesariamente en juego la metáfora de «la luz» como medio que posibilita la visión, tanto cuando se habla de conocimiento natural como de conocimiento sobrenatural.

En nuestra cuestión el Angélico recoge desde el inicio la definición bíblica del profeta como «vidente». Al asumir esta definición, no sólo prima una de las definiciones clásicas de la Biblia, sino que sitúa la profecía en la esfera del conocimiento, y concretamente en aquel conocimiento en el que *se conocen realidades también complejas mediante una luz sobrenatural, como es el caso de la visión profética.* La definición de la profecía como *conocimiento* es importante, no por la afirmación en sí, sino por el modo de entender el proceso psicológico de este conocimiento en el profeta. Al hablar de la profecía, la escolástica había tratado este tema desde la teoría agustiniana de las tres visiones, a las que nos hemos referido antes, y cada una de ellas viene a constituir un acto completo

[20] Alejandro de Hales elabora una segunda parte de su cuestión disputada sobre la profecía dedicada expresamente al anuncio profético, y el Ms. de Asís dedica dos artículos a la «Denuntiatio prophetica».

[21] Cf. *In Sent.* 3 d.24 q.1 a.2/Ac.

de conocimiento: el profeta conocía o con conocimiento corporal, o con conocimiento imaginativo (espiritual en la terminología agustiniana), o con conocimiento intelectual. A cada uno de estos estratos correspondía un tipo de profecía en visión con los sentidos, espiritual o intelectual, aunque para que se diese verdadera profecía era necesario la intelección de lo que las imágenes transmitían. En cambio, para Santo Tomás, no hay más que un acto sólo de conocimiento, una sola visión general en la que la visión sensible, imaginaria e intelectual no son más que elementos integrantes del conocimiento en sí. Recordemos brevemente la teoría aristotélico-tomasiana del conocimiento: El conocimiento se inicia con la «acceptio» o aprehensión por parte de los sentidos, sobre cuyos datos opera la facultad imaginativa abstrayendo de lo sensible y material, y elaborando las especies o imágenes sobre las que a su vez opera la actividad intelectual o entendimiento agente que elabora las imágenes intelectuales de la realidad, posibilitando así la comprensión de la misma a través del juicio o discernimiento de esa realidad, y dando lugar a la visión intelectual de las cosas, que es la manifestación cierta de la realidad en la inteligencia, sin actual dependencia de las imágenes sensibles. Esa teoría noética se recuerda varias veces en nuestra cuestión: «En todo conocimiento perfecto, se da aprehensión y juicio sobre lo aprehendido» (art. 12); lo mismo leemos en el art. 3 ad 1 y en el art. 7. Referido directamente a la profecía se dirá: «En lo referente a la visión profética, por su parte, concurren dos aspectos...: el juicio y la percepción propia de la profecía» (art. 9).

Este acto único de conocimiento es inseparable del conocimiento a través de las imágenes, pues, salvo que el hombre cambie de estado (pase al estado de los bienaventurados), todo conocimiento se realiza insertándose en aquella estructura natural de conocimiento que exige algún tipo de imagen; como dirá en la cuestión 18 *De veritate:* «el modo natural de conocer propio del entendimiento es recibiendo de los fantasmas[22]... Incluso en el conocimiento por gracia, como es el hecho de la revelación divina, el entendimiento se dirige siempre a los fantasmas»[23].

En lo referente a la aprehensión, tratándose del conocimiento humano, las imágenes sensibles tienen su origen siempre en los sentidos. En cambio, en el caso de la profecía, las imágenes sensibles pueden proceder de los sentidos o de la experiencia humana; pero si se trata de imágenes que antes no existían pueden ser infundidas por Dios[24], o ser el resul-

---

[22] «Fantasma» es un término griego con el que se designa la imagen manifestativa que se representa en la imaginación. Directamente procede de «*phantadso*»: mostrar, aparecer...

[23] *De verit.* q.18 a.5. He aquí la cita completa: «El conocimiento por gracia es más elevado que el conocimiento natural, pero tal elevación se puede entender bien desde el objeto inteligible o bien del modo de conocer... Desde el punto de vista del modo de conocer, el conocimiento humano no recibe aquella elevación sin la modificación del estado. Ahora bien, el modo natural de conocer propio del entendimiento es recibiendo de los fantasmas... A menos, pues, que el hombre cambie de estado, es necesario que incluso en el conocimiento por gracia, como es el hecho de la revelación divina, el entendimiento se dirija siempre a los fantasmas. Es lo que dice Dionisio en el cap. 1 de la *Jerarquía celeste*: "Es imposible que el rayo divino brille sobre nosotros de otra forma que no sea envuelto en la variedad de los velos sagrados"».

[24] En este punto no ha dejado de llamar la atención lo que se denomina *agustinismo* de Santo Tomás. En consonancia lógica con la gnoseología aristotélica no cabría hablar

tado de una combinación de imágenes preexistentes (pertenecientes al mundo de la experiencia) bajo el influjo de la luz profética, para mostrar en la mente del profeta la verdad revelada (cf. art. 7). El hecho de admitir, sin embargo, que el proceso profético pueda partir muchas veces del conocimiento sensible o de los conocimientos y experiencias del profeta, permite afirmar que en el proceso profético, aunque todo cae bajo el influjo del Espíritu, no todo es revelación, y la sobrenaturalidad, por su parte, está constituida siempre por la luz profética que posibilita el juicio o comprensión de lo ofrecido en las imágenes[25].

Las imágenes intelectuales, por otra parte, son unas veces el resultado del entendimiento agente elevado, fortalecido, robustecido por la luz divina, que abstrae la verdad cognoscible (la visión intelectual) de las imágenes sensibles, y otras veces son infundidas por Dios al mismo tiempo que aquella luz divina. Esto es lo que se desprende del interrogante del art. 12: «¿La profecía que se da sólo con visión intelectual, es superior a la que se produce con visión intelectual al mismo tiempo que con visión imaginativa?», donde se contraponen dos tipos de profecía: la que se da sólo con visión intelectual y aquella en la que la visión intelectual es abstraída de las imágenes[26].

El acto de conocimiento, como se desprende de lo que venimos diciendo, no termina en la visión de objetos representados en la imagen, sino en la adquisición del sentido y significado de los mismos. Es lo que en la teoría aristotélica y tomasiana del conocimiento se conoce como «juicio». En el conocimiento natural se alcanza, como se ha dicho, por la potencialidad activa del entendimiento, a través de la cual se llega al conocimiento de las cosas en su esencia. En el conocimiento profético esta potencialidad activa del entendimiento ha de ser elevada por lo que Santo Tomás llama el «lumen propheticum» del que hablamos a continuación.

3.2. *Profecía como conocimiento sobrenatural.* Que la visión o conocimiento profético es sobrenatural lo dice expresamente Santo Tomás en el art. 7: «La profecía es un tipo de conocimiento sobrenatural». La sobrenaturalidad tiene su razón de ser no sólo en los contenidos del conocimiento profético, sino sobre todo y esencialmente en la iluminación divina para conocer. El Angélico llama a esta iluminación «lumen propheticum», una expresión acuñada por él y usada por primera vez en la cuestión disputada sobre la profecía[27]. Es una especie o clase de

---

de otro canal para la formación de las imágenes que la vía de los sentidos. Santo Tomás, más en la cuestión disputada sobre la profecía que en la *Summa*, habla, en cambio, de imágenes sensibles e intelectuales formadas o infundidas por Dios. Se puede ver en esto una reacción frente al racionalismo arábico-judaico en su énfasis sobre la potencialidad de la facultad imaginativa. De todas formas este hecho no es suficiente para considerar sobrenatural una visión imaginaria o intelectual (cf. art.7 ad 5).

[25] Sobre este tema cf. J.-P. TORRELL, *Le traité de la prophétie de S. Thomas en la théologie de la révélation*, en ÍD., *Recherches sur la théorie de la prophétie...*, p.220-224.

[26] Sobre la función de la imagen en el conocimiento profético cf. S.-TH. BONINO, «Le rôle de l'image dans la connaissance prophétique d'après saint Thomas d'Aquin», en *Revue thomiste* 89 (1989) 534-568.

[27] Esta expresión, con sus variantes *lumine prophetico, prophetico lumine, luminis prophetici, prophetici luminis,* las encontramos 30 veces en el conjunto de la obra de Santo

la luz divina o de la luz de la gracia, que constituye la esencia del conocimiento profético y que da unidad a los distintos tipos de profecía: «lo formal en el conocimiento profético es la luz divina, de cuya unidad recibe su unidad de especie, aunque sea diferente lo manifestado proféticamente mediante la luz divina»[28]. A diferencia del «lumen fidei», que permite al hombre dar asentimiento a las verdades anunciadas por los profetas[29], y del «lumen gloriae», con el cual ven a Dios los bienaventurados en la patria, la luz profética es la luz con la que Dios da a conocer su misterio y sus planes al profeta en esta vida; trasciende las posibilidades del mero conocimiento natural, permite al profeta conocer lo que Dios revela a través de figuraciones o imágenes, y cerciora de la verdad divina revelada. La acción de esta luz no sólo potencia la capacidad intelectiva, sino que actúa también en el proceso imaginativo cuando las imágenes son el fruto de la capacidad combinatoria de la imaginación, ordenando la diversidad original de las imágenes a un fin determinado. El «lumen propheticum» es en realidad una participación del conocimiento divino, inserto en la estructura humana del conocer. En razón de esta luz, la profecía se define también como una participación en la presciencia divina. A diferencia de la luz de la fe y del «lumen gloriae», el «lumen propheticum» es un don transitorio, no permanente, como expondrá nuestro Doctor en el art. 1[30].

La afirmación de la sobrenaturalidad de la profecía tiene especial importancia en la relación del pensamiento de Santo Tomás con la profetología árabe e incluso de Maimónides, caracterizada por una marcada propensión racionalista, y vista como la manifestación más elevada del conocimiento natural, y como fruto del perfeccionamiento de la potencialidad de la imaginación y entendimiento del hombre. Por eso afirmar la sobrenaturalidad del conocimiento profético es clave a la hora de hablar del objeto de la profecía (art. 2), responder a la pregunta sobre la existencia de una profecía natural (art. 3) o la cuestión de la necesidad de ciertos requisitos para la profecía (art. 4 y art. 5). En otro orden diferente será también fundamental para solucionar el problema de la verdad inmutable de la profecía (art. 11).

3.3. *Extensión del conocimiento profético.* Los predecesores de Santo Tomás consideraban el objeto de la profecía como el anuncio de acontecimientos futuros. Tal restricción se debía a un apego excesivo a la definición de Casiodoro. Para el Angélico tal definición juega un papel más bien secundario. No parte de ella en su disputa, como hacían sus predecesores, y como él mismo hace con otras materias (por ejemplo en la cuestión dedicada al Rapto, que sigue a la Profecía[31]). Para nuestro autor «el acontecer futuro de las cosas entra en la definición de la

---

Tomás, 22 en la cuestión sobre la profecía y 8 en el tratado de la *Summa Theologiae*. Con anterioridad a nuestra cuestión disputada en el Comentario a las Sentencias emplea la expresión sinónima «lumen prophetiae», que también usará alguna vez en esta cuestión y en la Summa.

[28] *Summa* 2-2 q.171 a.3 ad 3.

[29] Cf. *De verit.* q.12 a.2; *Summa* q.171 a.3 ad 2.

[30] Cf. más adelante la nota introductoria al artículo primero.

[31] Cf. *De verit.* q.13 a.1.

profecía como su materia más propia, pero no hasta el punto de ser su materia exclusiva» (q.2 ad 1), y entra como su materia más propia en la medida en que los futuros contingentes sobrepasan el conocimiento con mayor propiedad que cualquier otra materia ya que son objetos aún carentes de existencia. Por otra parte, la profetología árabe y judía, aun dando un puesto relevante a las predicciones del futuro, sin embargo entendía la profecía no sólo como predicción de acontecimientos del futuro, sino como un fenómeno que atañe a todos los ámbitos de la vida, desde la revelación propiamente dicha hasta el gobierno temporal, pasando también por la instrucción en diversos campos del saber.

Santo Tomás se situó en el justo medio de una y otra postura. Por una parte, amplía el campo de la profecía más que sus predecesores escolásticos; por otra, lo reduce en lo que se refiere a la relación de la profecía con el gobierno de la sociedad civil. En lo que se refiere a la extensión de la profecía, ya la había insinuado en el cuerpo del art. 1, cuando dice: «Dios mismo es el principio en el que pueden ser conocidos los futuros contingentes y *otras realidades que sobrepasan el conocimiento natural, objetos de la profecía*». De esta forma la profecía no se define sólo por *anunciar* acontecimientos futuros, sino por la contemplación de realidades divinas que de algún modo sobrepasan las capacidades de la mente humana, y que son *manifestadas* al profeta. Este pensamiento del Angélico se refleja también cuando considera las dos etimologías posibles de profeta, que se ofrecen ya al principio de la Solución en el primer artículo, y que, si bien etimológicamente son artificiales, manifiestan, sin embargo, lo que Tomás entendía por profecía y profeta. Profeta, dice él, es «no sólo quien *habla* de lejos [*procul fans*], es decir predice, sino también, en razón de la palabra *phanos*, que significa manifestación, el que ve las cosas lejanas», entendiendo por «lejano» todo aquello que de alguna forma sobrepasa nuestro conocer. Rompe así con la tradición agustiniana, para la cual la profecía se distinguía por prever los acontecimientos futuros (como recoge la definición de Casiodoro), y se sitúa en la línea de Gregorio Magno, para quien «los tiempos de la profecía son tres si los declaramos con testimonios de la sagrada Escritura: Profecía de futuro..., profecía de pasado..., profecía de presente»[32]; y a la profecía de presente se la llama así «no porque anuncie lo futuro, sino porque descubre lo oculto»[33]. La profecía y el profeta no se reducen, pues, a meros anunciadores de cosas futuras, sino que son verdaderos mediadores de Dios para dar a conocer las verdades salvíficas; por eso el tratado sobre la profecía es en realidad un tratado sobre la Revelación.

3.4. *Carácter analógico de la profecía.* Santo Tomás habla de la profecía no como de un concepto unívoco, sino más bien análogo, en cuanto que «todo influjo sobrenatural cae dentro del ámbito de la profecía»[34], entendiendo el «influjo» como moción que actúa en un sujeto haciéndolo pasar de un estado de potencia al acto[35]. En este sentido se podría

[32] Gregorio Magno, *In Ezechielem Hom.* I (ML 76,788B).
[33] Ibíd.
[34] *De verit.* q.12 a.13.
[35] Cf. *Quodl.* 3 q.3 a.2.

hablar de un cierto grado de profecía en las acciones de Sansón[36]. Pero la profecía en sentido más restringido se define por un influjo que afecta al conocimiento. No obstante esto, en un sentido amplio, y sin perder su carácter analógico, el concepto de profecía abarca tanto el conocimiento privilegiado de Moisés, como el conocimiento sobrenatural de los profetas propiamente dichos, y la enseñanza de los Sabios, a los que Tomás incluye, siguiendo a San Jerónimo, bajo la categoría genérica de Hagiógrafos[37]. Por eso, en sentido amplio, hablar de profecía abarca de algún modo el vasto campo de la revelación bíblica. Pero el supremo analogado de profecía lo encontramos en aquella profecía en la que la visión intelectual se realiza bajo la luz profética partiendo de imágenes sensibles (Tomás pone como ejemplos a Jeremías o Isaías), y aquella otra que se realiza por medio de imágenes intelectuales al mismo tiempo que la luz divina (sería lo que ocurre con el conocimiento de David[38]). El caso de Sansón, como el de los Sabios, estaría por debajo del umbral de la profecía propiamente dicha; mientras que se superará ese umbral, como ocurriría con Moisés, cuando la contemplación de la realidad divina se realice en esta vida sin imagen alguna, cosa más propia del rapto o éxtasis que de la profecía.

4. Estructuración de la cuestión

A diferencia de la cuestión paralela de la *Summa*, en nuestra cuestión no se establece un criterio de orden en el tratamiento de los diferentes artículos, pero el orden en que están distribuidos los artículos se corresponde con el criterio de estructuración que más tarde se explicita en la *Summa theologiae*; por eso bien podemos recordar aquella estructuración para comprender la estructuración de la *cuestión disputada*. Dice en *Summa* 2-2 q.171 pról.: «Sobre la profecía hay cuatro aspectos a tratar: el primero, sobre su esencia; el segundo, sobre su causa; el tercero, sobre el modo del conocimiento profético; el cuarto, sobre la división de la profecía». Éste es el plan que sigue también nuestra cuestión disputada.

1. Naturaleza de la profecía:
   a) Si es un hábito, art. 1.
   b) Objeto de la profecía, art. 2.
2. Causa de la profecía:
   a) Causa natural o sobrenatural, art. 3.
   b) Condiciones físicas, art. 4.
   c) Condiciones morales, art. 5.
3. El modo del conocimiento profético:
   a) La visión profética y el espejo de la eternidad, art. 6.

---

[36] Cf. *De verit.* q.12 a.13; cf. *Summa* 2-2 q.174 a.3.

[37] Nótese que la categoría de «Hagiógrafo» tiene en Santo Tomás un sentido diferente a como se entiende hoy día. Los ejemplos que propone Santo Tomás nos hacen pensar más en lo que nosotros llamamos «los sabios» que en los simplemente «escritores sagrados». Con todo, lo que el Aquinate dice de los «Hagiógrafos» es aplicable a los que con luz divina juzgan sobre acontecimientos conocidos de la historia.

[38] Sobre David como profeta cf. la nota 306 a la resp. 2 del art. 14 de esta cuestión.

b) Cómo se realiza el conocimiento profético:
— El lumen propheticum y las imágenes, art. 7.
— La función de los ángeles, art. 8.
— La consciencia del profeta, art. 9.

4. Los diferentes tipos de profecía:
a) Discusión sobre las divisiones clásicas de la profecía (Casiodoro y Jerónimo), art. 10.
b) Cómo se realiza la verdad en los diversos tipos de profecía, art. 11.
c) Comparación de los diversos grados de la profecía:
— Superioridad, art. 12.
— Grados de la profecía, art. 13.
— El caso especial de Moisés, art. 14.

Comparando el contenido de la cuestión disputada con la cuestión paralela de la *Summa* constatamos:

a) Ausencia en la cuestión disputada de temas tratados en la Summa: En el apartado referente a la *naturaleza de la profecía* la *Summa* añade una cuestión sobre *si la profecía es ciencia*, que es el art. 1 de la primera cuestión (cf. 2-2 q.171 a.1) —cuya ausencia en la cuestión disputada ya la hemos explicado al principio—, y dos artículos más: *Si por inspiración divina conoce el profeta todo lo que se puede proféticamente conocer* (cf. q.171 a.4), y *si el profeta distingue siempre lo que dice por espíritu propio de lo que dice por espíritu de profecía* (cf. q.171 a.5). En la sección sobre *la causa de la profecía* la *Summa* añade también dos artículos: *si alguna profecía puede proceder de los demonios* (cf. q.172 a.5), y *si los profetas de los demonios dicen verdad alguna vez* (cf. q.172 a.6). En la parte dedicada al modo del conocimiento profético encontramos en la *Summa* un artículo nuevo: *si la profecía lleva siempre consigo el conocimiento de las cosas profetizadas* (cf. q.173 a.4). Finalmente, cuando trata la *división de la profecía* hay en la *Summa* nuevos artículos con respecto a nuestra cuestión: *si existe algún grado de profecía en los bienaventurados* (cf. q.174 a.5) y *si los grados de la profecía cambian con el progreso del tiempo* (cf. q.174 a.6).

b) Cambio de lugar de algunos artículos comunes a ambos tratados: Es el caso del *ministerio angélico*, que en la cuestión disputada lo estudia en el *modo del conocimiento profético*, y en la *Summa* al tratar la causa de la profecía (cf. q.171 a.2), y el tema de la *verdad inmutable* en la profecía, estudiado en la *Summa* como el último artículo de los dedicados a la *naturaleza de la profecía* (cf. q.171 a.6).

c) Cambios en los enunciados de los artículos: Dos son los más significativos. La pregunta de la cuestión disputada «*Si las conclusiones demostrables son objeto de la Profecía*», recibe en la *Summa* la formulación siguiente: «*Si la profecía versa sobre los futuros contingentes*» (cf. q.171 a.3). La pregunta por la *visión en el espejo de eternidad* está formulada en la *Summa* de una manera más directa: «*¿Los profetas ven la esencia de Dios?*» (cf. q.173 a.1).

El tratado de la *Summa* es más amplio en cuanto a contenidos y por lo general más escueto en las respuestas. En cuanto a los argumentos es comprensible el gran número de objeciones recogidas en la cuestión disputada por la misma naturaleza de este género de docencia.

5. Nuestra edición

Esta edición de la cuestión disputada sobre la profecía es la primera edición bilingüe que aparece en castellano, en la que traducimos el texto latino de la edición crítica de la Comisión Leonina (S. THOMAE DE AQUINO, *Opera omnia*, t.XXII/2, Romae 1972, p.365-414), así como las notas críticas de la misma. Además de las notas de la edición Leonina, el lector encontrará otras de tipo explicativo con el fin de aclarar el contenido general de cada artículo o algún punto concreto[39].

[39] Recientemente ha aparecido en Francia una edición bilingüe de la cuestión disputada *De prophetia* cuidadosamente traducida al francés por S.-TH. BONINO O. P., e introducida y ampliamente anotada por J.-P. TORRELL O. P.: THOMAS D'AQUIN, *Questions disputées sur la Vérité. Question XII: La Prophétie (De prophetia)* (Bibliothèque des Textes Philosophiques; Vrin, París 2006).

CUESTIÓN SOBRE LA PROFECÍA

1. ¿La profecía, es un hábito o un acto?
2. ¿Son las conclusiones demostrables objeto de la profecía?
3. ¿Es la profecía un fenómeno natural?
4. ¿Se requiere una disposición natural para la profecía?
5. ¿Requiere la profecía santidad de vida?
6. ¿Ven los profetas en el espejo de eternidad?
7. ¿En la revelación profética, son impresas sobrenaturalmente en la mente la profeta nuevas especies de las cosas o sólo una luz intelectual?
8. ¿Se realiza toda revelación profética por medio de ángeles?
9. ¿El profeta se ve enajenado de los sentidos siempre que es tocado por el espíritu de profecía?
10. ¿Es adecuada la división de la profecía en profecía de predestinación, presciencia y conminación?
11. ¿Se da en la profecía una verdad inmutable?
12. ¿La profecía que se da sólo con visión intelectual, es superior a la que se produce con visión intelectual al mismo tiempo que con visión imaginativa?
13. ¿Los grados de la profecía se diferencian por la visión de la imaginación?
14. ¿Es Moisés superior a los demás profetas?

DE PROPHETIA

1. Utrum prophetia sit habitus vel actus.
2. Utrum prophetia sit de conclusionibus scibilibus.
3. Utrum prophetia sit naturalis.
4. Utrum ad prophetiam habendam requiratur dispositio naturalis.
5. Utrum ad prophetiam requiratur bonitas morum.
6. Utrum prophetae videant in speculo aeternitatis.
7. Utrum in revelatione prophetica imprimantur divinitus in mentem prophetae novae rerum species vel solum intellectuale lumen.
8. Utrum omnis revelatio prophetica fiat angelo mediante.
9. Utrum propheta semper quando a spiritu prophetiae tangitur a sensibus alienetur.
10. Utrum prophetia convenienter dividitur in prophetiam praedestinationis, praescientiae et comminationis.
11. Utrum in prophetia inveniatur immobilis veritas.
12. Utrum prophetia secundum visionem intellectualem tantum sit eminentior ea quae habet visionem intellectualem simul cum imaginaria visione.
13. Utrum gradus prophetiae distinguantur secundum visionem imaginariam.
14. Utrum Moyses fuerit excellentior aliis prophetis.

ARTÍCULO 1[1]

¿La profecía, es un hábito o un acto?[2]

Esta cuestión trata sobre la profecía. Lo primero que uno se plantea es si la profecía es hábito o acto. Hay razones para pensar que no sea un hábito.

ARGUMENTOS. 1. Dice el comentarista en el *III De Anima*: *Hábito es aquello con lo que uno actúa siempre que lo desea*[3]. El profeta, en

ARTICULUS PRIMUS

Quaestio est de prophetia. Et primo quaeritur utrum sit habitus vel actus. Et videtur quod non sit habitus quia, ut dicit Commentator in III De anima, habitus est

---

[1] Lugares paralelos: *Summa* 2-2 q.171 a.2; *In I Cor* cap.14 lect.6.

[2] La naturaleza de la profecía es estudiada desde su constitutivo formal, el «lumen propheticum» (art. 1), y desde el objeto de la profecía (art. 2). En el primer artículo define el «lumen propheticum» como una realidad que no es poseída de forma permanente por el profeta, dicho de otra manera, no es un «haber del profeta», un «hábito», sino una acción transeúnte por parte de Dios, y algo que se recibe pasivamente en el profeta: acción, por parte de Dios, y pasión de parte del profeta, son las dos categorías por las que se define esta luz. Mediante la metáfora de la luz se compara a la luz que está en el aire no como una cualidad permanente, sino en dependencia del astro que ilumina y en cuanto éste ilumina. A este ejemplo añade una razón de orden teológico: la razón de los futuros contingentes y de otras realidades divinas objeto de la profecía sólo se encuentra en Dios. Admitir que la luz profética estuviese en el profeta como un hábito sería admitir que ve permanentemente en esta vida la esencia de Dios. A excepción de Hugo de San Caro, todos los autores anteriores a Santo Tomás que tocaron este tema (Guillermo de Auxerre, Felipe el Canciller, y el autor del Ms. de Asís sobre la profecía) concebían la profecía como un hábito. (Sobre la influencia de Hugo de San Caro en Santo Tomás cf. J.-P. TORRELL, *Hugues de Saint-Cher et Thomas d'Aquin. Contribution à l'histoire du traité de la prophétie*, en ID., *Recherches sur la théorie de la prophétie...*, p.1-18). Sin embargo hay que reconocer una cierta opinión dubitativa del Angélico en esta cuestión disputada; si bien sostiene que el «lumen propheticum» es algo transeúnte, apoyándose en una cita de Avicena y otra de San Agustín, admite en el profeta una cierta «habilitas», cierta aptitud o disponibilidad creada por la recepción reiterada del «lumen propheticum», y que hace al profeta más dispuesto para recibir nuevas inspiraciones; llegará a decir que esta «habilitas» pudiera llamarse «hábito de profecía», aunque luego precisará que no se pueda llamar con propiedad hábito, sino disposición. (Cf. a.1 en la solución; también la respuesta 8 a las objeciones contrarias a la profecía como hábito, donde admite que la disposición para recibir la luz profética sea un hábito o a modo de hábito). Hay que entender desde esta perspectiva lo que dice al responder tanto a los que están en contra de la profecía como hábito como a los que están a favor: «no se ponga el énfasis en la palabra hábito». Esta «habilitas», a la que llega a llamar «hábito», es lo que permite hablar de un estamento profético en el pueblo de Israel. Con esta forma de pensar parece responder a la postura sostenida por Guillermo de Auxerre, Felipe el Canciller o el Ms de Asís. Estos autores hablaban de un doble hábito: un hábito primero que constituía a alguien en profeta, en consecuencia de forma permanente, y un segundo hábito que hacía pasar el hábito profético a actos concretos de profecía. El proceso que entiende Santo Tomás es inverso: el elemento formal de la profecía, el «lumen propheticum», que es algo transeúnte, a modo de pasión, puede crear una disponibilidad o «habilitas» para recibir nuevos influjos de la luz profética. Más adelante, cuando trate este mismo tema en la *Summa*, se mostrará más parco en el uso del término «habilitas» (sólo lo usará dos veces), no hablará ya de hábito ni traerá a colación la cita de Avicena; a su vez introducirá un motivo distinto para dar razón del estamento profético, una diputación por parte de Dios: «Se puede decir que alguien es llamado profeta incluso cuando ha pasado la iluminación profética puntual, en razón de una diputación divina, conforme a lo que dice Jeremías 1,5: 'Te he constituido profeta de las naciones'» (*Summa* 2-2 q.171 a.2 ad 2).

[3] Cf. AVERROES, *In De anima III* comm.18 (VI/1 161B). El texto completo de Averroes es el siguiente: «Haec est enim diffinitio habitus, scilicet ut habens habitum intelligat per

cambio, no puede profetizar a su antojo, como lo muestra el pasaje del segundo libro de los Reyes hablando de Eliseo, que no pudo responder al rey, cuando le consultó, sin antes llamar a un músico para que así el poder de Dios actuara sobre él (cf. 2 Re 3,15). Por consiguiente la profecía no es un hábito.

2. Quien posee un hábito de conocimiento puede considerar[4] lo que abarca ese hábito sin depender de nadie, pues quien necesita que otro le instruya en lo que está considerando es porque aún no ha adquirido el hábito de conocimiento correspondiente. Ahora bien, el profeta no puede ver las realidades profetizables si no le son reveladas cada una de ellas en particular, por eso dice Eliseo de la mujer cuyo hijo había muerto: *Su alma está sumida en la amargura, pero el Señor me lo ocultó y no me lo manifestó* (2 Re 4,27). La profecía, pues, no es un hábito de conocimiento. Tampoco puede ser otra clase de hábito, ya que la profecía pertenece a la esfera del conocer.

3. [Contrarréplica a][5] «el profeta necesita algún tipo de hábito para poder conocer lo que Dios le manifiesta». A esto se objeta a su vez: *a)* la palabra divina es más eficaz que la humana: si uno no necesita hábito alguno para comprender a través de la palabra humana que va a ocurrir algo, mucho menos lo va a necesitar para escuchar la revelación con la que Dios habla al profeta.

quo quis quando vult operatur; sed propheta non potest prophetia uti cum voluerit, sicut patet 4 Reg. 3, 15 de Elisaeo qui regi quaerenti responsum dare non potuit nisi vocato psalte ut sic super eum manus Domini fieret; ergo prophetia non est habitus.

2. Praeterea, quicumque habet aliquem habitum cognitivum potest ea quae subsunt illi habitui considerare sine hoc quod ab alio accipiat: qui enim ad hoc quod consideret indiget instruente nondum habet habitum; sed propheta non potest inspicere prophetabilia nisi singillatim ei revelentur, unde 4 Reg. 4, 27 dixit Elisaeus de muliere cuius filius erat defunctus «Anima eius in amaritudine est et Dominus celavit a me et non indicavit mihi»; ergo prophetia non est habitus cognoscitivus, nec alius esse potest cum ad cognitionem prophetia pertineat.

3. Sed dicebat quod ad hoc habitu aliquo propheta indiget ut ea quae sibi divinitus indicantur cognoscere possit.—Sed contra, divina locutio est efficacior quam humana; sed ad hoc quod aliquis ex humana locutione intelligat aliquid esse futurum, nullo habitu indiget; ergo videtur quod multo minus ad percipiendam revelationem qua Deus prophetae loquitur.

---

ipsum illud quod est sibi proprium ex se et quando voluerit, absque eo quod indigeat in hoc aliquo extrinseco» [Ésta es la definición de hábito, «que quien posee un hábito, mediante él entienda por sí mismo y cuando lo desee su objeto propio, sin necesitar para ello algo extrínseco»].

[4] «Considerar» traduce «considerare» latino, que en Santo Tomás es un término técnico: la «consideratio» es el acto de la ciencia; «la consideración es a la ciencia como el acto a la potencia» (*In De anima* II lect.1).

[5] Varios argumentos comienzan en el texto latino con «Sed dicebat», sin la referencia a un sujeto explícito. Se recoge en estos argumentos la opinión sostenida por un participante en la disputa; a veces se percibe en un argumento en contrario, otras veces en una respuesta a los argumentos. En alguna ocasión, sin embargo, la opinión a la que se hace una contrarréplica no ha quedado recogida en ninguna de esas dos partes. Por eso el «sed dicebat» lo traduciremos por [contrarréplica a] seguido de lo que es objeto de la contrarréplica entrecomillado. Cuando el motivo de la contrarréplica pueda ser identificado haremos referencia al lugar donde se encuentra. Este tipo de argumentos, a su vez, son objeto en el texto latino de un «sed contra» que a veces incluye varios argumentos que se indicarán con a), b)... La objeción 3ª presupone, en este caso, el segundo argumento «in contrarium».

4. *b)* Además, el hábito se basta por sí mismo para conocer todo lo que cae bajo su dominio; sin embargo el don de profecía no proporciona un conocimiento exhaustivo de todo lo profetizable, pues como dice Gregorio en la *Homilía primera sobre Ezequiel*, probándolo además con ejemplos: *A veces el espíritu de profecía toca el alma de quien profetiza dándole a conocer una realidad presente y no futura, otras veces afecta al conocimiento de realidades futuras y no a las presentes*[6]. En consecuencia, el don de profecía no es un hábito.

5. [Contrarréplica a] «no cae bajo el dominio de la profecía todo lo profetizable, sino sólo aquello que se concede en función de la revelación de algo»[7]. A lo cual se objeta a su vez: *a)* cualquier tipo de influjo sólo puede verse limitado por parte de quien lo infunde o por parte de quien lo recibe. Pues bien, la infusión del don profético no encuentra en el receptor limitación para abarcar todo lo profetizable, porque el entendimiento humano tiene capacidad para ello; por parte de quien lo infunde tampoco encuentra límite, ya que posee una liberalidad infinita. Por lo tanto, el don de profecía debiera englobar todo lo profetizable.

6. *b)* Además, en lo que se refiere a la parte afectiva el alma se ve libre de toda culpa por un solo influjo de la gracia. Paralelamente debiera ocurrir también lo mismo en lo que se refiere a la parte intelectiva: el alma se vería libre de toda ignorancia sobre lo profetizable por la infusión de la iluminación profética infundida una sola vez.

7. *c)* Más aún, el hábito gratuito es más perfecto que el adquirido. Ahora bien, si un hábito adquirido engloba muchos actos, con mayor razón la profecía: si se trata de un hábito gratuito, abarcará no sólo un único objeto profetizable, sino todos.

8. *d)* Finalmente, si a cada una de las conclusiones correspondiesen otros tantos hábitos concretos, tales hábitos no se unificarían en

4. Praeterea, habitus sufficit ad omnia cognoscenda quae subsunt habitui; sed per donum prophetiae aliquis non instruitur de omnibus prophetabilibus: ut enim dicit Gregorius in I Omelia Super Ezechielem et exemplis probat, «aliquando spiritus prophetiae ex praesenti tangit animum prophetantis et ex futuro nequaquam tangit, aliquando ex futuro tangit et ex praesenti non tangit»; ergo donum prophetiae non est habitus.

5. Sed dicebat quod dono prophetiae non subsunt omnia prophetabilia, sed illud tantum ad cuius revelationem datur. — Sed contra, influentia aliqua coartari non potest nisi vel ex parte influentis vel ex parte recipientis; sed influentia prophetici doni non recipit coartationem quominus ad omnia prophetabilia se extendat ex parte recipientis quia intellectus humanus est capax cognitionis omnium prophetabilium, nec ex parte influentis cuius est largitas infinita; ergo donum prophetiae ad omnia prophetabilia se extendit.

6. Praeterea, ex parte affectivae se ita habet quod per unum gratiae influxum ab omni culpa anima liberatur; ergo et ex parte intellectus ita erit quod ex influentia unius prophetici luminis ab omni ignorantia prophetabilium anima purgabitur.

7. Praeterea, habitus gratuitus est perfectior quam acquisitus; sed habitus acquisitus se extendit ad plures actus; ergo et prophetia, si sit habitus gratuitus, non se extendet ad unum tantum prophetabile sed ad omnia.

8. Praeterea, si de singulis conclusionibus singuli habitus habeantur, illi habitus non uniantur in unius totalis scientiae habitu nisi conclusiones illae connexionem habeant

[6] Gregorio Magno, *In Ezechielem* I hom.1: ML 76,788B.
[7] Cf. Argumentos a favor de la profecía como hábito, 4.

el hábito de una única ciencia global a no ser que las conclusiones tuviesen conexión entre sí por deducirse de los mismos principios. Pero los futuros contingentes, y otras materias relacionadas con la profecía, no tienen entre sí conexión alguna como la que tienen las conclusiones de una ciencia unitaria. Por esto, si el don de profecía atañe a un acto profético sólo, se seguiría que en un solo profeta se darían tantos hábitos de profecía cuantas realidades profetizables conociese.

9. [Contrarréplica a] «el hábito de profecía infundido una vez abarca todas las cosas profetizables, necesitando, sin embargo, una revelación nueva en cuanto a la manifestación de algunas especies[8]» [9]. A lo cual se objeta: el hábito infuso de la profecía tiene que ser más perfecto que el hábito de la ciencia adquirida, y la luz profética, más que la luz natural del entendimiento agente. Ahora bien, con la luz del entendimiento agente, con el hábito de la ciencia adjunto, y también con la ayuda de la facultad imaginativa, podemos formar tantas especies cuantas necesitemos para llegar a la contemplación actual de aquellas realidades a las que se extiende el hábito. Con mayor razón, por tanto, podría realizar esto el profeta si poseyese alguna forma de hábito, sin necesitar que le sean mostradas algunas especies sobre algo nuevo.

10. Se lee en la *Glosa* en el prólogo al salterio: *La profecía es una inspiración divina, que anuncia los eventos de las cosas con verdad inmutable* [10]; pero con «inspiración» no se habla de hábito, sino de acto, por tanto la profecía no es un hábito.

secundum quod ex eisdem principiis deducuntur; sed huiusmodi futura contingentia et alia de quibus est prophetia non habent aliquam connexionem ad invicem sicut habent conclusiones unius scientiae; ergo sequetur quod, si donum prophetiae ad unum tantum prophetatum se extendit, in uno propheta tot sint prophetiae habitus quot prophetabilia cognoscit si prophetia sit habitus.

9. Sed dicebat quod habitus prophetiae semel infusus ad omnia prophetabilia se extendit, requiritur tamen nova revelatio quantum ad specierum aliquarum ostensionem.—Sed contra, habitus prophetiae infusus debet esse perfectior quam habitus scientiae acquisitae et lumen propheticum quam lumen naturale intellectus agentis; sed ex virtute luminis intellectus agentis et habitu scientiae adiuncto etiam ministerio imaginativae virtutis possumus formare tot species quot sunt nobis necessariae ut exeamus in actualem considerationem eorum ad quae habitus se extendit; ergo multo fortius hoc potest propheta si habitum aliquem habet sine hoc quod ei aliquae species de novo ostendantur.

10. Praeterea, sicut habetur in glosa in principio Psalterii, «prophetia est divina inspiratio rerum eventus immobili veritate denuntians»; inspiratio vero non nominat habitum sed actum; ergo prophetia non est habitus.

---

[8] «Especies» traduce el término latino «species» (equivalente al término griego *eidos*, que significa imagen, idea...) y que en el ámbito de la noética es la representación en las facultades cognoscitivas de un objeto. Se distinguen especies sensibles, imaginarias, intelectuales (en correspondencia a los sentidos, imaginación, entendimiento). Son semejanza y representación del objeto que se conoce. En la traducción, cuando el texto latino use este término lo traduciremos, como aquí, por «especie/es». A veces en lugar de «species» se habla de «imago», «similitudo»...

[9] Cf. Razones a favor de la profecía como hábito, 3 y 4.

[10] PEDRO LOMBARDO, *Glossa* praef.: ML 191,58B-C; cf. CASIODORO, *Super Psalmos* praef. cap.1: ML 70,12B.

11. Según el Filósofo, ver es como una forma de padecer[11], en consecuencia también la visión es una pasión. Ahora bien, la profecía es un tipo de visión: *A quien se llama ahora profeta, en otro tiempo se llamaba vidente* (1 Re 9,9)[12]. La profecía, por tanto, no es hábito, sino más bien pasión.

12. Según el Filósofo, *el hábito es una cualidad difícilmente mudable*[13]; en cambio la profecía es fácilmente mudable, porque no está de forma permanente en el profeta, sino temporalmente. Por eso comenta la *Glosa* aquel texto de Amós 7,4: *No soy profeta*, diciendo: *El Espíritu no otorga la profecía al profeta una vez para siempre, sino temporalmente, y son llamados con propiedad profetas en el momento en que gozan de la iluminación*[14]. Gregorio dice también en la *Homilía I sobre Ezequiel*: *Alguna vez está ausente de los profetas el espíritu de profecía, y no siempre está al alcance de sus mentes, para que, cuando no lo poseen, reconozcan que esto es una gracia*[15]. La profecía, pues, no es un hábito.

EN CONTRARIO. 1. Según el Filósofo en *III Ethicorum: En el alma existen potencia, hábito y pasión*[16]. Ahora bien, la profecía no es potencia, porque entonces todos serían profetas, pues las potencias del alma son comunes a todos. Tampoco es pasión, porque ésta reside sólo en la parte sensitiva del alma, como se dice en *VII Physicorum*[17]. En consecuencia la profecía es hábito.

2. Todo lo que es conocido lo es mediante algún hábito; sin embargo, el profeta no conoce lo que anuncia mediante un hábito natural o adquirido; lo debe conocer, por tanto, mediante algún hábito infuso, que llamamos profecía.

11. Praeterea, videre est quoddam pati secundum Philosophum, ergo et visio passio; sed prophetia est visio quaedam, 1 Reg. 9, 9 «Qui nunc dicitur propheta, olim dicebatur videns»; ergo prophetia non est habitus sed magis passio.

12. Praeterea, secundum Philosophum habitus est qualitas difficile mobilis; prophetia vero facile movetur quia non semper prophetae immanet sed ad tempus, unde Amos 7, 14 super illud «Non sum propheta» dicit glosa «Spiritus non semper administrat prophetiam prophetis sed ad tempus, et tunc recte dicuntur prophetae cum illuminantur»; Gregorius etiam Super Ezechielem in I Omelia dicit quod «aliquando prophetiae spiritus prophetis deest nec semper eorum mentibus praesto est quatenus, cum hunc non habent, se agnoscant ex dono habere cum habent»; ergo prophetia non est habitus.

SED CONTRA, secundum Philosophum in III Ethicorum, «tria sunt in anima: potentia, habitus et passio»; sed prophetia non est potentia quia sic omnes essent prophetae cum potentiae animae omnibus sint communes; similiter nec est passio quia passio est tantum in parte animae sensitiva, ut dicitur in VII Physsicorum; ergo prophetia est habitus.

2. Praeterea, omne quod cognoscitur, aliquo habitu cognoscitur; sed propheta ea quae denuntiat cognoscit, non autem habitu naturali vel acquisito; ergo aliquo habitu infuso quem dicimus prophetiam.

---

[11] Cf. ARISTÓTELES, *De anima* II 7 y 10 (BK 415b24 y 416b32).

[12] Cf. 1 Sam 9,9.

[13] ARISTÓTELES, *Praedicam.* c.8 (BK 9a4); cf. *De verit.* q.27 a.1 obi.9; cf. PETRUS HISPANUS, *Summulae logicales* tr.3 n.23.

[14] *Glossa ordin.* acerca de Am 7,14.

[15] GREGORIO MAGNO, *In Ezechielem* I hom.1: ML 76,792D.

[16] Más bien *Ethic.* II: ARISTÓTELES, *Ethic.* II c.4 (BK 1105b20).

[17] ARISTÓTELES, *Phys.* VII 6 (BK 248b27).

3. Si la profecía no fuese un hábito, se debería a que el profeta no puede ver cada una de las realidades profetizables sin una percepción nueva; sin embargo esto no obsta para que sea hábito, porque quien posee el hábito general de los primeros principios tampoco puede indagar las conclusiones particulares de una ciencia sin que se añada algún hábito particular de ciencia. En consecuencia, no existe inconveniente alguno para que la profecía sea un tipo de hábito universal, y necesite, sin embargo, una revelación nueva para cada profetizable en particular.

4. La fe es un tipo de hábito de todas las realidades creíbles, pero quien lo posee no conoce de forma inmediata cada objeto de la fe en su singularidad, sino que necesita instrucción adecuada para conocer cada uno de los artículos en particular. En consecuencia, aunque la profecía sea hábito, se necesita, con todo, la revelación divina a modo de cierta locución, para que el profeta pueda conocer particularmente las realidades profetizables.

SOLUCIÓN. Dice la *Glosa* en el prólogo al salterio: *Se llama a la profecía visión y al profeta vidente* [18], como está claro en 1 Sam 9,9 citado antes. Mas no se puede llamar profecía a cualquier visión, sino a la visión que contempla realidades que resultan lejanas para el conocimiento común. Por eso es llamado profeta no sólo quien habla de lejos [*procul fans*] [19], es decir predice, sino también, en razón de la palabra *«phanos»*, que significa manifestación, el que ve las cosas lejanas. Pero todo lo que se manifiesta se hace visible bajo algún tipo de luz, como puede deducirse también de lo que dice el Apóstol en la carta a los Efesios 5,13; por eso es necesario que las realidades que sobrepasan el conocimiento ordinario y

3. Praeterea, si prophetia non sit habitus, hoc non erit nisi quia propheta non potest sine nova acceptione omnia alia prophetabilia inspicere; sed hoc non impedit quin sit habitus quia etiam habens habitum communem principiorum non potest considerare particulares conclusiones alicuius scientiae nisi superaddatur aliquis habitus particularis scientiae; ergo et nihil prohibet prophetiam esse habitum quendam universalem et tamen ad singula prophetabilia cognoscenda requiri novam revelationem.

4. Praeterea, fides habitus quidam est omnium credibilium, nec habens tamen habitum fidei statim novit distincte omnia credibilia sed indiget instructione ad hoc quod articulos distincte cognoscat; ergo etsi prophetia sit habitus, adhuc requiretur divina revelatio quasi quaedam allocutio ut propheta distincte prophetabilia cognoscat.

RESPONSIO. Dicendum quod, sicut dicit glosa in principio Psalterii, «prophetia visio dicitur et propheta videns», ut patet 1 Reg. 9, 9, ut supra dictum est. Non tamen quaelibet visio prophetia dici potest sed visio eorum quae sunt procul a communi cognitione, ut sic dicatur esse propheta non solum procul fans, id est annuntians, sed etiam procul videns a phanos, quod est apparitio. Cum autem omne quod manifestatur sub lumine quodam manifestetur, ut etiam haberi potest ab Apostolo Eph. 5, 13, oportet ut ea quae manifestantur homini supra cognitionem communem quodam altiori

[18] Cf. PEDRO LOMBARDO, *Glossa in Psalmos* praef.: ML 191,58C.

[19] Cf. ISIDORO DE SEVILLA, *Etymologiarum sive originum libri XX* lib.VII cap.VIII: ML 82,283; ID., *Etimologías* I (BAC) p.664. [«Quos gentilitas vates appellat, hos nostri prophetas vocant quasi praefatores, quia porro fantur et de futuris vera praedicunt.»]; HUGO DE SAN CARO, *De prophetia* I ad 12, p.17 lin.13-14, ed. J.-P. TORRELL, «De prophetia (Ms. Douai 434 - Question 481) I Texte», en *Théorie de la prophétie et philosophie de la connaissance aux environs de 1230* (Specilegium Sacrum Lovaniense. Études et Documents, 40; Lovaina 1977) 1-58; ALBERTO MAGNO, *Postilla super Ier.* 1,5 (ed. Col. 19 p.635, 18); *De prophetia* I a.1 1 ad 8 (ed. Col. 25/2 p.51 lin.15).

son manifestadas al hombre, lo sean mediante una luz superior, que es llamada profética, y por cuya recepción uno es constituido profeta.

Se ha de tener en cuenta, además, que una cosa es recibida en otra de dos maneras: como forma permanente en el sujeto, o a modo de pasión: la palidez, por ejemplo, está como una cualidad en quien la tiene bien como algo natural o bien por alguna intensa disposición accidental; está, en cambio, como una pasión en aquel que palidece de repente por un susto[20]. Algo semejante ocurre también con la luz natural: está en las estrellas como una cualidad de las mismas, es decir, como cierta forma permanente en ellas; en el espacio, en cambio, está a la manera de pasión, ya que no retiene la luz, sino que tan sólo la recibe por irradiación del cuerpo lúcido.

Ahora bien, en el entendimiento humano existe una luz como cualidad o forma permanente: es la luz esencial del entendimiento agente, por la que nuestra alma se llama intelectual. Pero no se puede decir que la luz profética esté así en el profeta, pues quien conoce algo con la luz intelectual que está en él como una fuerza casi connatural, como forma permanente en él, debe poseer un conocimiento estable de lo que conoce, lo cual no puede suceder, a no ser que lo contemple en el principio en que puede ser conocido: cuando no se da una resolución de las cosas conocidas a sus principios, no se ha afianzado en uno el conocimiento, sino que recibe lo que conoce como una cierta probabilidad, es decir como dicho por otros[21], por lo cual necesita aprender de alguien cada cosa particular. Uno, por ejemplo, que no supiera deducir las conclusiones de la geometría partiendo de los principios generales, no poseería el hábito de la geometría, y cualquier cosa que conozca sobre las conclusiones de esta ciencia, lo aprende como fiándose del profesor; por eso necesitará ser instruido en cada tema en particular, pues no podría pasar de unos conocimientos a otros con seguridad, al no darse la resolución a los primeros principios.

lumine manifestentur, quod lumen propheticum dicitur, ex cuius receptione aliquis propheta constituitur.

Sciendum est autem quod aliquid recipitur in aliquo dupliciter: uno modo ut forma in subiecto consistens, alio modo per modum passionis; sicut pallor in eo qui naturaliter vel ex aliquo forti accidente hunc colorem habet est ut quaedam qualitas, in eo vero qui subito ex aliquo timore pallescit est ut quaedam passio. Similiter etiam et lumen corporale est quidem in stellis ut stellarum qualitas, utpote quaedam forma in eis permanens, in aere vero est ut quaedam passio quia lumen non retinet sed recipit tantum per appositionem corporis lucidi.

In intellectu igitur humano lumen quoddam est quasi qualitas vel forma permanens, scilicet lumen essentiale intellectus agentis ex quo anima nostra intellectualis dicitur. Sic autem lumen propheticum in propheta esse non potest. Quicumque enim aliqua cognoscit intellectuali lumine quod est ei effectum quasi connaturale ut forma in eo consistens, oportet quod de eis fixam cognitionem habeat, quod esse non potest nisi ea inspiciat in principio in quo possunt cognosci: quamdiu enim non fit resolutio cognitorum in sua principia cognitio non firmatur in uno, sed apprehendit ea quae cognoscit secundum probabilitatem quandam utpote ab aliis dicta, unde necesse habet de singulis acceptionem ab aliis habere. Sicut si aliquis nesciret geometriae conclusiones ex principiis deducere habitum geometriae non haberet, sed quaecumque de conclusionibus geometriae sciret apprehenderet quasi credens docenti, et sic indigeret ut de singulis instrueretur: non enim posset ex quibusdam in alia pervenire firmiter, non facta resolutione in prima principia.

---

[20] Cf. ARISTÓTELES, *Cat.* 8 (Bk 9b20s).
[21] Cf. ARISTÓTELES, *Topic.* I 1 (Bk 102b21).

Pues bien, Dios mismo es el principio en el que pueden ser conocidos los futuros contingentes y otras realidades que sobrepasan el conocimiento natural, objetos de la profecía. Por eso, al no ver los profetas la esencia de Dios, no pueden conocer lo que ven proféticamente con una luz que sea como una forma habitual inherente a ellos, sino que necesitan ser instruidos sobre cada realidad en particular. La luz profética, por eso, no puede ser un hábito, sino que más bien está en el alma del profeta a modo de cierta pasión, como la luz del sol está en el espacio; y de la misma forma que la luz no permanece en el aire si no es junto con la irradiación del sol, tampoco la luz en cuestión permanece en la mente del profeta a no ser cuando es inspirado puntualmente por Dios. Se comprende por eso que los santos Padres cuando hablan de la profecía la entiendan como pasión, diciendo que es una inspiración o un cierto toque[22] con el que, se dice, el Espíritu Santo toca el corazón del profeta, usando también otras expresiones semejantes al hablar del tema. Por eso resulta claro que la profecía no puede ser un hábito en lo que se refiere a la luz profética.

Hay que tener en cuenta, sin embargo, que, como ocurre en el ámbito de lo material, una cosa después de una pasión, incluso cuando ya ha desaparecido, queda más preparada para recibirla de nuevo. Es algo parecido a lo que ocurre con el agua cuando se la ha calentado primero, que se vuelve a calentar más fácilmente a continuación de haberse enfriado. También ocurre con las personas, que después de padecer frecuentes estados de tristeza propenden más fácilmente a la melancolía. Lo mismo pasa cuando la mente es tocada por alguna inspiración divina: incluso pasada aquella inspiración, está mejor preparada para recibir nuevas inspiraciones, igual que es más ferviente el alma después de una fervorosa oración. Por eso Agustín dice en el libro *De orando Deum*: *Para que el alma, que con los trabajos y preocupaciones había*

Principium autem in quo possunt cognosci futura contingentia et alia quae cognitionem naturalem excedunt, de quibus est prophetia, est ipse Deus; unde cum prophetae Dei essentiam non videant, non possunt ea quae prophetice vident cognoscere aliquo lumine quod sit quasi quaedam forma habitualis eis inhaerens, sed oportet quod de singulis singillatim instruantur. Unde oportet quod lumen propheticum non sit habitus sed magis sit in anima prophetae per modum cuiusdam passionis, ut lumen solis in aere; unde, sicut lumen non remanet in aere nisi apud irradiationem solis, ita nec lumen praedictum remanet in mente prophetae nisi quando actualiter divinitus inspirantur. Et inde est quod sancti de prophetia loquentes, de ea per modum passionis loquuntur dicentes eam esse inspirationem vel tactum quendam quo Spiritus Sanctus dicitur tangere cor prophetae, et aliis huiusmodi verbis de prophetia loquuntur; et sic patet quod, quantum ad lumen propheticum, prophetia non potest esse habitus.

Sed sciendum quod, sicut est in rebus corporalibus quod aliquid post passionem etiam passione abeunte efficitur habilius ad patiendum —sicut aqua calefacta prius facilius postmodum post infrigidationem calefiet, et homo post frequentes tristitias facilius ad tristitiam provocatur—, ita etiam quando mens aliqua divina inspiratione tangitur, etiam illa inspiratione abeunte remanet habilior ad iterato recipiendum, sicut post devotam orationem remanet mens devotior; unde propter hoc, ut Augustinus dicit in libro De orando Deum, «ne mens quae curis et negotiis tepescere coeperat omnino

[22] Cf. obi.4 y 10, donde se cita respectivamente a Gregorio Magno *(toque o afección)* y a la Glosa sobre el salterio *(inspiración)*.

comenzado a entibiarse, no se enfríe totalmente, hasta el punto de apagarse, sino que se inflame con mayor fuerza, en determinadas horas la recogemos en oración[23]. También la mente del profeta, después de recibir la inspiración divina una o más veces, incluso terminada la inspiración actual, queda mejor dispuesta para recibir de nuevo la inspiración divina. Esta disponibilidad puede llamarse hábito de profecía, como lo afirma también Avicena en el libro *VI De naturalibus,* al decir que los hábitos de las ciencias están en nosotros sólo como ciertas disposiciones de nuestra alma para recibir la iluminación del entendimiento agente y las especies inteligibles que brotan de él hacia el alma[24]. Con todo, no se puede hablar propiamente de hábito, sino más bien de aptitud o cierta disposición por la que uno es llamado profeta incluso cuando no recibe la inspiración en ese momento. Mas para que no se ponga el énfasis en la palabra hábito, respondamos a los que sostienen cada una de las dos posturas con los argumentos correspondientes.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. Esa definición corresponde al hábito entendido en sentido propio. Pero la disposición en cuestión para profetizar no puede considerarse propiamente hábito. Se puede calificar en cambio también como hábito, según la opinión de Avicena, la disposición de nuestra alma para ser receptiva respecto del entendimiento agente, porque, en su opinión, esa receptibilidad es algo natural; por eso quien tiene esa disponibilidad puede recibir a su antojo, porque la infusión de un don natural no falta a la materia dispuesta. Pero la infusión del don de profecía depende exclusivamente de la voluntad divina; por eso, por muy grande que sea la disponibilidad existente en la mente del profeta, no está en sus manos disponer de la profecía.

2. Si la luz profética estuviese en la mente como un hábito de conocimiento de los objetos de la profecía, no necesitaría el profeta nueva

refrigescat et penitus extinguatur nisi crebrius inflammetur, certis horis ad negotium orandi mentem revocamus». Unde et mens prophetae postquam fuerit semel vel pluries divinitus inspirata, etiam actuali inspiratione cessante remanet habilior ut iterum inspiretur; et haec habilitas potest habitus prophetiae dici, sicut etiam Avicenna dicit in VI De naturalibus quod habitus scientiarum in nobis nihil aliud sunt quam habilitates quaedam animae nostrae ad hoc quod recipiat illustrationem intelligentiae agentis et species intelligibiles ab ea in se effluentes. Sed tamen non proprie potest dici habitus sed magis habilitas vel dispositio quaedam a qua aliquis nominatur propheta etiam quando actu non inspiratur. Tamen ne fiat vis in vocabulo habitus, sustinentes utramque partem utrisque rationibus respondeamus.

1. Ad primum igitur dicendum quod diffinitio illa inducitur de habitu proprie accepto; et sic habilitas praedicta prophetandi habitus dici non potest. Per quem tamen modum potest dici habitus secundum opinionem Avicennae etiam habilitas animae nostrae ad recipiendum ab intelligentia agente quia illa receptio est naturalis secundum eius opinionem; unde in eo qui habet habilitatem, habet in potestate recipere cum vult quia influentia naturalis non deest materiae dispositae. Sed influentia prophetiae dependet ex sola divina voluntate; unde quantacumque sit habilitas in mente prophetae, non est in eius potestate ut prophetia utatur.

2. Ad secundum dicendum quod, si lumen propheticum inesset menti ut habitus quidam scientiae de rebus prophetatis, non indigeret propheta ad quaelibet propheta-

[23] AGUSTÍN, *Epist.* 130 c.9: ML 33,501; BAC XI 70. [En adelante será citado así: BAC volumen y página].

[24] AVICENA, *De anima* V c.6 (f.26v).

revelación para conocer cualquier realidad profetizable, en cambio la necesita porque esa luz no es un hábito. Con todo, la disposición en cuanto tal para recibir la luz, sin la cual no pueden ser conocidos los objetos de profecía, guarda cierta semejanza con el hábito.

3. Después de la percepción de la palabra divina con la que se habla interiormente al profeta, y que no es otra cosa que iluminación de la mente, no es necesario hábito alguno con el que se perciba lo oído interiormente; pero para percibir esta palabra, parece que tanto más actúa una cierta disponibilidad cuanto que esta palabra es más extraordinaria y su percepción sobrepasa las capacidades naturales.

4. La solución al cuarto argumento se desprende de lo dicho.

5. La luz profética infundida una vez no proporciona conocimiento de todo lo profetizable, sino sólo de aquello para lo que es dado el conocimiento concreto. Esta restricción no proviene de una carencia de poder por parte de quien da, sino de la sabiduría de quien distribuye *a cada uno según su voluntad*[25].

6. Todos los pecados mortales tienen en común que cada uno de ellos separa al hombre de Dios, por eso la gracia que une al hombre con Dios libra de todo pecado mortal, pero no de todo pecado venial, porque éstos no separan de Dios. Las realidades profetizables, en cambio, no tienen conexión entre sí, a no ser en el plan general de la sabiduría divina; por eso, los que no contemplan de forma total la sabiduría divina, pueden ver una realidad sin ver otra.

7. El hábito infuso es más perfecto que el adquirido en cuanto a su género, es decir en razón del origen y de aquello para lo que se da, que es más elevado que aquello a lo que se ordena el hábito adquirido. En cuanto al modo, sin embargo, de la posesión y perfeccionamiento no hay

bilia cognoscenda nova revelatione; indiget autem quia illud lumen non est habitus. Sed habilitas ipsa ad lumen percipiendum similitudinem habitus habet, sine quo lumine prophetabilia cognosci non possunt.

3. Ad tertium dicendum quod post perceptionem divinae locutionis qua prophetam alloquitur interius, quae nihil aliud est quam mentis illustratio, non requiritur aliquis habitus quo interius audita percipiantur; sed ad hanc locutionem percipiendam tanto magis videtur habilitas aliqua operari quanto ista locutio est excellentior et eius perceptio vires naturales excedit.

4. Ad quartum patet solutio ex dictis.

5. Ad quintum dicendum quod lumen propheticum semel infusum non facit cognitionem de omnibus prophetabilibus, sed solum de illis propter quorum cognitionem datur; haec autem artatio non provenit ex impotentia largientis, sed ex ordine sapientiae ipsius qui dividit «singulis prout vult».

6. Ad sextum dicendum quod omnia peccata mortalia habent in hoc convenientiam quandam quod per eorum quodlibet homo separatur a Deo; unde gratia quae hominem Deo coniungit, ab omni peccato mortali liberat, non autem ab omni veniali quia venialia a Deo non separant. Res autem prophetabiles non habent ad invicem connexionem nisi in ipso ordine divinae sapientiae; unde ab his qui divinam sapientiam totaliter non intuentur potest unum sine alio videri.

7. Ad septimum dicendum quod habitus infusus est perfectior quam acquisitus secundum genus suum, scilicet ratione originis et ratione eius propter quod datur, quod est altius eo ad quod ordinatur habitus acquisitus; sed quantum ad modum habendi vel perficiendi nihil prohibet habitum acquisitum perfectiorem esse, sicut patet quod per

[25] 1 Cor 12,11.

inconveniente que el hábito adquirido sea más perfecto, como lo pone de manifiesto el que mediante el hábito infuso de la fe no veamos las realidades creíbles tan perfectamente como vemos las conclusiones científicas mediante el hábito adquirido de la ciencia. Del mismo modo, la luz profética, aun siendo infusa, no está en nosotros de modo tan perfecto como lo pueden estar los hábitos adquiridos, cosa que prueba también la dignidad de los hábitos infusos, ya que por su grandeza la fragilidad humana no puede poseerlos plenamente.

8. El razonamiento sería concluyente si la luz derramada en la mente del profeta fuese un hábito; pero no es concluyente si sostenemos que lo que es un hábito o algo a modo de hábito es la disponibilidad para percibir dicha luz, ya que debido a ello uno puede estar en disposición para ser iluminado sobre cualquier cosa.

9. Más adelante hablaremos de qué modo sea necesario para la revelación profética la formación de especies sobre algo nuevo[26].

10. Aunque con «inspiración» no se hable de hábito, no puede probarse por ello que la profecía no sea un hábito, ya que es corriente definir los hábitos por los actos.

11. Ver, según el Filósofo, se usa de dos maneras: como hábito y como acto[27], por eso también la visión puede llamarse tanto hábito como acto.

12. La luz profética no es una cualidad difícilmente mudable, sino algo pasajero, y es en este sentido como se expresan los autores citados. Pero lo que no es fácilmente mudable es aquella disposición que permanece para recibir de nuevo la iluminación, más aún, permanece largo tiempo, a no ser que se produzca en el profeta un gran cambio, por el cual le sea retirada tal disponibilidad.

habitum fidei infusum non ita perfecte videmus credibilia sicut per habitum scientiae acquisitum conclusiones scientiarum. Et similiter lumen propheticum, quamvis sit infusum, non tamen ita perfecte in nobis existit sicut habitus acquisiti; quod etiam dignitati infusorum habituum attestatur, quia ex eorum altitudine contingit ut humana infirmitas eos plene possidere non possit.

8. Ad octavam dicendum quod ratio illa procederet si lumen quo perfunditur mens prophetae esset habitus, non autem si ponimus habilitatem ad percipiendum lumen praedictum esse habitum vel quasi habitum cum ex eodem possit esse aliquis habilis ut illuminetur de quocumque.

9. Ad nonum dicendum quod qualiter formatio specierum de novo requiratur ad propheticam revelationem infra dicetur.

10. Ad decimum dicendum quod, licet inspiratio habitum non nominet, tamen ex hoc non potest probari quod prophetia non sit habitus: consuetum est enim quod habitus per actus diffiniantur.

11. Ad undecimum dicendum quod videre secundum Philosophum dupliciter dicitur, scilicet habitu et actu; unde et visio actum et habitum nominare potest.

12. Ad duodecimum dicendum quod lumen propheticum non est qualitas difficile mobilis sed aliquid transiens, et secundum hoc loquuntur auctoritates inductae; sed habilitas illa quae remanet ad illustrationem denuo percipiendam non est facile mobilis, immo diu permanet nisi in propheta fiat magna transmutatio per quam talis habilitas tollatur.

---

[26] Cf. más adelante a.7.

[27] Cf. ARISTÓTELES, *Topic.* I c.15 (Bk 106b18).

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS EN CONTRARIO. 1. Puesto que el acto procede totalmente del hábito, en la división que introduce el Filósofo el acto se reduce al hábito, e incluso a la pasión, ya que la pasión, como enojarse o desear, es un cierto acto del alma. La profecía, por su parte, en lo que se refiere al hecho de la visión del profeta en sí misma, es un cierto acto de la mente, pero en lo referente a la luz, que se percibe fugaz y rauda, es semejante a la pasión, en cuanto que la acogida en la parte intelectiva se llama pasión, porque entender es en cierta forma padecer, como se dice en el libro *III De anima*[28].

Se puede decir también que la división que establece el Filósofo, si se toman en sentido propio las partes de la división, no incluye exhaustivamente todo lo que hay en el alma, sino sólo lo que se refiere a la materia moral, que es de lo que trata el Filósofo, como resulta además claro por los ejemplos con los que allí expone su pensamiento.

2. No todo lo conocido se conoce mediante un hábito, sino sólo aquello de lo que se tiene un conocimiento perfecto, pues de hecho se dan actos imperfectos en nosotros que no proceden de un hábito.

3. En las ciencias demostrativas se dan elementos comunes, en los cuales las conclusiones particulares están virtualmente como en unas semillas, por eso quien posee el hábito de aquellas cosas comunes tiene las conclusiones particulares sólo en potencia remota, la cual necesita de algo que la mueva para pasar al acto. Pero en las realidades profetizables no existe una conexión tal que unas se puedan deducir de otras anteriores, como si el que tuviera el hábito de las primeras poseyese de alguna forma, como inmiscuido en él, el hábito de las segundas, por lo cual el argumento no es concluyente.

4. El entendimiento es perfeccionado de manera diferente por la profecía y por la fe: la profecía perfecciona el entendimiento por

1. Ad primum vero eorum quae sunt in contrarium dicendum quod, quia actus totaliter ab habitu oritur, ideo in illa Philosophi divisione actus ad habitum reducitur, vel etiam ad passionem eo quod passio actus quidam animae est, ut irasci et concupiscere; prophetia autem quantum ad ipsam visionem prophetae est actus quidam mentis, quantum vero ad lumen, quod raptim et quasi pertranseunter percipitur, est similis passioni, prout in intellectiva parte receptio passio dicitur, quia intelligere etiam quoddam pati est, ut dicitur in III De anima.—Vel potest dici quod illa divisio Philosophi, si membra divisionis proprie accipiantur, non sufficienter comprehendunt omnia quae in anima sunt sed ea tantum quae ad materiam pertinent moralem de qua Philosophus intendit; sicut etiam patet per exempla quibus ibidem Philosophus se exponit.

2. Ad secundum dicendum quod non omne quod cognoscitur sub aliquo habitu cognoscitur sed solum illud de quo perfecta cognitio habetur: sunt enim actus imperfecti in nobis qui ex habitu non procedunt.

3. Ad tertium dicendum quod in scientiis demonstrativis sunt quaedam communia in quibus particulares conclusiones quasi in quibusdam seminibus virtualiter continentur, unde ille qui habet habitum illorum communium non se habet ad particulares conclusiones nisi in potentia remota quae indiget motore ut in actum pertingat; sed in rebus prophetabilibus non est talis ordo ut quaedam ex aliis primis deducantur, ut sic qui habet primorum habitum habeat sub quadam confusione habitus secundorum, unde ratio non sequitur.

4. Ad quartum dicendum quod intellectus alio modo perficitur prophetia et fide: prophetia enim perficit intellectum secundum se, unde oportet ut ea ad quae propheta

[28] ARISTÓTELES, *De anima* III c.4 (BK 429b24).

sí mismo, por eso es necesario que pueda ver singularmente aquello para lo que el profeta es perfeccionado con el don de profecía. La fe en cambio perfecciona el entendimiento en relación a la facultad afectiva, pues el acto de fe es propio del entendimiento imperado por la voluntad; por eso mediante la fe el entendimiento no hace más que estar preparado para asentir a lo que Dios manda creer. Aquí radica la razón por la cual la fe es comparada con el oído, y la profecía, en cambio, con la visión. Por eso no es necesario que quien tiene el hábito de la fe conozca singularmente todos los objetos creíbles, como es el caso, en cambio, del que posee el hábito de la profecía, que necesita conocer singularmente todo lo profetizable[29].

Artículo 2[30]

¿Son las conclusiones demostrables objeto de la profecía?[31]

Nos preguntamos si la profecía tiene por objeto conclusiones demostrables; hay razones para pensar que no.

est perfectus dono prophetiae possit distincte inspicere; sed fides perficit intellectum in ordine ad affectum —actus enim fidei est intellectus imperati a voluntate—, unde per fidem intellectus nihil aliud habet nisi ut sit paratus ad assentiendum his quae Deus credi mandat. Et hinc est quod fides assimilatur auditui, sed prophetia visioni; et sic non oportet quod habens habitum fidei distincte cognoscat omnia credibilia, sicut oporteret de habente habitum prophetiae quod omnia prophetabilia distincte agnosceret.

Articulus secundus

Secundo quaeritur utrum prophetia sit de conclusionibus scibilibus. Et videtur quod non quia prophetia est «inspiratio rerum eventus immobili veritate denuntians»; eventus

---

[29] Un texto de la *Summa theologiae* ayuda a esclarecer esta respuesta: «Todo cuanto cae bajo la profecía tiene en común que el hombre no puede conocerlo más que por revelación divina ... En cuanto a la fe, aunque tenga por objeto las cosas invisibles para el hombre, sin embargo, ella no conoce las cosas que cree, sino que por ella el hombre asiente con certeza a aquello que es conocido por otros» (2-2 q.171 a.3 ad 2).

[30] Lugares paralelos: *Summa* 2-2 q.171 a.3; *In Ps.* 50,8; *In Is.* 1,1; *In Rom.* cap.12 lect.2; *In I Cor.* c.12 lect.1 y 2.

[31] La esencia de la profecía es contemplada ahora desde el objeto de la misma. ¿Qué constituye el objeto de la profecía? Se plantea esta cuestión bajo la pregunta de si la profecía tiene por objeto conclusiones demostrables científicamente. Si esto fuese así la profecía desbordaría el campo que le atribuye la definición de Casiodoro: los futuros contingentes. Por eso el enunciado que encontramos en la cuestión paralela de la Suma se pregunta directamente si la profecía versa sólo sobre los futuros contingentes. Tal como está planteado el problema en este artículo, parece que se trataría de afirmar que también lo que puede ser demostrado por la razón puede caer bajo el don de la profecía, y esto es lo que se afirma en la Solución: la profecía es un don carismático, una gracia gratuita dada para utilidad de la Iglesia en orden a la salvación, todo lo que responde a esta finalidad es objeto de la profecía, también aquello que puede ser demostrado racionalmente, puesto que «muchas cosas que son objeto de demostración científica pueden ser útiles para esto, por ejemplo que el entendimiento es incorruptible, y cuanto es contemplado en las criaturas, que conduce a proclamar la sabiduría y poder divinos. Por eso encontramos que se hace mención también de estas cosas en la Sagrada Escritura». Santo Tomás, sin embargo, no se ciñe a responder escuetamente al interrogante planteado. Objeto de la profecía es todo aquello que está fuera del alcance de la inteligencia humana, tanto por la naturaleza misma del objeto, como por nuestra capacidad para conocer realidades que,

ARGUMENTOS. 1. La profecía es *inspiración que anuncia con verdad inconmovible lo porvenir*[32]. Estos tipos de acontecimientos son llamados futuros contingentes, que no son objeto de conclusiones de la ciencia demostrativa, por eso no pueden ser objeto de profecía.

2. Dice Jerónimo que la profecía es *signo de la presciencia divina*[33]. Pero la presciencia se refiere a lo futuro. Al no poder ser las realidades futuras, principalmente las contingentes (que son la materia especial de la profecía), conclusiones de ninguna ciencia, la profecía no puede versar sobre conclusiones demostrables.

3. La naturaleza ni multiplica lo superfluo ni carece de lo necesario[34], y con mayor razón Dios, cuyo obrar es sumamente armonioso. Ahora bien, el hombre dispone de otro medio distinto de la profecía para conocer las conclusiones de las ciencias demostrativas, que son los principios conocidos por sí mismos, por eso sería superfluo conocerlas también por medio de la profecía.

4. La diferencia en la forma de ser engendrado algo es prueba de diversidad de especie, por eso los ratones engendrados por semen son de especie diferente a los engendrados por putrefacción, como dice el Comentarista en el *VIII Physicorum*[35]. Ahora bien, las conclusiones de las

autem rerum dicuntur futura contingentia cuiusmodi non sunt conclusiones scientiae demonstrativae; ergo de talibus non potest esse prophetia.

2. Praeterea, Ieronymus dicit quod prophetia est «signum divinae praescientiae»; praescientia autem de futuris est; cum igitur futura, praecipue contingentia de quibus maxime videtur esse prophetia, non possint esse conclusiones alicuius scientiae, videtur quod non possit de scibilibus conclusionibus esse prophetia.

3. Praeterea, natura non abundat superfluis nec deficit in necessariis, et multo minus Deus cuius actio est ordinatissima; sed homo ad sciendum conclusiones scientiarum demonstrativarum habet aliam viam quam per prophetiam, scilicet per principia per se nota; ergo videtur quod superfluum esset si huiusmodi per prophetiam cognoscerentur.

4. Praeterea, diversus modus generationis est indicium diversitatis speciei, unde mures generati ex semine non sunt eiusdem speciei cum illis qui ex putrefactione generantur, ut dicit Commentator in VIII Physicorum; sed homines naturaliter conclu-

---

aun siendo sumamente inteligibles, superan la capacidad de la mente humana en general o de muchos en particular. Nos sobrepasan por su naturaleza los futuros contingentes al no ser cognoscibles por carecer aún de existencia. Debido a nuestra limitación, nos sobrepasan las realidades eternas, a pesar de ser sumamente inteligibles en sí mismas. Entre éstas unas sobrepasan toda capacidad humana, otras son difíciles de conocer para algunos, aunque los sabios puedan acceder a ellas por demostración científica. También éstas pueden ser objeto de profecía en razón del principio de la economía salvífica establecido al inicio de la respuesta. Esta doctrina se encuentra también en el lugar paralelo de la *Summa* (2-2 q.171 a.3), y cuando Santo Tomás habla de la necesidad de la Revelación (1 q.1 a.1); en ella vio Asín Palacios uno de los puntos de contacto de Santo Tomás con Averroes, cf. M. ASÍN PALACIOS, «El Averroísmo teológico de santo Tomás de Aquino», en *Homenaje a D. Francisco Codera* (Zaragoza 1904) 271-331. La tesis de Asín Palacios no puede ser tenida hoy en cuenta sin las importantes matizaciones que al respecto hizo L. GARDET, «La notion de prophétie en Théologie Musulmane»: *Revue Thomiste* 66 (1966) 369-371. Notemos que en la Suma ofrecerá otro principio de alguna manera más general: es objeto de revelación divina todo aquello a lo que se puede extender la luz que Dios infunde en el conocimiento humano (cf. 2-2 q.171 a.3).

[32] PEDRO LOMBARDO, *Glossa in Psalmos* praef.: ML 191,58B-C.

[33] *Glossa ordin.* a Matth 1,23.

[34] ARISTÓTELES, *De anima* III c.9 (BK 432b21).

[35] AVERROES, *In Physic.* VIII comm.46 (IV 387E). Cf. también *Metaph.* II comm. 15 (VIII 35D).

ciencias demostrativas son generadas en los hombres de forma natural mediante los principios conocidos por sí mismos. Si hubiese algunos en los que se generasen de otra forma, por ejemplo mediante la profecía, pertenecerían a una especie distinta y serían llamados equívocamente hombres, lo cual resulta absurdo.

5. Las ciencias demostrativas versan sobre materias que se relacionan indiferentemente con el tiempo. No ocurre así en la profecía; por el contrario, *a veces el espíritu profético toca el corazón del profeta sobre el presente y no sobre el futuro; otras al revés*, como dice Gregorio comentando a Ezequiel[36]; en consecuencia la profecía no versa sobre las materias que trata la ciencia.

6. Respecto a lo conocido mediante la profecía es diferente el comportamiento de la mente del profeta al de cualquier otro. En cambio, como dice Rabí Moisés, *en todo lo conocido por demostración es idéntico el juicio del profeta al de cualquier otro que conoce lo mismo, sin que uno aventaje a otro*[37]. En consecuencia no existe profecía en lo que se conoce por demostración.

EN CONTRARIO. 1. Sólo creemos a los profetas en cuanto están inspirados por el espíritu de profecía. Por otra parte, debemos dar fe a todo lo que está escrito en los libros de los profetas, incluso cuando se trate de materias propias de conclusiones científicas, como *él cimentó sobre las aguas la tierra*[38] o cualquier otra afirmación semejante. En consecuencia, el espíritu de profecía inspira a los profetas también sobre conclusiones de las ciencias.

2. Son comparables el carisma de los milagros[39] para realizar lo que sobrepasa el poder de la naturaleza y el don de profecía para conocer

siones scientiarum demonstrativarum ex principiis per se notis accipiunt; si igitur sunt aliqui homines qui alio modo scientias demonstrativas accipiant, utpote per prophetiam, erunt alterius speciei, et aequivoce homines dicuntur, quod videtur absurdum.

5. Praeterea, scientiae demonstrativae sunt de his quae se habent indifferenter ad omne tempus; sed prophetia non similiter se habet ad omne tempus, immo 'quandoque spiritus prophetarum tangit cor prophetae de praesenti et non de futuro, quandoque e contrario', ut Gregorius dicit Super Ezechielem; ergo prophetia non est de illis de quibus est scientia.

6. Praeterea, ad ea quae per prophetiam sciuntur, non eodem modo se habet mens prophetae et cuiuscumque alterius; sed «in omnibus quae sciuntur per demonstrationem, idem est iudicium prophetae et cuiuscumque alterius scientis illud, et neuter alteri praefertur», ut dicit Rabbi Moyses; ergo de his quae per demonstrationem sciuntur non est prophetia.

SED CONTRA, prophetis non credimus nisi quatenus spiritu prophetiae inspirantur; sed illis quae sunt scripta in libris prophetarum oportet nos fidem adhibere etiam si pertineant ad conclusiones scientiarum, utpote quod dicitur «Qui firmavit terram super aquas», vel si qua sunt alia huiusmodi; ergo prophetiae spiritus inspirat prophetas etiam de conclusionibus scientiarum.

2. Praeterea, sicut se habet gratia signorum ad operandum ea quae sunt supra virtutem naturae, ita se habet donum prophetiae ad cognoscendum ea quae naturalem

[36] GREGORIO MAGNO, *In Ezechielem* hom. I: ML 76,788B.
[37] MAIMÓNIDES, *Dux neutr.* II c.34.
[38] Sal 135,6.
[39] Cf. 1 Cor 12,9.

lo que excede el conocimiento natural. Pues bien, por el carisma de realizar milagros no sólo se lleva a cabo lo que la naturaleza no puede obrar, como es dar vista a los ciegos y resucitar a los muertos por ejemplo, sino también lo que la naturaleza puede hacer, como curar a los que tienen fiebre. En consecuencia, mediante el don de profecía no sólo se conoce lo que sobrepasa la inteligencia humana, sino también lo que está a su alcance, como son las conclusiones de las ciencias. Según esto puede haber profecía respecto de éstas.

SOLUCIÓN. Todo aquello que existe en razón de un fin tiene la materia dispuesta en función de la exigencia de tal fin, como se lee en *II Physicorum*[40]. El don de profecía es otorgado precisamente para utilidad de la Iglesia, como dice 1 Cor 12,7: *A cada uno se le otorga la manifestación del espíritu para utilidad*, y enumera una serie de dones entre los que se encuentra la profecía; por eso, el conocimiento de todo aquello que puede ser útil para la salvación es materia de profecía, ya sean cosas pasadas, presentes o futuras, eternas incluso, necesarias o contingentes. En cambio todo aquello que no dice relación con la salvación es ajeno a la materia de la profecía. Agustín dice por eso en *II Super Genesim* que *aunque nuestros autores conocieran la estructura del firmamento, sin embargo sólo quiso manifestar a través de ellos lo que es provechoso para la salvación*[41]. Jn 16,13, por su parte, dice: *Cuando venga el Espíritu de la verdad, os enseñará toda la verdad, «necesaria para la salvación»,* añade la *Glosa*[42]. Al decir *necesaria para la salvación*, quiero decir tanto si lo son para la formación en la fe como para la educación en las costumbres. Ahora bien, también muchas cosas que son objeto de demostración científica pueden ser útiles para esto, por ejemplo que el entendimiento es incorruptible, y cuanto es contemplado en las criaturas, que conduce a proclamar la sabiduría

cognitionem excedunt; sed per gratiam signorum non solum fiunt ea quae natura facere non potest, ut puta illuminare caecos et suscitare mortuos, sed etiam quae natura facere potest, ut curare febrientes; ergo per donum prophetiae non solum cognoscuntur ea ad quae naturalis cognitio non potest attingere, sed etiam ea ad quae naturalis cognitio attingere potest, cuiusmodi sunt conclusiones scientiarum, et sic videtur quod de eis possit esse prophetia.

RESPONSIO. Dicendum quod in omnibus quae sunt propter finem materia determinatur secundum exigentiam finis, ut patet in II Physicorum; donum autem prophetiae datur ad utilitatem Ecclesiae, ut patet 1 Cor. 12, 7 «Unicuique datur manifestatio spiritus ad utilitatem», et subiungit multa inter quae connumerat prophetiam; unde omnia illa quorum cognitio potest esse utilis ad salutem est materia prophetiae, sive sint praeterita, sive praesentia sive futura, sive etiam aeterna, sive necessaria sive contingentia; illa vero quae ad salutem pertinere non possunt, sunt extranea a materia prophetiae. Unde Augustinus dicit II Super Genesim ad litteram quod 'quamvis auctores nostri sciverint cuius figurae sit caelum, tamen per eos dicere noluit nisi quod prodest saluti', et Ioh. 16, 13 dicitur «Cum venerit ille Spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem», glosa «saluti necessariam». Dico autem necessaria ad salutem, sive sint necessaria ad instructionem fidei, sive ad informationem morum; multa autem quae sunt in scientiis demonstrata ad haec possunt esse utilia, utpote intellectum esse incorruptibilem

[40] Cf. ARISTÓTELES, *Phys.* II 15 (BK 200a15).
[41] AGUSTÍN, *De Gen. ad litteram*, cap.9: ML 34,270; BAC XV 642.
[42] *Glossa interlin.* a Jn. 16,13.

y poder divinos. Por eso encontramos que se hace mención también de estas cosas en la Sagrada Escritura[43].

Pero hay que tener en cuenta que siendo la profecía conocimiento de realidades que nos sobrepasan, no tiene la misma relación con las cosas antes mencionadas, pues unas sobrepasan nuestro conocimiento de ellas por sí mismas, otras en cambio debido a nuestra condición. Nos sobrepasan por su propia naturaleza los futuros contingentes, al no ser cognoscibles por carecer de ser, ya que ni existen en sí mismos ni están determinados en sus causas. Debido a nosotros nos sobrepasa aquello que resulta difícil conocer por nuestra limitación[44], y no por ello mismo, puesto que se trata de objetos cognoscibles en grado sumo y entes perfectísimos, como lo son las realidades inteligibles y principalmente las eternas. Pero lo que compete a algo por sí mismo le corresponde con mayor propiedad que lo que le compete en función de otra cosa. Por eso, en la medida en que los futuros contingentes sobrepasan el conocimiento con mayor propiedad que cualquier otra materia, también son de manera especial objeto de la profecía, pues cuando se dice que *la profecía es inspiración divina de lo que sucederá*[45] etc., se introduce a los futuros contingentes como materia principal en la definición de la profecía. Además, según parece, el mismo nombre de profecía está tomado de esto, por eso dice Gregorio en el comentario sobre Ezequiel: *Puesto que la profecía se denomina así porque predice las cosas futuras, pierde la razón de su nombre cuando habla de lo pasado o de lo presente*[46].

Además, con respecto a lo que nos sobrepasa debido a nuestra condición, hay que distinguir: Unas realidades nos sobrepasan por ser superiores a todo conocimiento humano, como que Dios es trino y uno, y

et ea quae in creaturis considerata in admirationem divinae sapientiae et potestatis inducunt; unde et de his in sacra Scriptura invenimus fieri mentionem.

Sciendum tamen quod, cum prophetia sit cognitio eorum quae sunt procul, non eodem modo se habet ad omnia praedicta; quaedam enim sunt procul a nostra notitia ex parte ipsorum, quaedam vero ex parte nostra: ex parte quidem ipsorum sunt procul futura contingentia quae per hoc non cognoscibilia sunt quod ab esse deficiunt cum nec in se sint nec in causis suis determinentur; sed ex parte nostra sunt procul illa in quorum cognitione accidit difficultas propter nostrum defectum, non propter ea cum sint maxime cognoscibilia et perfectissime entia, sicut res intelligibiles et praecipue aetemae. Quod autem competit alicui secundum se verius competit ei quam quod competit sibi ratione alterius; unde et futura contingentia verius sunt procul a cognitione quam quaecumque alia, et ideo praecipue videntur ad prophetiam pertinere in tantum quod quasi praecipua prophetiae materia in diffinitione prophetiae ponantur in hoc quod dicitur «prophetia est divina inspiratio rerum eventus» etc.; ex quo etiam nomen prophetiae videtur esse acceptum, unde dicit Gregorius Super Ezechielem quod «cum ideo prophetia dicta sit quod futura praedicat, quando de praeterito vel praesenti loquitur rationem sui nominis amittit».

Eorum vero quae sunt procul ex parte nostra est etiam consideranda quaedam distinctio: quaedam enim sunt procul utpote omnem cognitionem humanam exceden-

[43] Cf. Eclo 12,7 a donde remite Santo Tomás en *Contr. Gent.* II c.79, o Rom 1,20 citado en *De verit.* q.8 a.3 c.

[44] Cf. BOECIO, *Contra Eutychem et Nestorium*, cap.1: ML 64,1341B, a donde remite SANTO TOMÁS en *In Sent.* 1 d.17 q.1 a.1 ad 4; *In Metaph.* II lect.1; cf. AVERROES, *In Metaph.* II comm.1 (VIII 28b).

[45] Ver a.1 obi.10.

[46] GREGORIO MAGNO, *In Ezechielem* hom. I 1: ML 76,786A.

realidades parecidas. Este tipo de realidades no son conclusiones de las ciencias. Otras, en cambio, están fuera de nuestro alcance porque sobrepasan el conocimiento de alguna persona, pero no el conocimiento humano en sí mismo, como las conocidas por los sabios mediante demostración, pero que los iletrados no las conocen mediante el conocimiento natural, sino que a veces son encumbrados hacia ellas por revelación divina. Este tipo de realidades por sí mismo no es objeto de profecía, sino por razón de esa limitación. En este sentido pueden ser objeto de profecía conclusiones demostradas científicamente.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. El acontecer futuro de las cosas entra en la definición de la profecía como su materia más propia, pero no hasta el punto de ser su materia exclusiva.

2. Aquí hay que decir algo semejante: la profecía es llamada signo de presciencia en razón de su materia principal.

3. Aunque las conclusiones de la ciencia puedan ser conocidas por un camino diferente al de la profecía, no es superfluo, sin embargo, que sean manifestadas mediante la luz de la profecía, ya que por la fe nos adherimos con mayor firmeza a las palabras de los profetas que a las demostraciones de las ciencias. Además en esto se encarece la benignidad de Dios y se manifiesta su perfecta sabiduría.

4. Las causas naturales tienen efectos limitados, ya que su poder es finito y limitado a un único fin, por eso lo que viene a la existencia como fruto de las diversas causas naturales mediante diferente modo de generación tiene que ser específicamente diferente. El poder de Dios, en cambio, al ser infinito puede producir sin intervención de la naturaleza efectos específicamente idénticos a los que produce la naturaleza. No se sigue, por tanto, que si Dios revela realidades que pueden ser conocidas de forma natural, quienes reciben el conocimiento de forma distinta se diferencien específicamente.

tia, ut Deum esse trinum et unum, et alia huiusmodi, et talia non sunt conclusiones scientiarum; quaedam vero sunt procul utpote excedentia cognitionem alicuius hominis, non cognitionem humanam simpliciter, utpote quae a doctis per demonstrationem sciuntur, sed indocti naturali cognitione ad ea non pertingunt sed quandoque elevantur ad ea revelatione divina, et huiusmodi non sunt prophetabilia simpliciter sed respectu huius, et sic possunt subesse prophetiae conclusiones demonstratae in scientiis.

1. Ad primum igitur dicendum quod eventus rerum ponuntur in diffinitione prophetiae quasi materia maxime propria prophetiae, non autem ita quod sit tota prophetiae materia.

2. Et similiter dicendum ad secundum quod ratione principalis suae materiae prophetia signum praescientiae dicitur.

3. Ad tertium dicendum quod, quamvis conclusiones scientiarum possint sciri alio modo quam per prophetiam, non tamen est superfluum ut lumine prophetiae ostendantur quia firmius adhaeremus prophetarum dictis per fidem quam demonstrationibus scientiarum; et in hoc etiam Dei gratia commendatur et ipsius perfecta scientia ostenditur.

4. Ad quartum dicendum quod causae naturales habent determinatos effectus cum earum virtutes sint finitae et limitatae ad unum, et ideo quae a diversis causis naturalibus producuntur in esse secundum diversum generationis modum oportet esse specie diversa; sed virtus divina, cum sit infinita, potest producere eosdem effectus in specie sine operatione naturae quos natura producit; unde non sequitur quod, si ea quae naturaliter cognosci possunt divinitus revelentur, quod illi qui diversimode cognitionem accipiunt specie differant.

5. Aunque la profecía tenga a veces como objeto realidades que se diferencian por razón del tiempo, otras, en cambio, tiene como objeto realidades que son verdaderas para todos los tiempos.

6. Rabí Moisés no quiere decir que la revelación al profeta no pueda darse en materias que son conocidas mediante demostración, sino que el hecho de poder ser conocidas por demostración es indiferente para que sean o no objeto de profecía.

Artículo 3 [47]

¿Es la profecía un fenómeno natural? [48]

En tercer lugar nos planteamos si la profecía es un fenómeno natural; parece que hay razones para pensar que lo sea.

Argumentos. 1. El conocimiento de quien está despierto es más perfecto que el conocimiento del que está dormido. Sin embargo, se da

5. Ad quintum dicendum quod licet prophetia interdum sit de his quae diversis temporibus distinguuntur, interdum tamen est de illis quae per omne tempus sunt vera.

6. Ad sextum dicendum quod Rabbi Moyses non intelligit quin de his quae per demonstrationem sciuntur possit fieri revelatio prophetae, sed quia ex quo per demonstrationem sciuntur non differt an de eis habeatur prophetia vel non.

Articulus tertius

Tertio quaeritur utrum prophetia sit naturalis. Et videtur quod sic: potior enim est cognitio vigilantis quam dormientis; sed dormientibus naturaliter contingit ut futura

---

[47] Lugares paralelos: *Summa* 2-2 q.172 a.1.

[48] Con este artículo comienza la parte dedicada a la causa de la profecía o conocimiento profético. Aborda este tema primero en este artículo con el cuestionamiento de la profecía como fenómeno natural; en los dos artículos siguientes estudia la problemática analizándola tanto desde los posibles requisitos naturales (a.4) como morales (a.5). El planteamiento del artículo tercero está motivado de modo general por la larga historia de adivinos, profetas y profetisas que la historia conoce profusamente. San Agustín, a quien cita Santo Tomás, ya conocía este fenómeno cuando se preguntaba por una posible capacidad adivinatoria del alma humana. Pero de una forma más inmediata la problemática la plantea la profetología islámica y judía, principalmente a través de Avicena y Maimónides. Para estos autores existe una capacidad natural en la naturaleza humana para predecir el futuro. Se alude a ellos cuando en la respuesta se dice que «otros opinaron que la profecía es algo natural entendido en el otro sentido, es decir, porque la naturaleza puede conducir a la persona a tal disposición que estaría por necesidad preparada, mediando la acción de una causa superior, para conocer de antemano lo que va a ocurrir». Cuando se redacta esta cuestión sobre la profecía, Santo Tomás, dejando a salvo que la verdadera profecía es sólo la sobrenatural, no tiene inconveniente en admitir una «profecía natural» como «cierta semejanza imperfecta de la profecía divina» (Solución, al final), en razón precisamente de dos de los requisitos sostenidos por Avicena: la claridad de la inteligencia y el poder de la imaginación (cf. ibíd. ad 9). En razón de estos dos requisitos se explica el poder de penetración del alma, considerado como la causa del conocimiento anticipado del futuro, «en el sentido de disposición del alma para ser receptiva respecto de las sustancias superiores no sólo en el orden de la gracia, como es el caso de revelaciones hechas por los ángeles a los santos, sino también en el orden de la naturaleza, en cuanto que los entendimientos inferiores, siguiendo el orden de la naturaleza, están dispuestos para ser perfeccionados por los superiores, y los cuerpos humanos supeditados a los impactos de los cuerpos celestes, en los cuales existen anticipos de acontecimientos futuros, que el alma, debido a su sutileza, ve de antemano en razón de algunas semejanzas impresas en la imaginación por impacto de los cuerpos celestes» (ibíd. ad 5). Cuando redacte la Suma abandonará esta terminología. Tampoco tendrá tan presente el parecer de

el caso de que algunos, mientras duermen, prevén de forma natural lo que va a suceder, como es patente en las adivinaciones de los sueños[49], con mayor razón, pues, hay quienes pueden prever el futuro de forma natural cuando están despiertos, y ésta es precisamente la función del profeta. En consecuencia, uno puede ser profeta de forma natural.

2. [Contrarréplica a] «el conocimiento de quien está despierto es más perfecto en lo que al juicio se refiere, en cambio el conocimiento de quien duerme lo es en lo que se refiere a la percepción»[50]. En contra de esto se objeta a su vez: *a)* la facultad cognoscitiva puede hacer juicio de algo en la medida en que recibe su especie, pues el juicio es posterior a la percepción, por eso cuanto mayor calidad tiene la percepción más perfecto es el juicio. Según esto, si el que duerme está mejor capacitado para la percepción, lo debe estar también para la formación del juicio.

3. *b)* Además, el sueño sólo amordaza el entendimiento accidentalmente, en cuanto depende del sentido; pero el juicio del entendimiento no depende del sentido, porque la operación del entendimiento está condicionada a los sentidos sólo en cuanto percibe a través de ellos, pero la formación del juicio es posterior a la percepción. En consecuencia, el juicio del entendimiento no está inmovilizado durante el sueño. Por todo ello parece que la distinción hecha no tenga razón de ser.

4. *c)* También, lo que permanece en una cosa al quitarle las adherencias le pertenece por su naturaleza, como ocurre con el hierro, que al

praevideant, sicut patet in divinationibus somniorum; ergo multo fortius in vigilando aliqui naturaliter possunt futura praevidere; hoc autem est prophetae officium; ergo aliquis naturaliter potest esse propheta.

2. Sed dicebat quod vigilantis cognitio est potior quantum ad iudicium, sed dormientis quantum ad receptionem. — Sed contra, secundum hoc vis cognoscitiva potest de re aliqua iudicare quod speciem eius recipit, iudicium ergo receptionem sequitur; ergo ubi est potior receptio est etiam perfectius iudicium; et sic, si dormiens est potior in recipiendo, debet esse potior in iudicando.

3. Praeterea, intellectus non ligatur somno nisi per accidens, in quantum dependet a sensu; sed iudicium intellectus non dependet a sensu cum intellectus operatio secundum hoc a sensibus tantum dependeat quod a sensibus accipit, iudicium autem est post acceptionem; ergo intellectus iudicium non est ligatum in somno, et sic videtur distinctio posita nulla esse.

4. Praeterea, illud quod contingit alicui ex hoc ipso quod ab aliis separatur, convenit ei secundum suam naturam, sicut ex hoc ipso quod ferrum a rubigine separatur

---

árabes y judíos, y será la teoría platónica sobre la participación del alma en las ideas eternas (evocada mediante una cita de San Agustín) lo que traiga a colación como exponente de quienes defienden la capacidad natural humana para prever el futuro. La respuesta de Santo Tomás es sencilla. La mente humana sólo puede prever de modo natural aquellos acontecimientos que de alguna manera están ya en las causas conocidas o dependen de factores creados como pueden ser los movimientos de los astros. Pero el conocimiento de aquellos acontecimientos, como son los futuros contingentes, que no tiene una causa natural conocida, sólo puede ser infundido por Dios.

[49] Cf. ARISTÓTELES, *De divinatione per somn.* I (Bk 462b12s), a donde remite Sto. Tomás en el lugar paralelo de la 2-2 q.172 a.1 obi.2.

[50] Es lo que se responde al primer argumento en favor de la profecía como fenómeno natural: «En lo referente al juicio sobre lo percibido, el conocimiento del que está despierto es más perfecto que el conocimiento del que duerme, ya que el juicio de quien está despierto es libre y en cambio el del que duerme está amordazado, como se dice en el libro *De somno et vigilia*. En cambio, tocante a la percepción, el conocimiento del que duerme es más perfecto».

quitarle la herrumbre sale el brillo, por eso el brillo es algo connatural a él. Pues bien, como pone de manifiesto con muchos ejemplos Agustín en el *XII Super Genesim ad litteram*, es propio del alma, cuando queda desembarazada de los sentidos corporales, prever las cosas futuras[51]. En consecuencia, prever lo futuro sería algo natural al alma, y por lo tanto habría que concluir como al principio.

5. Gregorio dice en el *IV Dialogorum* que *unas veces la misma naturaleza de las almas debido a su natural penetración prevé alguna cosa, y otras veces las almas que van a salir del cuerpo conocen por revelación lo que va a ocurrir*[52]. Ahora bien, lo que puede ver el alma por su natural penetración lo ve de forma natural. Por lo tanto el alma puede conocer realidades futuras de esta manera, y por lo mismo de forma natural, gozar del ejercicio de la profecía, que consiste principalmente en la visión de realidades futuras.

6. [Contrarréplica a] «las realidades futuras que el alma prevé con conocimiento natural son aquellas que tienen causas determinadas en la naturaleza, pero la profecía tiene también por objeto otro tipo de realidades futuras»[53]. En contra de esto se puede objetar: Lo que depende del libre albedrío no tiene causas determinadas en la naturaleza, pero lo que el alma prevé por la fuerza de su natural penetración depende totalmente del libre arbitrio, como se ve claramente en el ejemplo que trae a colación Gregorio en la obra citada: había enfermado uno, y convinieron sepultarlo en una iglesia determinada. Cuando estaba a punto de morir se levantó, se vistió, y predijo que quería ir por la vía Apia hasta la iglesia de San Sixto. Falleció poco después, y como resultaba largo el camino para llegar a la iglesia donde debían enterrarlo, *los que iban con el féretro por la vía Apia deciden de repente depositarlo en la iglesia de San*

accidit ei claritas, unde claritas est ei naturalis; sed ex hoc ipso quod anima a sensibus corporeis abstrahitur, competit ei futura praevidere, ut Augustinus ostendit XII Super Genesim ad litteram multis exemplis; ergo videtur quod praevidere futura sit ipsi animae humanae naturale, et sic idem quod prius.

5. Praeterea, Gregorius in IV Dialogorum dicit quod «ipsa aliquando animarum vis subtilitate sua aliquid praevidet, aliquando autem exiturae de corpore animae per revelationem ventura cognoscunt»; sed illa quae anima potest inspicere ex sua subtilitate naturaliter inspicit; ergo anima naturaliter futura cognoscere potest, et sic naturaliter habere prophetiam quae praecipue in futurorum visione consistit.

6. Sed dicebat quod futura quae anima naturali cognitione praevidet sunt illa quae habent causas determinatas in natura; sed prophetia est etiam de aliis futuris. —Sed contra, ea quae dependent ex libero arbitrio non habent causas determinatas in natura; sed ea quae anima ex sua subtilitate praevidet omnino ex libero arbitrio dependent —sicut patet per exemplum Gregorii quod ibi ponit de quodam qui cum infirmaretur et esset dispositum de eius sepultura in quadam ecclesia, morti appropinquans surrexit et se induens praedixit se velle ire per viam Appiam ad ecclesiam Sancti Sixti; cumque post modicum defunctus esset, quia longum erat iter ad ecclesiam ubi sepeliri debebat, «repente orto consilio exeuntes cum eius funere per viam Appiam nescientes quae ille

[51] Cf. AGUSTÍN, *De Genesi ad litt.* 12 cap.13: ML 34,464; BAC XV 1186.

[52] GREGORIO MAGNO, *Dialog.* IV cap.26: ML 77,357C.

[53] Lo que aquí es motivo de una nueva objeción lo leemos en la respuesta al argumento 10; también se dice en el cuerpo de la Solución: «...la profecía natural sólo abarca aquellas realidades futuras que tienen causas determinadas en la naturaleza; en cambio, la profecía de la que hablamos se extiende indiferentemente a todas las realidades futuras».

Sixto sin saber lo que él había dicho[54]. Esto, añade Gregorio, *no lo pudo predecir si no fuera porque la propia capacidad y sutileza del alma previó lo que habría de ocurrir con su cuerpo*[55]. Por tanto, una persona puede prever de modo natural también aquellas cosas que ocurrirán sin que dependan de causas naturales. Volvemos de este modo a la misma conclusión del principio.

7. No se pueden recibir de las causas naturales señales sobre lo que no ocurre de forma natural, sin embargo los astrólogos reciben del movimiento de los cuerpos celestes indicios para profetizar. En consecuencia la profecía es un fenómeno natural.

8. Los filósofos de la naturaleza, por otra parte, sólo se pronunciaron sobre lo que puede ocurrir de forma natural. Ahora bien, Avicena habló sobre la profecía en el *VI De naturalibus*[56], en consecuencia la profecía es un fenómeno natural.

9. Dice también Avicena en el *VI De naturalibus*[57] que se precisan solamente tres condiciones para la profecía: claridad de inteligencia, perfección de la facultad imaginativa, y autoridad de alma para que la materia exterior la obedezca. Ahora bien, estas tres condiciones pueden darse de forma natural, en consecuencia de forma natural uno puede ser profeta.

10. [Contrarréplica a] «el entendimiento y la imaginación pueden llegar a conocer de antemano realidades naturales que sucederán, pero esto no es objeto de profecía»[58]. En contra de esto se puede objetar: lo

dixerat, in ecclesia Sancti Sixti eum posuerunt», quod tamen, ut Gregorius subiungit, «praedicere non potuit nisi quia id quod futurum erat eius corpori ipsa vis animae ac subtilitas praevidebat»—; ergo illa etiam futura quae ex naturalibus causis non dependent possunt naturaliter ab homine praevideri, et sic idem quod prius.

7. Praeterea, ex causis naturalibus non potest accipi significatio super ea quae naturaliter non fiunt; sed astrologi accipiunt ex motibus corporum caelestium significationes super prophetia; ergo prophetia est naturalis.

8. Praeterea, philosophi in scientia naturali non determinaverunt nisi de his quae naturaliter possunt accidere; determinavit autem Avicenna in VI De naturalibus de prophetia; ergo prophetia est naturalis.

9. Praeterea, ad prophetiam non requiruntur nisi tria, scilicet claritas intelligentiae et perfectio virtutis imaginativae et potestas animae, ut ei materia exterior oboediat, ut Avicenna ponit in VI De naturalibus; sed haec tria possunt accidere naturaliter; ergo naturaliter potest aliquis propheta esse.

10. Sed dicebat quod naturaliter potest intellectus et imaginatio perfici ad praecognoscendum futura naturalia, sed de his non est prophetia.—Sed contra, ea quae dependent ex causis inferioribus dicuntur esse naturalia; sed Isaias praevidit et praedixit

---

[54] GREGORIO MAGNO, ibíd.: ML 77,360a.

[55] Ibíd. cap.26: ML 77,360B.

[56] AVICENA, *De anima* IV c.4 (f.20vbD).

[57] AVICENA, ibíd.

[58] Esta objeción se desprende de las respuestas a los argumentos 4, 5, 6, 7, pero sobre todo de la concesión que se hace al argumento 9: «La profecía natural tiene su origen en los otros dos requisitos (la claridad de la inteligencia y la perfección de la facultad imaginativa) mencionados en la objeción, ya que se dan en el hombre de forma natural, no así aquella otra profecía de la que hablamos».

[59] «Causas segundas» traduce «causae inferiores» [en el texto latino «ex causis inferioribus»]. Las causas inferiores son también llamadas «causas segundas» en contraposición a la «causa primera» o «causa superior», que designa la voluntad de Dios. Los acontecimientos naturales de este mundo se desarrollan según las causas naturales, y pueden ser

que está supeditado a las causas segundas[59] es lo que se llama natural. Pues bien, Isaías previó y predijo que Ezequías iba a morir (cf. Is 38,1) y lo hizo movido por las causas segundas, como leemos en la *Glosa* a este texto[60]. En consecuencia, también la previsión natural de lo que va a ocurrir es profecía.

11. La providencia divina dota a lo que ha venido a la existencia con la posesión de todo aquello sin lo cual no podría subsistir, como ocurre con el cuerpo humano, al que dotó de unas manos con las que pudiera tomar y preparar alimentos, sin lo cual no se podría mantener la vida mortal[61]. Pues bien, la humanidad no puede subsistir si no es en sociedad, pues una sola persona no se basta a sí misma para sus necesidades vitales, de ahí que el ser humano *sea por naturaleza animal político*, como se dice en *VIII Ethicorum*[62]. Ahora bien, la sociedad no puede sostenerse sin la justicia, y la regla de justicia es la profecía. En consecuencia es inherente a la naturaleza humana que el hombre pueda alcanzar por su propia naturaleza la profecía[63].

12. En cualquier género se halla por naturaleza lo que es perfectísimo en ese género. Ahora bien, lo más perfecto en el género humano es el profeta por sobrepasar a los demás en lo que hay de más perfecto en el ser humano, que es el entendimiento. Se sigue, por eso, que el hombre puede llegar a la profecía de modo natural[64].

13. Las propiedades divinas sobrepasan a las propiedades de las criaturas en mayor medida que las propiedades de las realidades futuras a las presentes. El ser humano, sin embargo, puede llegar de una forma natural al conocimiento de Dios a través de las propiedades de las criaturas, como dice la carta a los Romanos: *Lo invisible de Dios, a través de*

Ezechiam fore moriturum, Is. 38, 1, et hoc secundum rationes inferiores, ut per glosam ibidem habetur; ergo etiam praecognitio naturalium futurorum est prophetia.

11. Praeterea, divina providentia rebus in esse productis tribuit ut in se habeant ea sine quibus conservari non possunt, sicut in humano corpore posuit membra quibus sumitur et decoquitur cibus sine quo mortalis vita non conservatur; sed humanum genus non potest sine societate conservari: unus enim homo non sufficit sibi in necessariis ad vitam, unde homo «naturaliter est animal politicum», ut dicitur in VIII Ethicorum; societas autem conservari non potest sine iustitia, iustitiae vero regula est prophetia; ergo naturae humanae est inditum ut ad prophetiam naturaliter homo pervenire possit.

12. Praeterea, in quolibet genere naturaliter invenitur illud quod est perfectissimum in genere illo; sed perfectissimum in genere hominum est propheta qui secundum id quod est in homine potius, scilicet intellectum, alios transcendit; ergo naturaliter potest homo ad prophetiam pervenire.

13. Praeterea, plus distant proprietates Dei a proprietatibus creaturarum quam proprietates rerum futurarum a rebus praesentibus; sed naturali cognitione homo per proprietates creaturarum in cognitionem Dei pervenire potest, ut patet Rom. 1, 20

---

previstos en la medida en que se conocen esas causas; pero Dios puede intervenir en el desarrollo natural de estas causas cambiando el curso de los acontecimientos.

[60] *Glossa ordin.* sobre Is 38,1 tomada de SAN AGUSTÍN, *De Gen. ad litt.* VI c.17: ML 34,350; BAC XV 880.

[61] Este argumento parece estar tomado de AVICENA, *Metaph.* X c.2 (f.108va), y de MAIMÓNIDES, *Dux neutr.* II c.41.

[62] ARISTÓTELES, *Ethic.* VIII c.14 (BK 1162a17).

[63] Este argumento parece estar tomado de AVICENA, *Metaph.* X c.2 (f.108va) y de MAIMÓNIDES, *Dux neutr.* II c.33.

[64] Argumento tomado de AVICENA, *Metaph.* X c.1 (f.107vb) y MAIMÓNIDES, *Dux neutr.* II c.33.

las cosas creadas etc. (cf. Rom 1,20), por eso también el hombre, partiendo de las realidades que existen, puede llegar al conocimiento de las que existirán, y de esta manera puede ser profeta de forma natural.

14. [Contrarréplica a] «aunque Dios sobrexcede más en el orden del ser, las realidades futuras sobrexceden más en el orden del conocimiento»[65]. En contra de lo cual se puede argüir: los principios del ser y del conocer son los mismos[66], por tanto lo que es superior en el orden del ser, lo es también en el orden del conocimiento[67].

15. Agustín distingue en el libro *De libero arbitrio* tres géneros de bienes: pequeño, grande e intermedio[68]. La profecía no se cuenta entre los bienes menores, porque de este tipo son los bienes corporales, tampoco entre los mayores, ya que a esta clase pertenecen aquellos que son necesarios para llevar una vida santa, y de los cuales nadie puede usar mal, lo cual no parece que le corresponda a la profecía. Por exclusión, la profecía debe pertenecer a los bienes intermedios, que son bienes naturales del alma. Según esto parece que la profecía es algo natural.

16. Boecio dice en el libro *De duabus naturis* que se llama naturaleza indistintamente todo aquello que *puede hacer o padecer*[69]. Mas para que uno sea profeta se precisa una cierta pasión espiritual, es decir la recepción de la luz profética, como se dijo antes[70]. En consecuencia parece que la profecía sea fenómeno natural.

17. Si es connatural al agente el obrar y el padecer al paciente, la pasión tiene que ser algo natural. Ahora bien, es natural a Dios infundir la perfección de la profecía en los hombres, porque él es bueno por

«Invisibilia Dei per ea quae facta sunt» etc.; ergo et naturaliter ex his quae sunt potest homo in cognitionem futurorum pervenire, et sic naturaliter potest esse propheta.

14. Sed dicebat quod, quamvis Deus magis distet in essendo, tamen futura magis distant in cognoscendo. — Sed contra, eadem sunt principia essendi et cognoscendi; ergo illud quod est magis distans secundum esse est etiam magis distans secundum cognitionem.

15. Praeterea, Augustinus in libro De libero arbitrio distinguit tria genera bonorum, scilicet parvum, magnum et medium; sed prophetia non computatur inter parva bona quia huiusmodi sunt bona corporalia, nec iterum inter bona maxima quia huiusmodi sunt quibus recte vivitur et quibus nullus abuti potest, quae prophetiae competere non videntur; ergo restat quod prophetia ad media bona pertineat quae sunt bona naturalia animae, et sic videtur quod sit naturalis.

16. Praeterea, Boetius dicit in libro De duabus naturis quod uno modo natura dicitur omne illud 'quod potest agere vel pati'; sed ad hoc quod aliquis sit propheta requiritur quaedam spiritualis passio, scilicet receptio luminis prophetici, ut supra dictum est; ergo videtur quod prophetia sit naturalis.

17. Praeterea, si agenti naturale est agere et patienti naturale est pati, oportet quod passio sit naturalis; sed ipsi Deo naturale est quod perfectionem prophetiae hominibus infundat quia ipse secundum suam naturam bonus est et bono naturalis est sui com-

---

[65] Cf. más adelante la respuesta al argumento 13.

[66] Cf. ARISTÓTELES, *Metaph.* II c.2 (Bk 993b30).

[67] Esta conclusión se desprende del principio de la noética aristotélica y tomasiana esgrimido antes: «los principios del ser y del conocer son los mismos», lo cual implica que *ser* y *conocer* son correlativos, de forma que entre las modalidades de *ser* y de *conocer* se da necesariamente una adecuación exacta.

[68] AGUSTÍN, *De libero arbitrio* II c.19: ML 32,1267.

[69] BOECIO, *Contra Eutychem et Nestorium* cap.1: ML 64,1341C.

[70] Cf. a.1 solución.

naturaleza y es inherente al bien la comunicación de sí mismo. De igual manera también es algo natural para la mente humana el recibir de Dios, pues su naturaleza no consiste en otra cosa que en lo que recibe de Dios. En consecuencia, el hecho de recibir la profecía es algo natural.

18. Además, a toda potencia natural pasiva corresponde una potencia natural activa[71]. Ahora bien, en el alma humana hay una potencia natural para recibir la luz de la profecía, en consecuencia también existe una potencia natural activa por la cual uno es encaminado al acto de profecía, y por lo mismo la profecía sería algo natural.

19. El hombre posee por naturaleza un conocimiento más perfecto que el resto de los animales. Pero hay entre los animales algunos que conocen de antemano de una forma natural lo que va a ocurrir, máxime en aquellas cosas que les afectan, como se constata en las hormigas[72], las cuales conocen de antemano que va a llover, y también en algunos peces[73], que presagian tempestades que se avecinan. En consecuencia también el hombre de forma natural tiene que conocer de antemano lo que le afecta. Parece por eso que el hombre pueda ser profeta por naturaleza.

EN CONTRARIO. 1. *Ninguna profecía fue pronunciada nunca por voluntad humana, sino que los hombres santos de Dios hablaron por inspiración del Espíritu Santo* (2 Pe 1,21).

2. Lo que depende de una causa extrínseca no parece que pertenezca a la naturaleza de uno. La profecía depende de una causa extrínseca, porque los profetas leen en el espejo de eternidad[74]. En consecuencia no parece que la profecía pueda ser un fenómeno natural.

municatio; similiter etiam humanae menti naturale est quod a Deo recipiat cum eius natura non consistat nisi ex his quae a Deo recipit; ergo prophetiae susceptio est naturalis.

18. Praeterea, cuilibet potentiae naturali passivae respondet aliqua naturalis activa potentia; sed in anima humana est naturalis potentia ad recipiendum lumen prophetiae; ergo etiam est aliqua naturalis potentia activa per quam aliquis in actum prophetiae adducitur, et ita videtur quod prophetia sit naturalis.

19. Praeterea, homo naturaliter est perfectioris cognitionis quam alia animalia; sed quaedam alia animalia naturaliter sunt praescia eorum futurorum maxime quae ad eos pertinent, sicut patet de formicis quae praesciunt pluvias futuras et pisces etiam quidam praenuntiant tempestates futuras; ergo etiam et homo naturaliter debet esse praescius eorum quae ad ipsum pertinent, et sic videtur quod homo naturaliter possit esse propheta.

SED CONTRA est quod dicitur 2 Petri 1, 21 «Non voluntate humana allata est aliquando prophetia, sed Spiritu Sancto inspirati locuti sunt sancti Dei homines».

2. Praeterea, illud quod dependet ex causa extrinseca non videtur esse naturale; sed prophetia dependet ex causa extrinseca quia scilicet prophetae in speculo aeternitatis legunt; ergo videtur quod prophetia non sit naturalis.

---

[71] Cf. AVERROES, *Metaph.* IX comm.11 (VIII 236G), a donde remite Santo Tomás en *De verit.* q.18 a.2.

[72] Cf. ALBERTO, *De animal.* XXVI n.16 (St II 1586) y AVICENA *De anima* V c.1 (f.22va B).

[73] Hablan en este sentido sobre algunos animales marinos como el delfín y el calamar TULIUS, *De divin.* II c.70 n.145; ISIDORO, *Etymol.* XII c.6 (ML 82,452A).

[74] Sobre el «espejo de eternidad» ver más adelante el artículo 6.

3. Tenemos poder sobre aquello que es inherente a nosotros por naturaleza, pero *poseer el espíritu de predecir lo futuro no estaba en manos del profeta*, como se lee en la *Glosa* que comenta el pasaje de 2 Pe 1,19: *Tenemos una palabra profética más poderosa* etc.[75]. Por consiguiente la profecía no es algo natural.

4. Lo que se debe a la naturaleza se da en la mayoría de los casos; en cambio la profecía se da en muy pocos. No se trata, por tanto, de algo natural.

SOLUCIÓN. Se dice que algo es «natural» de dos maneras: una porque su principio activo es su naturaleza, como natural es que el fuego tire hacia arriba[76]. Otra cuando la naturaleza es el principio de las propias predisposiciones, aunque no de cualquiera, sino de aquellas que son necesarias para una perfección determinada, como cuando se dice que la infusión del alma racional es algo natural, en el sentido de que la naturaleza dota al cuerpo de una disposición tal que crea la necesidad para recibir el alma[77].

Hubo quienes pensaron que la profecía era algo natural en el primer sentido, pues decían que *el alma poseía en sí misma cierta facultad adivinatoria*, como informa Agustín en el libro XII de *Super Genesim ad litteram*[78], refutando ahí mismo tal teoría, porque si fuese así, entonces el alma podría conocer de antemano lo futuro siempre que quisiera, lo cual es claramente erróneo. Además esto es falso también porque el constitutivo de la mente humana no puede ser por naturaleza principio de ningún conocimiento al que no pueda llegarse mediante los principios conocidos por sí mismos, que son los primeros instrumentos del

3. Praeterea, illa quae insunt nobis naturaliter sunt in potestate nostra; sed in «potestate prophetae non erat habere spiritum praedicendi futura», ut patet per glosam 2 Petri 1, 19 super illud «Habemus firmiorem propheticum sermonem» etc.; ergo prophetia non est naturalis.

4. Praeterea, ea quae sunt naturalia sunt ut in pluribus; sed prophetia est in valde paucis; ergo non est naturalis.

RESPONSIO. Dicendum quod aliquid dicitur naturale dupliciter: uno modo quia eius principium activum est natura, sicut naturale est igni ferri sursum; alio modo quando natura est principium dispositionum ipsius, non quarumlibet, sed earum quae sunt necessitas ad talem perfectionem, sicut dicitur quod infusio animae rationalis est naturalis in quantum per operationem naturae corpus efficitur dispositum dispositione quae est necessitas ad animae susceptionem.

Fuit igitur quorundam opinio quod prophetia esset naturalis primo modo quia dicebant «animam habere in se ipsa quandam vim divinationis», ut Augustinus narrat XII Super Genesim ad litteram; sed hoc ipse ibidem improbat quia si hoc esset, tunc in potestate sua haberet anima quandocumque vellet futura praecognoscere, quod manifeste apparet esse falsum. Et praeterea hoc apparet esse falsum quia natura mentis humanae nullius cognitionis naturaliter potest esse principium in quae non possit pervenire per principia per se nota quae sunt prima instrumenta intellectus agentis, ex

---

[75] *Glossa ordin.* a 2 Pe 1,19.

[76] ARISTÓTELES, *Topic.* I 7 (BK 103a29); *Phys.* II 1 (BK 192b36).

[77] Cf. SANTO TOMÁS, *In Sent.* 4 d.17 q.1 a.4 sol.2; SAN BUENAVENTURA, *Super Sent.* II d.9 art. únic. q.3 ad 3.

[78] AGUSTÍN, *De Genesi ad litt.* c.13: ML 34,464; BAC XV 1192.

entendimiento agente[79]. Ahora bien, partiendo de tales principios la mente no puede llegar al conocimiento de los futuros contingentes, salvo, quizás, que llegue a través de la observación de algunos indicios naturales, como es el caso del médico cuando pronostica la curación o la muerte, y del astrólogo pronosticando la tempestad que se avecina o la bonanza del tiempo. Con todo, tal pronóstico no se considera propio de la adivinación o de la profecía, sino de la pericia. Por eso otros opinaron que la profecía es algo natural entendido en el otro sentido[80], es decir, porque la naturaleza puede conducir a la persona a tal disposición que estaría por necesidad preparada, mediando la acción de una causa superior, para conocer de antemano lo que va a ocurrir. Esta opinión es verdadera respecto de algún tipo de profecía, pero no respecto de aquella que el Apóstol enumera entre los dones del Espíritu Santo[81].

Por eso, para distinguir entre un tipo y otro de profecía hay que tener en cuenta que los futuros contingentes antes de ocurrir tienen una doble preexistencia: en la presciencia divina y en las causas segundas en virtud de las cuales aquéllos llegan a ocurrir. A su vez se hallan en esta doble preexistencia de manera diferente en dos sentidos: primero en cuanto que todas las cosas que preexisten en las causas segundas, preexisten también en la presciencia divina, pero no al revés, ya que Dios ha guardado para sí, sin inscribirla en las cosas creadas, la razón última de algunos acontecimientos futuros, como el porqué de aquello que acontece de forma milagrosa por el solo poder divino, como dice Agustín en el libro *Super Genesim ad litteram*[82]. Difieren también en un segundo

quibus principiis in cognitionem futurorum contingentium perveniri non potest nisi forte per inspectionem aliquorum signorum naturalium, sicut medicus praecognoscit sanitatem vel mortem futuram et astrologus tempestatem futuram vel serenitatem; talis autem futurorum praecognitio non dicitur esse divinationis vel prophetiae sed magis artis. Unde alii dixerunt quod prophetia est naturalis secundo modo, quia scilicet natura ad talem dispositionem potest hominem perducere, quod erit in necessitate ad recipiendam per actionem alicuius superioris causae praescientiam futurorum; quae quidem opinio est vera de quadam prophetia, non autem de illa quae inter dona Spiritus Sancti ab Apostolo computatur.

Unde ad earum distinctionem habendam sciendum est quod futura contingentia in duobus praeexistunt antequam sint, scilicet in praescientia divina et in causis creatis quarum virtute futura illa educuntur in esse. In his autem duobus futura praeexistunt diversimode quantum ad duo: primo quantum ad hoc quod omnia quae praeexistunt in causis creatis praeexistunt etiam in divina praescientia sed non e converso cum quorundam futurorum rationes Deus in se retinuerit rebus creatis eas non infundendo, sicut eorum quae miraculose fiunt sola divina virtute, ut Augustinus dicit Super Ge-

---

[79] Cf. AVERROES, *In de Anima* III comm.36 (VI/1 184C). Santo Tomás remite a este pasaje en *De verit.* q.10 a.13.

[80] Cf. AVICENA, *De anima* V c.6 (f.26v) y de MAIMÓNIDES, *Dux neutr.* II c.33 opinión 2.ª

[81] Cf. 1 Cor 12,10.

[82] Cf. De Gen. *ad litt.* VI c.14: ML 34,349; BAC XV 876. San Agustín se refiere a las «razones seminales»: éstas son las virtualidades insertas por Dios en la criatura en el momento de la creación. Algunas permanecen en el secreto de Dios para hacerlas activas cuando él quiere; otras, en cambio, pertenecen al orden natural y se desarrollan en las criaturas como un dinamismo puesto por Dios en ellas. Los futuros contingentes que preexisten en el segundo tipo de razones seminales son el objeto de la profecía natural; sin embargo, los futuros contingentes que pertenecen al secreto de Dios sólo son accesibles por revelación divina y objeto de la profecía sobrenatural.

sentido: en cuanto que algunas realidades futuras preexisten de una manera aleatoria en las causas segundas, porque la virtualidad de la causa, que está ordenada a producir un efecto determinado, puede ser truncada por algún suceso casual. En cambio, todas las realidades futuras están de forma inmutable en la presciencia divina, ya que no sólo están sometidas a ella en cuanto a la disposición de sus causas en orden a esas realidades, sino también en cuanto al desenlace final de tal disposición o acontecimiento.

En consecuencia, el conocimiento previo de los acontecimientos futuros puede producirse en la mente humana de dos maneras. Una, por preexistir en la mente divina: este tipo de profecía está entre los dones del Espíritu Santo y no pertenece al orden natural, pues lo que acontece de forma divina sin mediar causas naturales no se dice que sea algo natural sino milagroso. La revelación de este tipo de acontecimientos futuros se realiza sin causas naturales intermedias, porque no son descubiertos como algo futuro cuya razón última está en las causas creadas, sino como algo que está en la mente divina, desde donde es comunicado a la mente del profeta.

Otra manera de poseer un conocimiento previo es en razón de las causas segundas, es decir, en cuanto puede producirse algún impacto sobre la facultad imaginativa humana por influjo de los cuerpos celestes, en los cuales preexisten ciertas señales de algunos acontecimientos futuros, y porque tal es la condición del entendimiento humano que, como inferior, puede ser instruido y elevado para conocer algo por la iluminación de las inteligencias separadas. En tal sentido este tipo de profecía puede llamarse natural.

Sin embargo, tal tipo de profecía natural se diferencia de la que estamos hablando por tres razones: Primero, porque la profecía de la que estamos hablando recibe directamente de Dios el conocimiento previo del futuro, aunque pueda mediar un ángel que actúa en virtud de la luz divina. La profecía natural, en cambio, procede de la acción propia de

nesim ad litteram; secundo quantum ad hoc quod futura in causis creatis quaedam praeexistunt mobiliter eo quod virtus causae quae est ordinata ad talem effectum inducendum potest aliquo eventu impediri, sed in divina praescientia omnia futura sunt immobiliter quia futura subduntur divinae praescientiae non solum secundum ordinem causarum suarum ad ipsa sed etiam secundum exitum ordinis vel eventum. Praecognitio igitur futurorum potest causari in mente humana dupliciter: uno modo ex hoc quod futura praeexistunt in mente divina, et haec prophetia donum Spiritus Sancti ponitur, et haec non est naturalis: illa enim quae fiunt divinitus sine causis naturalibus mediis non dicuntur esse naturalia sed miraculosa; huiusmodi autem futurorum revelatio fit absque mediis causis naturalibus cum non hoc modo revelentur prout rationes futurorum sunt in causis creatis sed prout sunt in mente divina a qua derivantur in mentem prophetae. Alio modo ex virtute causarum creatarum, prout scilicet in virtutem imaginativam humanam possunt aliqui motus fieri ex virtute caelestium corporum in quibus praeexistunt quaedam signa futurorum quorundam et secundum quod intellectus humanus ex illuminatione intellectuum separatorum, utpote inferior, natus est instrui et ad aliqua cognoscenda elevari; et haec prophetia modo praedicto potest dici naturalis.

Differt autem haec prophetia naturalis ab ea de qua nunc loquimur in tribus: primo in hoc quod futurorum praevisionem habet immediate a Deo illa de qua nunc loquimur, quamvis angelus possit esse minister prout agit in virtute divini luminis, naturalis vero est ex propria actione causarum secundarum; secundo in hoc quod prophetia naturalis non se extendit nisi ad illa futura quae habent causas determinatas in natura, sed

las causas segundas. En segundo lugar, porque la profecía natural sólo abarca aquellas realidades futuras que tienen causas determinadas en la naturaleza. La profecía de la que hablamos, en cambio, se extiende indiferentemente a todas las realidades futuras. En tercer lugar, porque la profecía natural no prevé las cosas de una forma infalible, sino al modo como se predice aquello que se da realmente en la mayoría de los casos. Sin embargo, la profecía, don del Espíritu Santo, ve con anterioridad de una forma infalible, por eso se dice que es signo de la presciencia divina[83], ya que prevé según aquella infalibilidad con la que Dios conoce de antemano el futuro.

Esta triple diferencia se puede percibir en la definición de Casiodoro[84]: la primera cuando la llama «divina», la segunda en la expresión genérica «acontecimientos de las cosas», la tercera al decir «que anuncia con verdad inconmovible».

Respecto a que la profecía trate de cosas que se dan por necesidad, a modo de conclusiones cognoscibles, sigue habiendo dos diferencias: concretamente las dos primeras de antes, porque el ser humano, mediante la profecía natural, no recibe inmediatamente de Dios el conocimiento de los objetos cognoscibles, sino que los recibe a través de las causas segundas y por obra de las mismas, que actúan en razón de su virtualidad natural. Y además, tal conocimiento no abarca todas las cosas necesarias, sino sólo a aquellas que pueden ser conocidas mediante los primeros principios, ya que la capacidad operativa de la luz del entendimiento agente no va más allá de esto, ni es potenciado de forma natural para conocer otras cosas, como ocurre, por el contrario, a la profecía divina, que es potenciada para conocer algunas realidades que sobrepasan el conocimiento natural, tal como que Dios es uno y trino, y verdades de esta naturaleza. No se da, en cambio, en esta materia la tercera diferencia, porque ambos tipos de profecía son fuente de un conocimiento de los cognoscibles necesarios de modo tan firme y certísimo como si se

prophetia de qua loquimur indifferenter se habet ad omnia; tertio in hoc quod naturalis prophetia non infallibiliter praevidet, sed sicut praedicuntur illa quae sunt vera ut in maiori parte, prophetia vero quae est Spiritus Sancti donum infallibiliter praevidet, unde dicitur esse divinae praescientiae signum quia secundum illam infallibilitatem praevidet secundum quam futura sunt a Deo praescita. Et haec triplex differentia in diffinitione Cassiodori notari potest: prima in hoc quod dicit 'divina', secunda in hoc quod dicit generaliter 'rerum eventus', tertia in hoc quod dicit 'immobili veritate denuntians'.

Sed quantum ad hoc quod prophetia est de rebus necessariis ut de scibilibus manet duplex differentia, scilicet prima et secunda, quia per prophetiam naturalem non accipit homo immediate a Deo cognitionem illorum scibilium sed mediantibus causis secundis et per operationem causarum secundarum in virtute naturali sua agentium; nec iterum talis cognitio ad omnia necessaria se extendit sed solum ad illa quae possunt esse nota per prima principia quia ultra illa virtus luminis intellectus agentis non se extendit nec naturaliter in alia elevatur, sicut prophetia divina elevatur in quaedam quae sunt supra naturalem cognitionem, utpote Deum esse trinum et unum et aliqua huiusmodi. Sed

[83] Cf. *Glossa ordinaria* a Matth. 1,23; cf. JERÓNIMO, *Super Daniel.* 2,10: ML 25,521.

[84] Ha recogido esta definición en el presente artículo obi.10: «La profecía es una inspiración divina, que anuncia los eventos de las cosas con verdad inmutable». PEDRO LOMBARDO, *Glossa.* praef.: ML 191,58B-C, inspirado en CASIODORO, *Super Psalmos* praef. cap.1: ML 70,12B.

conocieran por los principios de la demostración: mediante ambos tipos de profecía es elevada la mente humana para que de algún modo entienda a la manera de las sustancias separadas, las cuales ven de forma certísima, en un único acto intuitivo sin deducir unas cosas de otras, tanto los principios como las conclusiones.

Ambas profecías difieren también del sueño y la visión (entendamos por sueño la aparición que tiene una persona cuando duerme, y por visión, en cambio, la que ocurre cuando está despierta, pero abstraída de los sentidos), porque tanto en el sueño como en la simple visión el alma está poseída total o parcialmente por los fantasmas que ve, hasta el punto de fijarse total o parcialmente en ellos como realidades verdaderas. Por el contrario, en una y otra profecía, aunque sean vistos algunos fantasmas en sueño o en visión, el alma del profeta no se detiene en ellos, sino que es consciente de que lo visto no son realidades, sino semejanzas que son signos de algo, y además conoce sus significaciones porque *en la visión se necesita la inteligencia*, como dice Dan 10,1. De esta forma está claro que la profecía natural ocupa un grado intermedio entre el sueño y la profecía divina. Por eso se dice que el sueño es también parte[85] o forma imperfecta de profecía natural[86], y la profecía natural, a su vez, cierta semejanza imperfecta de la profecía divina.

tertia differentia removetur in hac materia quia utraque prophetia ita immobiliter et certissime facit scire huiusmodi scibilia necessaria sicut si scirentur per principia demonstrationis: per prophetiam enim utramque elevatur mens hominis ut quodam modo conformiter substantiis separatis intelligat, quae sicut principia ita et conclusiones simplici intuitu, sine deductione unius ex altero, certissime vident.

Utraque etiam prophetia differt a somnio et visione —ut somnium dicamus apparitionem quae fit homini in dormiendo, visionem vero quae fit in vigilando, tamen homine a sensibus abstracto— quia tam in somnio quam in visione simplici anima detinetur phantasmatibus visis vel totaliter vel in parte, ut scilicet inhaereat eis tamquam veris rebus vel totaliter vel in parte; sed in utraque prophetia, etsi aliqua phantasmata videantur in somnio vel visione, tamen anima prophetae illis phantasmatibus non detinetur, sed cognoscit per lumen propheticum ea quae videt non esse res sed similitudines aliquid significantes, et earum significationem cognoscit quia «intelligentia opus est in visione», ut dicitur Dan. 10, 1. Et sic patet quod prophetia naturalis media est inter somnium et prophetiam divinam; unde et somnium dicitur esse pars vel casus prophetiae naturalis, sicut et prophetia naturalis est quaedam deficiens similitudo prophetiae divinae.

---

[85] Sobre el sueño como parte de la profecía natural cf. AVERROES, *De divin. per somn.* (VI 36D), para quien el sueño es parte de la profecía.

[86] «Forma imperfecta de profecía» traduce la expresión latina «casus prophetiae». Cf. J. M. CASCIARO, *El diálogo teológico de Santo Tomás...*, p.165s, donde señala cómo el origen de tal expresión está en MAIMÓNIDES y llega a Santo Tomás a través de SAN ALBERTO. El texto latino de la obra de Maimónides dice que el sueño es un «fructus deciduus» de la profecía, y que se encuentra esta expresión en *B'resit Rabbá*: «Ya sabes que los Doctores aseveraron reiteradas veces: "el sueño es una sesentava parte de la profecía"... La misma idea recalcaron en *B'resit Rabbá* en estos términos: "el sueño es el *fruto abortivo* de la profecía", sorprendente comparación, dado que éste no es sino el mismo fruto, pero malogrado de su perfecta madurez». *Guía de perplejos* II 36 (Traducción de D. G. MAESO, en RABBÍ MOSÉ BEN MAIMON (MAIMÓNIDES), *Guía de perplejos. Môreh nebûkîm* (Clásicos para una biblioteca contemporánea 27; Editora Nacional, Madrid 1984) 334. SAN ALBERTO en *Postil. In Is.* prol. edit. Coloniensis, t.19 p.3 lín.45s dirá que el sueño, como dice Rabbí Moyses, es «casus a prophetia», «porque si por casualidad alguna vez hay algo en ellos que apunta a una cosa que ocurrirá, esto se da rodeado de sombras, mezclado con conjeturas falaces y carente de seguridad».

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. En el conocimiento hay que tener en cuenta dos aspectos, la percepción y el juicio sobre lo percibido. En lo referente al juicio sobre lo percibido, el conocimiento del que está despierto es más perfecto que el conocimiento del que duerme, ya que el juicio de quien está despierto es libre y en cambio el del que duerme está amordazado, como se dice en el libro *De somno et vigilia*[87]. En cambio, tocante a la percepción, el conocimiento del que duerme es más perfecto, porque al estar los sentidos libres de los impactos exteriores son percibidas mejor las impresiones interiores, procedan de las sustancias separadas o de los cuerpos celestes[88]. Se entiende así lo que se dice de Balam en Núm 23[89]: *Que cayó* (entiéndase en el sueño), *y de este modo se le abrieron los ojos.*

2. El juicio no depende sólo de la recepción de la especie, sino de cotejar el objeto de juicio con algún principio de conocimiento, como juzgamos de las conclusiones verificándolas en los principios. Ciertamente, en el sueño las facultades internas descansan del ajetreo de los sentidos exteriores, al estar inactivos estos sentidos, y pueden percibir mejor las impresiones interiores producidas en el entendimiento o en la imaginación mediante la iluminación divina o angélica, por el influjo de los cuerpos celestes, o por cualquier otra causa, como sería el caso de quien mientras duerme siente deslizarse por su lengua una suave flema[90] y tiene la sensación de estar comiendo algo dulce. Sin embargo, dado que el sentido es el principio de nuestro conocimiento[91], es necesario verificar de alguna manera en él aquello sobre lo que juzgamos. Por eso el Filósofo dice en el *III Caeli et mundi*[92] que el término del arte y de la

1. Ad primum igitur dicendum quod in cognitione duo est considerare, scilicet receptionem et indicium de receptis. Quantum igitur ad iudicium de receptis, potior est vigilantis cognitio quam dormientis quia iudicium vigilantis est liberum sed dormientis ligatum, ut dicitur in libro De somno et vigilia. Sed quantum ad receptionem cognitio dormientis est potior quia quiescentibus sensibus ab exterioribus motibus interiores impressiones magis percipiuntur, sive sint ex substantiis separatis, sive ex caelestibus corporibus. Unde sic potest intelligi quod dicitur Num. 23 de Balaam «qui cadit», scilicet in dormiendo, et «sic aperiuntur oculi eius».

2. Ad secundum dicendum quod iudicium non dependet tantum a receptione speciei, sed ex hoc quod ea de quibus iudicatur examinantur ad aliquod principium cognitionis, sicut de conclusionibus iudicamus eas in principia resolvendo. In somno igitur ligatis exterioribus sensibus interiores vires quasi quietatae ab exteriorum sensuum tumultibus magis percipere possunt interiores impressiones factas in intellectu vel in imaginatione ex illustratione divina vel angelica, vel ex virtute caelestium corporum aut etiam quorumcumque; sicut tenui phlegmate decurrente ad linguam videtur dormienti quod dulcia comedat. Sed quia primum principium nostrae cognitionis est sensus, oportet ad sensum quodam modo resolvere omnia de quibus iudicamus; unde Philosophus dicit in III Caeli et mundi quod complementum artis et naturae est res sensibilis

[87] ARISTÓTELES, *De somno et vigilia* cap.1 (BK 454b10).

[88] Para lo dicho de la capacidad receptiva del que duerme cf. ALGAZEL, *Metaph.* p.II tr.5 7 (ed. Muckle p.191 17-19).

[89] Correcto: Núm 24,4.

[90] Ejemplo tomado de ARISTÓTELES, *De somno* cap.1 (BK 463a13).

[91] ARISTÓTELES, *Anal. Post.* II 20 (BK 100a10); *Metaph.* I 1 (BK 981a2), a donde remite SANTO TOMÁS, *De verit.* q.1 a.10 l.107; q.10 a.6 l.89; Ibíd. a.13 l.136; *Summa* 1 q.84 a.6 sed c. 1.

[92] ARISTÓTELES, *De caelo* cap.7 (BK 306a14) según la traducción arábigo-latina (ed. AVERROES, V 222G).

ciencia de la naturaleza es una obra sensible visible[93], a partir de la cual debemos juzgar sobre otras cosas. De modo semejante se pronuncia en *VI Ethicorum*[94], cuando dice que el sentido se relaciona con lo que es un extremo como el conocimiento se relaciona con los principios, entendiendo por 'extremo' aquello en lo que se apoya la resolución del que hace un juicio. Según esto, al estar los sentidos inactivos durante el sueño, no puede darse un juicio perfecto, en el que uno no caiga en algún engaño al tomar las semejanzas de la realidad por la realidad misma, aun cuando a veces quien duerme sepa que alguna cosa no es realidad, sino semejanza de ella.

3. El juicio del entendimiento no depende de los sentidos de tal modo que este acto del entendimiento se ejecute mediante un órgano sensible, pero necesita de los sentidos como referencia extrema y última instancia de verificación.

4. Algunos pensaron que *el alma poseía en sí misma cierta facultad adivinatoria*, como informa Agustín en el libro XII de *Super Genesim ad litteram*[95], refutando ahí mismo tal teoría, porque si fuese así, entonces el alma podría conocer de antemano lo futuro siempre que quisiera, lo cual es claramente erróneo. Si en ocasiones ve con antelación el futuro cuando está liberada de los sentidos, no es porque tenga este poder en sí misma, sino porque a causa de tal estado está más dispuesta para percibir los impactos de aquellas causas a partir de las cuales puede producirse un conocimiento previo de cosas futuras.

5. En el texto de Gregorio hay que entender el poder de penetración del alma, considerado como la causa del conocimiento anticipado del futuro, en el sentido de disposición del alma para ser receptiva respecto de las sustancias superiores no sólo en el orden de la gracia, como es el caso de revelaciones hechas por los ángeles a los santos, sino

visibilis ex qua debemus de aliis iudicare, et similiter dicit in VI Ethicorum quod sensus est extremi sicut intellectus principiorum, extrema appellans illa in quae fit resolutio iudicantis. Quia igitur in somno ligati sunt sensus, non potest esse perfectum iudicium quin quantum ad aliquid homo decipiatur intendens rerum similitudinibus tamquam rebus ipsis, quamvis quandoque dormiens cognoscat de aliquibus quod non sunt res sed similitudines rerum.

3. Ad tertium dicendum quod iudicium intellectus non dependet a sensu hoc modo quod actus iste intellectus per organum sensibile exerceatur; indiget autem sicut extremo et ultimo ad quod resolutio fiat.

4. Ad quartum dicendum quod quidam posuerunt quod «anima rationalis in se ipsa habet vim quandam divinationis», ut Augustinus dicit XII Super Genesim ad litteram; sed hoc ipse ibidem improbat quia si hoc esset, in promptu esset ei cum vellet futura praecognoscere, quod patet esse falsum. Non igitur propter hoc a sensibus abstracta interdum futura praevidet quia hoc ei secundum naturalem virtutem competat, sed quia per huiusmodi abstractionem efficitur habilior ad percipiendum impressiones illarum causarum ex quibus potest fieri aliqua praecognitio futurorum.

5. Ad quintum dicendum quod in verbis Gregorii est accipienda subtilitas animae, quam ponit causam praecognitionis futurorum, pro ipsa habilitate animae ad recipiendum a substantiis superioribus non solum secundum ordinem gratiae prout sanctis ab angelis quaedam revelantur, sed etiam secundum ordinem naturae prout inferiores

[93] «Ars» y «natura» hace referencia aquí a dos tipos de conocimiento que por naturaleza son empíricos: la ciencia «de agibilibus» (ars) y la física (naturaleza).

[94] Cf. ARISTÓTELES, *Ethic.* VI 7 (Bk 1142a25).

[95] AGUSTÍN, *De Genesi ad litt.* XII cap.13: ML 34,464; BAC XV 1210.

también en el orden de la naturaleza, en cuanto que los entendimientos inferiores, siguiendo el orden de la naturaleza, están dispuestos para ser perfeccionados por los superiores, y los cuerpos humanos supeditados a los impactos de los cuerpos celestes, en los cuales existen anticipos de acontecimientos futuros, que el alma, debido a su sutileza, ve de antemano en razón de algunas semejanzas impresas en la imaginación por impacto de los cuerpos celestes.

6. Aunque el libre arbitrio no esté supeditado a las causas naturales, sin embargo las causas naturales a veces pueden facilitar o impedir lo que se hace con libre albedrío, como en el caso citado: la lluvia o el excesivo calor pudieron ser la causa del cansancio de los que llevaban el féretro, siendo ésta la razón de que no se dirigiesen al lugar previsto, pudiendo deberse el previo conocimiento de aquellas causas naturales a la acción de los cuerpos celestes [96].

7. Ya que los cuerpos humanos están supeditados a los celestes, es posible percibir en alguna facultad especial presagios provenientes de los cuerpos celestes. Dado que se requiera a manera de necesidad cierta constitución o facultad del cuerpo humano para la profecía natural, no existe inconveniente que en una disposición natural para tal profecía se puedan recibir presagios provenientes de los cuerpos celestes, pero no en la profecía que es don del Espíritu Santo.

8. Los filósofos de la naturaleza que trataron sobre la profecía no pudieron hacerlo sobre la profecía de la que hablamos ahora, sino sólo de la natural.

9. De esos tres requisitos hay uno que no compete a la naturaleza del alma: el tener tal poder que le esté sometida la materia exterior, ya que la materia corporal ni siquiera está sometida a la voluntad de los

intellectus secundum ordinem naturae nati sunt perfici a superioribus, et prout corpora humana subduntur impressionibus corporum caelestium in quibus est praeparatio ad aliquos futuros eventus, quos anima sua subtilitate praevidet per aliquas similitudines ex impressione caelestium corporum in imaginatione relictas.

6. Ad sextum dicendum quod, quamvis liberum arbitrium naturalibus causis non subdatur, tamen ad ea quae libero aguntur arbitrio naturales causae interdum facilitatem vel impedimentum praestant; sicut potuit in proposito vel pluvia aut nimius aestus taedium facere his qui portabant funus ne ad locum destinatum deferrent, quorum praecognitio fieri poterat per corpora caelestia.

7. Ad septimum dicendum quod, cum corpora humana corporibus caelestibus subdantur, ex motibus caelestium corporum potest accipi significatio super dispositione qualibet corporis humanis; cum igitur aliqua complexio vel dispositio humani corporis sit quasi necessitas ad naturalem prophetiam, non est inconveniens si ex caelestibus corporibus significatio super naturali prophetia accipitur, non autem super prophetia quae est Spiritus Sancti donum.

8. Ad octavam dicendum quod illi philosophi naturales qui de prophetia determinaverunt non potuerunt tractare de prophetia de qua nunc loquimur, sed solum de naturali.

9. Ad nonum dicendum quod illorum trium unum non potest naturaliter animae competere, ut scilicet sit tantae virtutis quod ei materia exterior subdatur, cum etiam nec ipsis angelis ad nutum deserviat materia corporalis, ut Augustinus dicit; et sic in

[96] Se refiere al conocimiento anticipado que tuvo el protagonista del relato del arg. 6. Santo Tomás admite que aquel conocimiento se pudiese deber «a la acción de los cuerpos celestes» sobre el personaje en cuestión.

mismos ángeles, como dice Agustín[97]. En esto no se puede apoyar, por tanto, la opinión de Avicena o de cualquier otro filósofo. La profecía natural tiene su origen en los otros dos requisitos mencionados en la objeción, ya que se dan en el hombre de forma natural, no así aquella otra profecía de la que hablamos.

10. Si bien mediante la profecía natural sólo puede ser revelado aquello que está supeditado a las causas naturales, mediante la profecía divina no sólo puede ser conocido esto, sino también otras cosas.

11. La comunidad humana, en lo que está ordenado al fin de la vida eterna, sólo puede ser sostenida por la justicia de la fe, cuyo principio es la profecía, por eso dice en el capítulo 27[98] del libro de los Proverbios: *Cuando falta la profecía, el pueblo se relaja*. Por ser sobrenatural este fin, lo es también la justicia ordenada a él, y sobrenatural será igualmente la profecía que es su principio. En cambio la justicia que gobierna la sociedad humana en orden al bien civil, puede conseguirse adecuadamente mediante los principios del derecho natural impresos en el hombre, por eso no es necesario que la profecía tenga que ser un don natural[99].

12. Se debe a la especial grandeza del hombre el que se dé en el género humano una perfección de tanta dignidad que no pueda proceder de causa alguna que no sea sobrenatural; las criaturas irracionales no son capaces de una perfección de esta índole. Por eso, lo que es en extremo perfecto en el género humano no requiere ser adquirido en virtud de la naturaleza, sólo se alcanza de este modo lo que es perfectísimo en el orden de la naturaleza, pero no lo más perfecto en el orden de la gracia.

hoc non est sustinendum dictum Avicennae vel cuiuslibet alterius philosophi. Ex aliis vero duobus quae tangit obiectio, secundum quod naturaliter homini proveniunt, causatur prophetia naturalis, non illa de qua loquimur.

10. Ad decimum dicendum quod, quamvis per prophetiam naturalem non possint revelari nisi ea quae naturalibus causis subduntur, tamen per prophetiam divinam possunt non solum alia sed etiam ista cognosci.

11. Ad undecimum dicendum quod societas hominum secundum quod ordinatur ad finem vitae aeternae non potest conservari nisi per iustitiam fidei cuius principium est prophetia, unde dicitur Prov. 27 «Cum defecerit prophetia, dissipabitur populus»; sed cum hic finis sit supernaturalis et iustitia ad hunc finem ordinata, et prophetia quae est eius principium erit supernaturalis. Iustitia vero per quam gubernatur societas humana in ordine ad bonum civile, sufficienter potest haberi per principia iuris naturalis homini indita, et sic non oportet prophetiam esse naturalem.

12. Ad duodecimum dicendum quod hoc est ex nobilitate hominis quod in genere humano possit inveniri tam digna perfectio quae ex nulla causa produci possit nisi supernaturali; talis autem perfectionis creaturae irrationales capaces non sunt, et ideo non oportet ut id quod est perfectissimum in genere hominum virtute naturae acquiratur, sed id tantum quod est perfectissimum secundum statum naturae, non autem quod est perfectissimum secundum statum gratiae.

---

[97] Cf. *De Trin.* III c.8: ML 42,875; BAC V 286. Cf. *Summa* 1 q.65 a.4 sed c.

[98] Correcto: 29,18.

[99] Los filósofos árabes y judíos piensan en una sociedad que engloba la civil y la religiosa. En esta respuesta manifiesta Santo Tomás una concepción claramente dualista de las relaciones entre ambas sociedades (cf. *In Sent.* II d.44 exp. tex. ad 4). La distinción entre una y otra sociedad se fundamenta a su vez en la distinción entre el orden de la naturaleza y de la gracia: el orden de la naturaleza tiene su propia consistencia y su autonomía; la gracia, por su parte, no destruye la naturaleza, sino que la perfecciona, según el conocido principio de Santo Tomás.

13. Una cosa puede ser conocida de dos maneras: si existe y qué es. Pero, dado que las propiedades de las criaturas, a partir de las cuales recibimos el conocimiento, distan en grado sumo de las propiedades divinas, se sigue que no podemos conocer de Dios qué es; pero por la contemplación de las criaturas podemos saber que Dios existe, ya que las criaturas tienen su origen en Dios. En cambio, las cosas presentes no tienen su origen en las futuras, pero sí propiedades semejantes, por eso partiendo de las cosas presentes no podemos saber si van a existir otras futuras, pero podemos saber qué serán o cómo serán si llegasen a existir.

14. La diferencia que existe entre el modo de ser de Dios y el de las criaturas es mayor que la que existe entre una criatura y otra, pero no en cuanto a la relación existente entre lo que es principio de existencia y lo que existe en razón de este principio. Por esto mediante las criaturas conocemos que Dios existe, pero no qué es. En cambio, ocurre lo contrario con el conocimiento de las cosas futuras contingentes tanto mediante lo que acontece en el presente como en lo acontecido en el pasado.

15. La profecía está incluida entre los bienes más grandes por ser un don gratuito. Aunque no sea causa de una vida santa como principio inmediato de obra meritoria, toda profecía, sin embargo, está ordenada a la santidad de vida. Además, uno no puede hacer mal uso de ella de tal forma que ese uso constituya en sí mismo un acto de la profecía, como ocurriría cuando uno hace mal uso de una potencia natural, pues quien usa la profecía buscando un lucro o favor humano, ejerce el acto, en sí mismo bueno, de la profecía, que es conocer las cosas ocultas y anunciarlas, pero el mal uso de este bien es un acto de codicia o de otro tipo de vicio. Uno, pues, hace mal uso de la profecía no en cuanto que es origen de un acto, pero sí en cuanto objeto que se manipula, lo mismo que hacen mal uso de las virtudes quienes se enorgullecen de ellas, aunque las virtudes se cuenten entre los mayores bienes.

13. Ad tertium decimum dicendum quod res aliqua dupliciter potest cognosci, scilicet an est et quid est. Quia vero proprietates creaturarum ex quibus cognitionem accipimus maxime distant a proprietatibus divinis, inde est quod de Deo cognoscere non possumus quid est; sed ex hoc ipso quod creaturae dependent a Deo, ex creaturis inspectis cognoscere possumus Deum esse. Sed quia praesentia a futuris non dependent, proprietates autem habent similes, idcirco ex rebus praesentibus non possumus scire an aliqua futura sint; possumus autem scire, si futura, quid vel qualia sint.

14. Ad quartum decimum dicendum quod Deus magis distat a creaturis quam una creatura ab alia quantum ad modum essendi, non autem quantum ad habitudinem quae est inter principium essendi et id quod habet esse ex tali principio; et ideo per creaturas cognoscimus Deum esse sed non quid est. E contrario autem est de cognitione futurorum contingentium per praesentia vel praeterita.

15. Ad quintum decimum dicendum quod prophetia reducitur ad maxima bona cum sit quoddam donum gratuitum: quamvis enim ea non recte vivatur ut immediato principio meritoriae operationis, tamen tota prophetia ad rectitudinem vitae ordinatur; nec iterum prophetia aliquis abutitur ita quod abusus ipse sit prophetiae actus, sicut aliquis abutitur potentia naturali: qui enim prophetia utitur ad quaerendum lucrum vel favorem hominum habet quidem actum prophetiae bonum qui est cognoscere occulta et denuntiare, sed abusus huius bono est actus cupiditatis vel alterius vitii; abutitur tamen aliquis prophetia etsi non ut principio actus, tamen ut obiecto, sicut etiam et virtutibus abutuntur qui de eis superbiunt, quamvis virtutes inter maxima bona computentur.

16. No decimos que algo es natural entendiendo de cualquier manera el concepto de naturaleza, sino conforme a la tercera acepción de naturaleza citada por Boecio en ese mismo lugar, a saber: en cuanto que *la naturaleza es principio de movimiento* y de reposo en lo que es *esencial, no accidental* [100], de lo contrario habría que decir que todas las acciones, pasiones y propiedades son naturales.

17. Comunicar su bondad es algo natural a Dios, es decir, acorde con su naturaleza, pero no en el sentido de que se haga por una necesidad intrínseca de su naturaleza, ya que tal comunicación se lleva a cabo por voluntad divina conforme al plan de su sabiduría, que distribuye ordenadamente sus dones a todos [101]. Es natural también a la criatura recibir de Dios los bienes de su bondad, pero no cualquier bien, sino aquel que es acorde con su naturaleza: la racionalidad, por ejemplo, corresponde al hombre, y no a la piedra o al asno. Por eso, si el hombre recibe de Dios una perfección, no significa que sea algo natural al hombre cuando sobrepasa lo que corresponde a la naturaleza humana.

18. Hay en el alma humana una potencia pasiva para recibir la luz profética, pero no como potencia natural sino sólo como potencia obediencial [102], lo mismo que existe una potencia obediencial en la naturaleza corporal respecto de aquellas cosas que se realizan milagrosamente. Por lo tanto no se sigue que a una potencia pasiva corresponda por naturaleza otra activa.

16. Ad sextum decimum dicendum quod non dicimus aliquid esse naturale a natura quolibet modo accepta sed secundum tertiam acceptionem quam Boetius ibidem ponit, prout scilicet «natura est principium motus» et quietis in eo in quo est «per se et non secundum accidens», alias oporteret dicere omnes actiones et passiones et proprietates esse naturales .

17. Ad septimum decimum dicendum quod communicare bonitatem suam est Deo naturale, id est naturae eius conveniens, non quod ex necessitate naturae communicet cum talis communicatio voluntate divina fiat secundum ordinem sapientiae quae sua dona omnibus distribuit ordinate; creaturae etiam naturale est quod a Deo recipiat bonitatem, non quamlibet sed eam quae suae naturae debetur, sicut homini debetur esse rationale, non lapidi aut asino; unde si aliqua perfectio divinitus recipiatur in homine, non oportet quod sit homini naturalis quando debitum naturae humanae excedit.

18. Ad duodevicesimum dicendum quod in anima humana est potentia passiva ad recipiendum lumen propheticum, non naturalis sed tantum potentia oboedientiae, sicut est in natura corporali ad ea quae mirabiliter fiunt; unde non oportet quod tali passivae respondeat potentia activa naturalis.

---

[100] Cf. BOECIO, *Contra Eutychem et Nestorium*. cap.1: ML 64,1342A.

[101] Esta respuesta atañe directamente a la profecía: el don de la profecía no dimana de una necesidad intrínseca de la naturaleza divina, pertenece a las gracias «gratis datae». Pero la respuesta presupone igualmente la negación de una creación por necesidad intrínseca de la naturaleza divina. En la *Summa* podemos leer el pensamiento tomasiano que ya está presente aquí. Hablando de las razones por las que nos fue necesario el conocimiento de las personas divinas, dice que una es «para entender correctamente el sentido de lo creado. Pues, así, al decir que Dios todo lo hizo con su Palabra, se excluye aquel error que sostiene que Dios todo lo produjo por necesidad de la naturaleza. Y al poner en él la procesión del amor, se manifiesta que Dios no produjo las criaturas movido por la necesidad, ni por alguna otra causa extrínseca, sino por el amor de su bondad» (*Summa* 1 q.32 a.1 ad 3; cf. *In Sent.* I d.14 q.1 a.1; *Summa* 1 q.45 a.6).

[102] «Potencia obediencial» (*potentia obedientiae*, como lo expresa Santo Tomás casi siempre, o *potentia obedientialis*) es definida por el Angélico como aquella potencialidad de la criatura «según la cual el creador puede hacer de su criatura cuanto quiere» (*De verit.* q.8 a.12 ad 4; cf. *De virtutibus* q.1 a.10 ad 13).

19. Los animales irracionales sólo pueden presentir, de las cosas que les afectan, aquellas que dependen del movimiento del cielo, por cuyo influjo la facultad imaginativa de éstos es impelida a realizar algo acorde con el presagio de lo que va a suceder. Esto se da con mayor frecuencia en los animales irracionales que en los hombres, porque como dice el Damasceno, los animales irracionales *más que conducir son conducidos* [103], por eso siguen totalmente los influjos de los cuerpos celestes, cosa que no ocurre en el hombre por poseer una voluntad libre. De esto no se puede colegir que el animal irracional tenga un conocimiento previo del futuro, aunque se pueda presagiar algo por su comportamiento, ya que actúa conforme a la señal de lo que va a ocurrir sin conocer la razón de su obrar, sino más bien guiado por el instinto natural.

Artículo 4 [104]

¿Se requiere una disposición natural para la profecía? [105]

En cuarto lugar nos preguntamos si se precisa una disposición natural para la profecía. Parece que sí.

Argumentos. 1. Toda perfección que no se obtiene si no existe una disposición en el sujeto es porque requiere una determinada prepa-

19. Ad undevicesimum dicendum quod animalia bruta non possunt esse praescia futurorum quae ad ea pertinent nisi illorum quae ex motu caeli dependent, ex cuius impressione movetur eorum imaginatio ad aliquid agendum quod competit significationi futurorum, et magis talis impressio in brutis habet locum quam in hominibus quia bruta, ut Damascenus dicit, «magis aguntur quam agant»; unde impressiones caelestium corporum sequuntur totaliter, non autem homo qui est liberae voluntatis; nec ex hoc debet dici brutum praescium futuri, quamvis ex eius actu alicuius futuri significatio accipi possit, quia non agit ad significationem futuri quasi rationem sui operis cognoscens sed magis a naturae instinctu ductum.

Articulus quartus

Quarto quaeritur utrum ad prophetiam habendam requiratur dispositio naturalis. Et videtur quod sic: omnis enim perfectio quae non recipitur in aliquo nisi secundum

[103] Juan Damasceno, *De fide orthodoxa* II c.27: MG 94,960D (Bt 153), a donde remite Santo Tomás en *De verit.* q.24 a.2 sed c. 2.

[104] Lugares paralelos: *Summa* 2-2 q.172 a.3.

[105] En cuanto a los requisitos para ser profeta no faltaron en la tradición cristiana autores como Guillermo de Auvernia que sostenían la necesidad de ciertas disposiciones corporales y anímicas que preparan al hombre para recibir la luz divina. La opinión contraria será sostenida por Felipe el Canciller: desde el momento en que clasifica la profecía entre las gracias «gratis datae» no postula para ella ningún tipo de disposición, ni natural ni moral. Alejandro de Hales adoptará una vía media abogando por la necesidad de ciertas disposiciones morales, sin que sean necesarias disposiciones psíquicas (cf. J. M.ª Casciaro, *El diálogo teológico de Santo Tomás...* p.143). Pero una vez más se ha de señalar que esta problemática viene suscitada principalmente por la profetología árabe y judía. Tanto Avicena como Maimónides piensan que son necesarios tres requisitos para recibir la iluminación profética: perfección de la imaginación, claridad de inteligencia y perfección moral o santidad de vida (Sobre los requisitos para la profecía en la teología musulmana, cf. L. Gardet, «La notion de prophétie en Théologie Musulmane»: *Revue Thomiste* 66, 1966, 378-383). Santo Tomás, en lo referente a los requisitos naturales, admite los condicionamientos naturales de Avicena y Maimónides respecto a lo que llama profecía natural; pero no postula lo mismo para la profecía propiamente dicha o sobrenatural: «para

ración en quien la recibe. La profecía es, precisamente, una perfección de este tipo, como se desprende del comentario de Jerónimo al texto de Amós 1,2 *Ruge el Señor desde Sión*: *Es lo más natural*, dice, *que todos los que quieren establecer comparaciones, tomen los términos del círculo de su profesión o del ambiente en el que han crecido. Por ejemplo, los navegantes comparan sus enemigos con los vientos, el desastre, con un naufragio; del mismo modo los pastores hablan de su miedo usando la imagen del rugido del león, y comparando a los enemigos con leones, osos o lobos. Por eso Amós, que fue pastor de ovejas, compara el temor que infunde Dios con el rugido del león*[106]. De todo esto se desprende que la profecía presupone en la naturaleza humana alguna disposición adecuada.

2. La profecía requiere una imaginación sana, ya que se realiza frecuentemente mediante la visión imaginaria. Ahora bien, la integridad de la facultad imaginativa depende de una buena disposición y constitución orgánica. En consecuencia es preciso una disposición natural para la profecía[107].

3. Un impedimento natural es más fuerte que el que ocurre accidentalmente. Resulta que algunas pasiones, que se dan accidentalmente, son un impedimento para la profecía; por eso dice Jerónimo en el comentario a Mateo: *Durante la realización del acto conyugal no se da la presencia del Espíritu, incluso cuando pueda ser un profeta quien cumple con el deber de engendrar*[108]. Esto no ocurre por ser un pecado, ya que el acto matrimonial no es pecado, sino por la pasión concomitante de la concupis-

dispositionem recipientis, requirit aliquam determinatam dispositionem in recipiente; sed prophetia est talis perfectio, ut patet Amos 1, 2 super illud «Dominus de Sion rugiet», ubi dicit glosa Ieronymi «Naturale est», inquit, «ut omnes qui volunt rem rei comparare, ex eis rebus sumant comparationes quas sunt experti et in quibus sunt nutriti, verbi gratia, nautae suos inimicos ventis, damnum naufragio, sic pastores timorem suum rugitui leonis assimilant, inimicos dicunt leones, ursos vel lupos; et sic iste qui fuit pastor pecorum, timorem Dei rugitui leonis assimilat»; ergo prophetia aliquam determinatam dispositionem praeexigit in natura humana.

2. Praeterea, ad prophetiam requiritur bonitas imaginationis cum etiam per visionem imaginariam frequenter prophetia fiat; sed ad bonitatem imaginativae virtutis requiritur bona dispositio et complexio organi; ergo ad prophetiam praeexigitur dispositio naturalis.

3. Praeterea, impedimentum naturale est fortius quam id quod accidentaliter supervenit; sed aliquae passiones accidentaliter supervenientes impediunt prophetiam, unde dicit Ieronymus Super Matthaeum «Tempore illo quo coniugales actus geruntur, praesentia Spiritus Sancti non dabitur etiamsi propheta esse videatur qui officio generationis obsequitur», nec hoc est propter culpam quia actus matrimonialis culpa caret,

---

la profecía que es don del Espíritu Santo no presupone previamente esta disponibilidad, necesita, sin embargo, que junto con el don de profecía sea otorgada también al profeta la disposición natural que corresponde a la profecía». La profecía sobrenatural es un don gratuito de Dios que no está supeditado a una complexión determinada del profeta; pero dado que la gracia no violenta la naturaleza, es necesario, viene a decir el Angélico, que junto al don gratuito de la profecía se conceda, de modo también gratuito, la disposición natural requerida.

[106] *Glossa ordin.* a Am. 1,2 tomada de SAN JERÓNIMO, *Comment. in Amos* 1,2: ML 25,993A-B.

[107] Este argumento parece estar tomado de MAIMÓNIDES, *Dux neutr.* II c.37.

[108] Graciano atribuye este texto a Jerónimo en *Decretum* II causa 32 q.2 c.4 (ed. Friedberg I 1120) y en PEDRO LOMBARDO, *Lib. Sent.* IV d.32 c.3; sin embargo el autor es ORÍGENES, *Super Num.* hom.6 n.3 en la versión de Rufino: MG 12,610B-C.

cencia. Con mucha mayor razón, pues, un defecto natural de constitución es un impedimento para que uno pueda ser profeta.

4. La naturaleza está ordenada a la gracia como lo está la gracia a la gloria. Ahora bien, la gloria requiere previamente la perfección de la gracia en quien debe alcanzarla; en consecuencia, tanto la profecía como cualquier otro don gratuito requieren previamente una disposición natural.

5. La especulación profética es más elevada que la de la ciencia adquirida, pero resulta que la especulación en la ciencia adquirida encuentra un impedimento cuando existe un defecto en la constitución natural, ya que hay quienes están de tal forma incapacitados por constitución natural que difícilmente, o incluso nunca, podrán alcanzar el conocimiento de las ciencias adquiridas; por tanto con mucho mayor motivo un defecto de esta índole es un impedimento para la especulación profética.

6. *Lo que procede de Dios guarda una armonía*, como dice Rom 13,1 [109]. Y el don de profecía procede de Dios; en consecuencia él lo distribuye armoniosamente. No existiría, en cambio, esta armoniosa distribución si se otorgara el don de profecía a quien no está capacitado para tenerlo. En consecuencia la profecía exige previamente una disposición natural.

EN CONTRARIO. 1. Lo que depende sólo de la libre voluntad del dador no requiere disposición previa alguna en el receptor. Pues bien, la profecía es de esta índole, como es evidente cuando 1 Cor 12,11, después de hablar de la profecía y de otros dones del Espíritu Santo, añade: *Todo esto obra el único y mismo Espíritu, distribuyendo a cada*

sed propter concupiscentiae passionem annexam; ergo multo fortius indispositio naturalis complexionis impedit aliquem ne possit fieri propheta.

4. Praeterea, natura ordinatur ad gratiam sicut gratia ad gloriam; sed gloria praeexigit gratiae perfectionem in eo qui debet ad gloriam pervenire; ergo et prophetia et alia dona gratuita praeexigunt naturalem dispositionem.

5. Praeterea, speculatio prophetiae est altior quam scientiae acquisitae; sed speculatio scientiae acquisitae impeditur per indispositionem naturalis complexionis, cum quidam sint ita indispositi ex naturali complexione quod vix aut numquam ad scientias acquirendas pertingere possint; ergo multo fortius indispositio naturalis complexionis speculationem prophetiae impedit.

6. Praeterea, «quae a Deo sunt, ordinata sunt», ut dicitur Rom. 13, 1; sed donum prophetiae est a Deo; ergo ordinate ab eo distribuitur; sed non esset ordinata distributio si daretur ei qui non est ad eam habendam dispositus; ergo prophetia praeexigit naturalem dispositionem.

SED CONTRA, illud quod dependet ex solo arbitrio dantis non praeexigit aliquam dispositionem in recipiente; sed prophetia est huiusmodi, ut patet per hoc quod 1 Cor. 12, 11, enumerata prophetia et aliis Spiritus Sancti donis subiungitur «Haec autem omnia operatur unus atque idem Spiritus dividens singulis prout vult», et Ioh. 3, 8

[109] Rom 13,1. Texto que sigue la recensión parisina (ms. París B.N. Lat. 15467). El texto está usado fuera de su contexto. «Quae a Deo sunt, ordinata sunt» se refiere a la autoridad que deben obedecer los cristianos «porque toda autoridad que existe ha sido constituida por Dios». Aquí, en cambio, se usa la frase con un valor absoluto y como principio general, aplicado a toda acción de Dios. Cf. también AGUSTÍN, *Contra Gaudentium* I c.19: ML 43,716.

uno según quiere. A su vez Jn 3,8 dice: *El Espíritu sopla donde quiere.* No se requiere, pues, previamente una disposición natural para poseer la profecía.

2. Además el Apóstol dice en 1 Cor 1,27: *Lo débil del mundo lo eligió Dios para confundir a los fuertes, y eligió lo despreciable y lo que no cuenta para destruir lo que cuenta.* En consecuencia los dones del Espíritu Santo no presuponen necesariamente una disposición en la persona.

3. Gregorio, por su parte, dice en la Homilía de Pentecostés: *Invade el Espíritu Santo al niño que toca la cítara y lo convierte en salmista, al pastor de bueyes, que sangraba los sicómoros, y lo hace profeta*[110]. En consecuencia, el don de profecía no requiere previamente disposición o estado alguno en aquel a quien se otorga, el otorgamiento de este don depende únicamente de la voluntad divina.

SOLUCIÓN. Hay que distinguir en la profecía dos aspectos, el don en sí mismo de la profecía y el uso del don una vez recibido. El don en sí mismo de la profecía que supera la capacidad del hombre, es otorgado por Dios, y no por una causa creada, por más que la profecía natural, como se ha dicho[111], se dé en nosotros en virtud de alguna criatura. Existe, sin embargo, la siguiente diferencia entre el obrar divino y el de la criatura: Dios con su acción no sólo crea la forma, sino también la materia, por eso su acción, al no presuponer la materia, tampoco presupone la disposición material para llevar a cabo el efecto. Tampoco crea la forma sin la materia o disposición, sino que con una acción única puede crear simultáneamente la materia y la forma, e incluso restablecer en la materia, por muy indispuesta que esté, la adecuada disposición que

dicitur «Spiritus ubi vult spirat»; ergo ad prophetiam habendam non praeexigitur dispositio naturalis.

2. Praeterea, 1 Cor. 1, 27 dicit Apostolus «Quae infirma sunt mundi elegit Deus ut confundat fortia et contemptibilia et ea quae non sunt ut ea quae sunt destrueret»; ergo dona Spiritus Sancti non praeexigunt de necessitate aliquam dispositionem in subiecto.

3. Praeterea, Gregorius dicit in Omelia Pentecostes «Implet Spiritus Sanctus citharoedum puerum et psalmistam facit, implet pastorem armentarium sycomoros vellicantem et prophetam facit»; ergo donum prophetiae non praeexigit aliquam dispositionem vel statum in eo cui datur, sed ex sola divina voluntate pendet eius collatio.

RESPONSIO. Dicendum quod in prophetia duo est considerare, scilicet ipsum prophetiae donum et huius doni iam percepti usum. Ipsum igitur prophetiae donum supra facultatem hominis existens a Deo datur, non virtute alicuius causae creatae quamvis prophetia naturalis ex virtute alicuius creaturae perficiatur in nobis, ut dictum est. Hoc autem differt inter operationem divinam et operationem creaturae quod, quia Deus sua operatione non solum formam sed et materiam producit, non praeexigat eius operatio sicut nec materiam ita nec dispositionem materialem ad effectum perficiendum. Nec tamen formam sine materia aut sine dispositione facit, sed simul potest materiam et formam condere unica operatione, vel etiam materiam quantumcumque indispositam

[110] GREGORIO MAGNO, *In Evang.* II hom.30: ML 76,1225D. Alude a David, tocador de cítara (cf. 1 Sam 16,16) y según la tradición autor de los salmos, y al profeta Amós, pastor de bueyes y sangrador de sicómoros (cf. Am 7,14).

[111] Cf. a.3.

corresponde a la perfección que infunde, como ocurre en la resurrección de un muerto: el cadáver está del todo incapacitado para recibir el alma y sin embargo con una única acción divina el cuerpo recibe el alma y la disposición para recibirla. En cambio, para que una criatura pueda realizar algo, se requiere tanto la materia como la adecuada disponibilidad de la misma: una fuerza natural no puede hacer una cosa cualquiera de cualquier otra. Está claro, pues, que la profecía natural requiere previamente una adecuada disponibilidad de la constitución natural; por el contrario, la profecía que es don del Espíritu Santo, no presupone previamente esta disponibilidad, necesita, sin embargo, que junto con el don de profecía sea otorgada también al profeta la disposición natural que corresponde a la profecía.

El ejercicio, en cambio, de una profecía cualquiera está en manos del profeta, por esto se dice en 1 Cor 14,32 que *los espíritus de los profetas están sujetos a los profetas*[112]. En consecuencia, por una parte uno mismo puede constituirse en impedimento para el ejercicio de la profecía, y por otra, se requiere necesariamente la disposición adecuada para su correcto ejercicio, ya que éste procede de una facultad natural del profeta, de ahí que también se precise previamente una disposición adecuada[113].

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. Algunas disposiciones son indiferentes para la profecía, y no son modificadas por la acción divina sobre el profeta, sino que la profecía actúa adecuándose a ellas: es indiferente, pues, a la profecía el tipo de semejanzas con que se represente la realidad profetizada. En cambio, el poder divino retira del profeta las actitudes que son contrarias para la profecía, y le otorga las necesarias.

ad debitam dispositionem reducere quae competat perfectioni quam inducit, sicut patet in suscitatione mortui: corpus enim mortuum est omnino indispositum ad animam recipiendam et tamen unico divino opere corpus et animam et dispositionem ad animam recipit; sed ad operationem creaturae praeexigitur et materia et debita materiae dispositio: non enim potest virtus creata ex quolibet quidlibet facere. Patet ergo quod prophetia naturalis praeexigit dispositionem debitam naturalis complexionis; sed prophetia quae est Spiritus Sancti donum non praeexigit eam, exigit tamen quia simul cum dono prophetiae datur etiam prophetae dispositio naturalis quae sit ad prophetiam conveniens.

Usus autem prophetiae cuiuslibet est in potestate prophetae, et secundum hoc dicitur 1 Cor. 14, 32 quod «spiritus prophetarum prophetis subiecti sunt»; et ideo ab usu prophetiae aliquis se ipsum impedire potest, et ad debitum prophetiae usum de necessitate dispositio debita requiritur cum prophetiae usus ex virtute creata prophetae procedat unde et determinatam dispositionem praeexigat.

1. Ad primum igitur dicendum quod quaedam dispositiones sunt indifferentes ad prophetiam, et hae divina operatione non mutantur in propheta sed secundum earum convenientiam prophetia procedit: indifferens enim est ad prophetiam quibuscumque similitudinibus res prophetata figuretur; dispositiones vero contrariae divina virtute auferuntur a propheta et dispositiones necessariae conferuntur.

---

[112] Ver más adelante a.9 sed c. 1 y la respuesta.

[113] En la *Suma* matiza más el sentido de la cita de 1 Cor 14,32: «Cuanto a lo que el Apóstol dice, que el espíritu de los profetas les está sujeto, se entiende de la enunciación profética, que es de la que allí habla; porque los profetas hablan con pleno sentido de lo que han visto, y no con la mente perturbada, como los posesos, según dijeron Priscila y Montano. Pero, en la revelación profética, ellos más bien están sujetos al espíritu de profecía, es decir, al don profético» (2-2 q.173 ad 4).

2. La profecía requiere una constitución sana de la imaginación, pero no como un requisito necesariamente previo, porque el mismo Dios, que infunde el don de profecía, tiene poder para mejorar la constitución orgánica de la facultad imaginativa, como puede hacerlo con unos ojos medio ciegos para que vean con claridad.

3. Ese tipo de fuertes pasiones absorbe totalmente la atención de la razón y en consecuencia la apartan de la visión de las cosas espirituales, por eso pasiones intensas de ira, tristeza o placer son un impedimento para el ejercicio de la profecía, incluso en quien recibió el don de profecía. De la misma forma sería impedimento un defecto natural de constitución, salvo que de algún modo fuese sanado por el poder divino.

4. La relación propuesta es verdadera cuando dice que como la gracia presupone la naturaleza, la gloria presupone la gracia. Pero la semejanza entre los miembros relacionados no es absoluta, ya que la gracia sí merece la gloria, en cambio la naturaleza no merece la gracia. Es necesario, por eso, previamente el mérito de la gracia para alcanzar la gloria, pero no una disposición natural para obtener la gracia.

5. De alguna manera nosotros somos causa de la ciencia adquirida, pero no está en nuestras manos el poder perfeccionar las facultades del alma como lo está en Dios, que es quien infunde el don de profecía. Por lo tanto no hay paridad.

6. El don de la profecía es distribuido por Dios de manera perfectamente armoniosa. Esto implica que alguna vez se dé a aquellos que parecen totalmente incapaces de este don, para que así se reconozca que se debe al poder divino y *nadie pueda vanagloriarse ante él*[114], como dice 1 Cor 1,29.

2. Ad secundum dicendum quod ad prophetiam requiritur bonitas imaginationis; non autem de necessitate praeexigitur quia ipse Deus, qui donum prophetiae infundit, potens est complexionem organi imaginativae virtutis in melius reformare, sicut et oculos lippos ut clare videre possint.

3. Ad tertium dicendum quod huiusmodi passiones vehementes ad se trahunt totaliter rationis attentionem et per consequens eam avertunt a spiritualium inspectione; et ideo vehementibus passionibus vel irae vel tristitiae aut delectationis usus prophetiae impeditur etiam in eo qui prophetiae donum percepit, et sic etiam naturalis indispositio complexionis impediret nisi divina virtute quodam modo curaretur.

4. Ad quartum dicendum quod similitudo proposita quantum ad hoc verificatur quod, sicut gratia superadditur naturae, ita gloria gratiae; non tamen est similitudo quantum ad omnia quia gratia meretur gloriam non autem natura meretur gratiam; et ideo praeexigitur meritum gratiae ad gloriam habendam, non autem dispositio naturae ad gratiam obtinendam.

5. Ad quintum dicendum quod scientia acquisita causatur ex nobis quodam modo; non est autem in nostra potestate complexionem organorum animae meliorare sicut est in potestate divina qui donum prophetiae infundit, et ideo non est simile.

6. Ad sextum dicendum quod donum prophetiae a Deo ordinatissime dividitur; et hoc etiam ad huius distributionis ordinationem pertinet ut aliquando conferatur illis qui videntur ad hoc maxime indispositi ut sic divinae virtuti tribuatur et «non glorietur omnis caro coram illo», ut dicitur 1 Cor. 1, 29.

---

[114] La traducción de este texto difiere de la Vulgata, pero se encuentra citado así en AGUSTÍN, *Sermo* 47 cap.9 n.13: ML 38,303.

Artículo 5 [115]

¿Requiere la profecía santidad de vida? [116]

En quinto lugar nos preguntamos si la profecía exige santidad de vida. Parece que es así.

Argumentos. 1. El libro de la Sabiduría dice *[la sabiduría de Dios] se derrama por las naciones en las almas santas, haciendo amigos de Dios y profetas* (Sab 7,27). Son amigos de Dios sólo aquellos en los que florece la santidad de vida: *Si uno me ama guardará mis palabras* (Jn 14,23). En consecuencia no es constituido profeta quien no posee tal santidad de vida.

2. La profecía es un don del Espíritu Santo, y el Espíritu Santo no habita en ningún pecador, como está claro en Sab 1,5: *El Espíritu Santo que nos educa huye de la doblez.* En consecuencia el don de profecía no puede existir en un pecador.

3. No debe ponerse en manos de un pecador aquello de lo que uno no puede hacer mal uso. Ahora bien, la profecía es una de esas cosas de la que nadie tiene que hacer mal uso: el acto de la profecía procede del Espíritu Santo, si uno usase mal de ella, el mismo acto procedería del pecado y del Espíritu Santo, cosa que no puede ocurrir. En consecuencia la profecía no puede encontrarse en un pecador.

4. El Filósofo dice en el libro *De somno et vigilia*: *Si la adivinación de los sueños viene de Dios, es improcedente infundirla en cualquier*

Articulus quintus

Quinto quaeritur utrum ad prophetiam requiratur bonitas morum. Et videtur quod sic quia Sap. 7, 27 dicitur «per nationes in animas sanctas se transfert, amicos Dei et prophetas constituit»; sed amici Dei non sunt nisi illi in quibus bonitas morum viget, Ioh. 14, 23 «Si quis diligit me sermones meos servabit»; ergo et ille qui non est bonorum morum propheta non constituitur.

2. Praeterea, prophetia donum Spiritus Sancti est; sed Spiritus Sanctus non inhabitat aliquem peccatorem, ut patet per id Sap. 1, 5 «Spiritus Sanctus disciplinae effugiet fictum»; ergo prophetiae donum non potest esse in aliquo peccatore.

3. Praeterea, illud quo quis male uti non potest esse non potest in aliquo peccatore; sed prophetia nullus male uti potest: cum enim actus prophetiae sit a Spiritu Sancto, si aliquis prophetia male uteretur esset idem actus a peccato et a Spiritu Sancto, quod esse non potest; ergo prophetia non potest esse in aliquo peccatore.

4. Praeterea, Philosophus dicit in libro De somno et vigilia quod «si divinatio somniorum est a Deo, inconveniens est eam immittere quibuslibet et non optimis viris»;

---

[115] Lugares paralelos: *Summa* 2-2 q.172 a.4; *In Io.* cap.11,51 lect.7.

[116] El mismo principio que regía para no postular unos requisitos naturales, rige también para la respuesta a esta cuestión: El hecho de que la profecía no pertenezca al orden de la gracia santificante, sino a las gracias carismáticas, que se dan en beneficio de los demás, es la razón para que en absoluto el don de la profecía no esté condicionado a una santidad de vida o unas condiciones morales. No obstante, los pecados de la carne pueden embotar el alma, insensibilizándola para lo espiritual; cosa que no ocurre con los pecados espirituales, aun cuando lleven consigo la pérdida de la gracia. En la *Summa* encontramos un planteamiento ligeramente diferente: para la profecía se requiere una disposición de la mente para la contemplación de las cosas divinas, que puede ser impedida «por la vehemencia de las pasiones o la dedicación desordenada a las ocupaciones exteriores» (2-2 q.172 a.4).

persona, y no en las mejores[117]. Ciertamente el don de profecía tiene su origen sólo en Dios, en consecuencia es improcedente decir que sea otorgada a cualquiera, y no a los mejores.

5. Es propio de lo óptimo producir cosas óptimas, como dice Platón[118]. Por otra parte, es más apropiado que la profecía esté en una persona buena que en una mala. Por consiguiente, siendo Dios sumamente óptimo no otorgará nunca a los malos el don de profecía.

6. Hay semejanza entre el modo de obrar de la naturaleza y el de Dios, de ahí que Dionisio en el capítulo cuarto del *De divinis nominibus* compare la bondad divina con el rayo del sol por la semejanza del efecto[119]. Ahora bien, la naturaleza proporciona algunas perfecciones con mayor profusión a lo mejor dispuesto, como ocurre con los cuerpos más transparentes, que reciben más luz del sol. Según esto el don de profecía debiera otorgarse con mayor profusión a los buenos que a los malos, ya que una persona buena está más preparada que la mala para recibir este don; sin embargo, ni siquiera a todos los buenos se les concede este don, por eso no debiera otorgarse a nadie que sea malo.

7. La gracia es concedida para perfeccionar a la naturaleza; pero la naturaleza debiera ser perfeccionada más en los buenos que en los malos, por eso la gracia de la profecía debiera ser concedida más a aquéllos que a éstos. Así concluimos como antes.

EN CONTRARIO. 1. Se dice que Balaam fue profeta, a pesar de ser malo[120].

2. En Mt 7,22 dicen los condenados: *¿Señor, no hemos profetizado en tu nombre y hecho milagros?* etc. La profecía, en consecuencia, puede darse en personas malas.

sed constat prophetiae donum esse tantum a Deo; ergo inconveniens est dicere quod detur nisi optimis viris.

5. Praeterea, sicut dicit Plato, optimi est optima adducere; sed prophetia convenientius est in homine bono quam in malo; ergo cum Deus sit optimus numquam malis donum prophetiae dabit.

6. Praeterea, in operatione naturae similitudo divinae operationis invenitur, unde et Dionysius in IV cap. De divinis nominibus divinam bonitatem radio solari comparat propter similitudinem effectus; sed operatione naturali magis dispositis aliquae perfectiones magis dantur, sicut a sole corpora magis pervia magis illustrantur; cum igitur ad recipiendum donum prophetiae magis sit dispositus bonus quam malus, videtur quod multo amplius bonis quam malis dari debeat; sed non omnibus bonis datur; ergo nulli malo debet dari.

7. Praeterea, gratia ad hoc datur quod natura elevetur; sed natura magis debet elevari in bonis quam in malis; ergo gratia prophetiae magis debet dari bonis quam malis, et sic idem quod prius.

SED CONTRA est quod Balaam propheta fuisse dicitur qui tamen malus fuit.

2. Praeterea, Matth. 7, 22 ex persona damnatorum dicitur «Domine, nonne in nomine tuo prophetavimus et virtutes» etc.; ergo prophetia potest esse in hominibus malis.

---

[117] ARISTÓTELES, *De divinatione per somnum* cap.1 (BK 462b20).

[118] Este dicho es más bien de DIONISIO en *De div. nom.* IV § 19 (MG 3,716B), según la versión de Eriúgena (Dion. 234); cf. PLATÓN, *Timaeus*, según la traducción de Calcidio, ed. J. H. WASZINK, p.22 18, como indica SAN BUENAVENTURA, *Super Sent.* I d.44 a.1 q.2 contra 2; cf. SANTO TOMÁS, *In Sent.* I d.44 q.1 a.1 obi.1.

[119] PSEUDO DIONISIO, *De div. nom.* IV § 1 y 4: MG 3,693b y 697b (Dion. 146 y 162).

[120] Cf. *Glossa ordin.* a Num. 22,20 como lo usa Santo Tomás más tarde, en *Summa* 2-2 q.172 a.5 sed c.

3. Quien no tiene caridad es malo, pero la profecía puede darse en quien no la tiene, como se lee en 1 Cor 13,2: *Aunque tuviera toda la ciencia y conociera todos los misterios, pero no tuviera caridad* etc. En consecuencia la profecía puede darse en uno que es pecador.

SOLUCIÓN. Hay que decir que la santidad de la persona radica en la caridad, por la cual se une a Dios. Cualquier cosa que pueda existir sin la caridad puede encontrarse indistintamente en buenos y malos: la bondad divina se manifiesta principalmente en que permite participar en la realización de sus designios tanto a los buenos como a los malos. Por eso a ambos, buenos y malos, son entregados aquellos dones que no están vinculados necesariamente con la caridad. La profecía, en concreto, no implica una vinculación necesaria con la caridad por dos razones: primero, porque tiene su sede en el entendimiento, la caridad, en cambio, en la voluntad, y el entendimiento es previo a la voluntad, por eso la profecía y otras perfecciones del entendimiento no están condicionadas a la caridad[121]. Ésta es la razón por la cual la fe, la profecía, la ciencia, y cosas semejantes, pueden darse en buenos y malos. En segundo lugar, porque la profecía se da a uno en función del bien de la Iglesia[122] y no en razón del propio provecho. Puede ocurrir que uno, sin ser entitativamente bueno, sin estar unido a Dios por la caridad, sea en cambio útil en algún aspecto a la Iglesia, por eso la profecía, el poder de hacer milagros, los ministerios eclesiásticos, y cosas semejantes otorgadas para utilidad de la Iglesia, se ejercen a veces sin la caridad, única virtud que santifica a las personas.

Se ha de tener en cuenta, sin embargo, que entre los pecados por los que se pierde la caridad, unos impiden el ejercicio de la profecía,

3. Praeterea, quicumque non habet caritatem est malus; sed prophetia potest esse in aliquo non habente caritatem, ut patet 1 Cor. 13, 2 «Si habuero omnem scientiam et noverim mysteria omnia, caritatem autem non habuero» etc.; ergo prophetia potest esse in aliquo peccatore.

RESPONSIO. Dicendum quod bonitas hominis in caritate consistit per quam homo Deo unitur; quaecumque ergo sine caritate esse possunt communiter inveniri possunt in bonis et malis: in hoc enim praecipue divina bonita commendatur quod tam bonis quam malis utitur ad suum propositum implendum, et ideo utrisque tam bonis quam malis illa dona largitur quae ad caritatem necessariam dependentiam non habent. Prophetia autem non habet aliquam necessariam colligantiam cum caritate propter duo: primo quia prophetia est in intellectu, caritas autem in affectu; intellectus autem est prior affectu, et sic prophetia et aliae intellectus perfectiones non dependent a caritate, et hac ratione fides et prophetia et scientia et omnia huiusmodi in bonis et malis esse possunt; secundo quia prophetia datur alicui ad utilitatem Ecclesiae et non propter se ipsum; contingit autem aliquem utiliter quantum ad aliquid Ecclesiae deservire qui in se ipso bonus non est quasi Deo per caritatem coniunctus, unde prophetia et operatio miraculorum et ecclesiastica ministeria et omnia huiusmodi quae ad utilitatem Ecclesiae conferuntur, inveniuntur quandoque sine caritate quae sola homines bonos facit.

Sciendum tamen est quod inter peccata quibus caritas amittitur quaedam sunt quae usum prophetiae impediunt, quaedam quae non: quia enim carnalia peccata mentem

[121] En la *Suma* encontramos con mayor precisión esta misma doctrina: «La profecía puede darse sin la caridad, lo cual se demuestra por dos razones: por el acto de una y de otra, pues la profecía pertenece al entendimiento, cuyo acto es anterior al de la voluntad que la caridad perfecciona» (2-2 q.172 a.4).

[122] Cf. 1 Cor 12,7, ya citado en el a.2.

otros, en cambio, no: los pecados de la carne, por apartar totalmente la mente de lo espiritual, incapacitan para la profecía al que está esclavizado por ellos, pues su revelación requiere una gran claridad de la mente. Los pecados espirituales, en cambio, no entorpecen la transparencia de la mente hasta tal extremo, por eso sucede que exista algún profeta esclavizado por vicios espirituales, pero no por los carnales o incluso por desmedidos afanes del mundo, que separan la mente de su diafanidad. Por eso dice Rabí Moisés que una señal de que alguien es falso profeta es estar esclavizado por la voluptuosidad o por las preocupaciones del mundo[123]. Esto concuerda con lo que se lee en Mateo: *Cuidado con los falsos profetas* (Mt 7,15), y un poco más adelante *por sus frutos los conoceréis* (v.16). Como dice la *Glosa* a este propósito, hay que entender esto *de los pecados públicos*[124], que son, sobre todo, los pecados carnales, pues los vicios espirituales quedan ocultos en el interior.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. La sabiduría se comunica al alma de dos maneras: una, habitando la sabiduría misma de Dios en el alma, que es como hace al hombre santo y amigo de Dios; otra, sólo por el efecto, lo cual no hace necesariamente al hombre santo o amigo de Dios, y es precisamente así como la sabiduría se comunica a la mente de los que no son buenos haciéndolos profetas.

2. Aunque la profecía sea un don del Espíritu Santo, sin embargo el Espíritu Santo no se da junto con el don de profecía, sino solamente con el don de la caridad. No es válido, por tanto, el argumento.

3. No es que el mal uso de la profecía sea de tal naturaleza que el acto mismo de la profecía, en cuanto nace de ella, sea malo: cuando uno encamina el ejercicio de la profecía hacia algo malo, el acto en sí de la

a spiritualitate omnino retrahunt, ex hoc ipso quod aliquis carnalibus peccatis est subditus, ineptus ad prophetiam redditur ad cuius revelationem summa spiritualitas mentis requiritur; peccata vero spiritualia spiritualitatem mentis non ita impediunt, et ideo contingit esse aliquem prophetam spiritualibus vitiis subditum non autem carnalibus vel etiam immensis saeculi sollicitudinibus quibus mens a sua spiritualitate retrahatur. Et ideo dicit Rabbi Moyses quod hoc est signum quod aliquis sit falsus propheta quando voluptatibus et sollicitudinibus saeculi detinetur; et hoc consonat ei quod habetur Matth. 7,15 «Attendite a falsis prophetis» et infra «A fructibus eorum cognoscetis eos», «quod de manifestis» oportet intelligi, ut ibidem dicit glosa, quae maxime sunt peccata carnalia: spiritualia enim vitia interius latent.

1. Ad primum igitur dicendum quod sapientia se transfert in animam dupliciter: uno modo ut ipsamet Dei sapientia animam inhabitet, et sic hominem sanctum facit et Dei amicum; alio modo solum quantum ad effectum, et sic non oportet quod sanctum faciat vel Dei amicum, et sic transfert se in mentem malorum quos prophetas constituit.

2. Ad secundum dicendum quod, quamvis prophetia sit Spiritus Sancti donum, non tamen cum dono prophetiae Spiritus Sanctus datur sed solummodo cum dono caritatis, unde ratio non sequitur.

3. Ad tertium dicendum quod prophetia non contingit male uti ita quod ipse prophetiae actus, in quantum a prophetia egreditur, sit malus: cum enim aliquis prophetiae actum ad aliquod malum ordinat, tunc quidem ipse prophetiae actus bonus est

[123] Cf. MAIMÓNIDES, *Dux neutr.* II c.41.
[124] *Glossa ordin.* a Matth. 7,15.

profecía es ciertamente bueno y procede del Espíritu Santo, en cambio la orientación de ese acto a un fin indebido no viene del Espíritu Santo, sino de la mala voluntad de la persona.

4. El Filósofo quiere decir que los dones divinos dependen de la voluntad del dador, la cual no actúa a ciegas. Por eso, si la presciencia que se da en los sueños fuese infundida por Dios, se daría algún tipo de miramiento en esta infusión; pero no ocurre tal desde el momento en que ese tipo de adivinación se encuentra en cualquiera, lo cual, a su vez, demuestra que la adivinación de los sueños es cosa natural. Sin embargo, en el don de la profecía sí encontramos discriminación, porque no se da a todos, incluidos los que están preparados de una manera o de otra, sino a aquellos solos que la voluntad divina ha elegido. Éstos, aunque no sean esencialmente buenos o no sean en sí mismos absolutamente los mejores, son, sin embargo, buenos relativamente, en cuanto que a través de ellos se lleva a cabo el ministerio de la profecía conforme lo juzga conveniente la sabiduría divina.

5. Dios se muestra sumamente bueno cuando supo valerse bien no sólo de los buenos, sino también de los malos; por eso en nada desmerece la bondad divina cuando a través de malos profetas da lugar a un buen ejercicio de la profecía.

6. Nadie por ser bueno está más capacitado para la profecía que cualquier pecador. Hay de hecho quienes sin tener la caridad poseen, en cambio, unas mentes aptas para percibir las realidades espirituales, como los que están liberados de cosas terrenas y carnales y dotados de una lucidez natural de entendimiento. Otros, que tienen caridad, por el contrario, están metidos en los afanes del mundo y colaborando en la procreación, o la naturaleza no los ha dotado de una inteligencia penetrante. Por eso a veces, debido a estos condicionamientos o semejantes, el don de profecía, negado a una persona buena, es otorgado a ciertas personas que son malas.

et a Spiritu Sancto, sed ordinatio illius actus in finem indebitum non est a Spiritu Sancto sed a perversa hominis voluntate.

4. Ad quartum dicendum quod intentio Philosophi est dicere quod ea quae divinitus dantur dependent ex voluntate datoris, quae non potest esse irrationabilis; unde si praescientia futurorum quae est in somniis a Deo immitteretur, appareret in ista immissione aliqua discretio: nunc autem non apparet cum in quibuslibet talis divinatio fiat, quod ostendit divinationem somniorum esse a natura. In dono autem prophetiae invenimus discretionem quia non omnibus datur, etiam qui sic vel sic dispositi sunt, sed illis solis quos divina voluntas elegerit; qui tamen simpliciter non sint boni vel optimi quantum ad se ipsos sunt tamen boni quantum ad hoc quod per eos prophetae officium exerceatur secundum quod competere iudicat sapientia divina.

5. Ad quintum dicendum quod in hoc Deus optimus ostenditur quod non solum bonis sed etiam malis novit bene uti; unde nihil summae bonitati derogatur si per malos prophetas bonum prophetiae officium administrari facit.

6. Ad sextum dicendum quod non quicumque est bonus est magis aptus ad prophetiam habendam quam quilibet peccator cum aliqui caritate carentes habeant mentes aptas ad spiritualia percipienda, utpote a terrenis et carnalibus vacantes et naturali intellectus praediti claritate, quibusdam e contrario caritatem habentibus terrenis negotiis implicitis et carnali dantibus operam generationi, nec intellectum habentibus naturaliter perspicacem; et ideo quandoque propter has et similes condiciones datur prophetiae donum aliquibus malis, quod denegatur aliquibus bonis.

7. La gracia de la profecía no eleva la naturaleza del hombre en orden a poseer directamente la gloria, sino en orden al bien de los demás. En cambio, en los buenos la naturaleza es perfeccionada por aquella gracia que hace a uno digno de obtener la gloria. No vale, pues, el argumento.

Artículo 6[125]

¿Ven los profetas en el espejo de eternidad?[126]

En sexto lugar nos preguntamos si los profetas ven en el espejo de eternidad[127]. Parece que habría que responder afirmativamente:

7. Ad septimum dicendum quod per gratiam prophetiae elevatur natura hominis non ad gloriam habendam directe, sed ad utilitatem aliorum; in bonis autem est natura magis elevata per gratiam gratum facientem ad gloriam obtinendam, unde ratio non sequitur.

Articulus sextus

Sexto quaeritur utrum prophetae videant in speculo aeternitatis. Et videtur quod sic quia Is. 38, 1 super illud «Dispone domui tuae» etc. dicit glosa «Prophetae in libro

---

[125] Lugares paralelos: *Summa* 2-2 q.173 a.1; *In Is.* cap.1 y 6.

[126] Con este artículo se inicia el estudio del modo del conocimiento profético, completado con los tres artículos siguientes. Comienza con el análisis y rechazo de una explicación sobre el modo del conocimiento profético que había tenido una breve tradición en la teología escolástica: Los profetas veían los futuros contingentes (no olvidemos que en la tradición anterior a Santo Tomás eran prácticamente el objeto exhaustivo de profecía) contemplando de alguna forma la esencia de Dios. A esta forma de contemplación la llamaban leer en «el libro de la presciencia divina», o con una fórmula más usada, ver en «el espejo de eternidad». Tal expresión parece que tiene su origen en Godofredo de Poitiers, que la acuñó con un sentido sólo metafórico, siendo asumida luego en un sentido real por Guillermo de Auxerre y sobre todo por Felipe el Canciller. Santo Tomás resume esta opinión de la siguiente forma: «dicen algunos que la mente divina, en la cual resplandecen las razones de todas las cosas, sería como un espejo; y se llamaría 'espejo de eternidad' porque es eterno, como posesor de la eternidad. Dicen que este espejo puede ser contemplado de dos maneras: una en su esencia, en cuanto objeto de la bienaventuranza. De esta forma sólo es contemplado por los bienaventurados, bien de forma absoluta, o bien accidentalmente como en el rapto. Otra, en cuanto que en él se reflejan las semejanzas de las cosas, que es cuando es visto propiamente como un espejo. Así es como entienden el espejo de eternidad contemplado por los ángeles antes de su bienaventuranza y por los profetas». Hugo de San Caro, Alberto, Alejandro de Hales, ya habían rechazado aquel tipo de explicación por significar de alguna forma una equiparación de la visión profética con la visión que gozan los ángeles o los bienaventurados en la patria. Santo Tomás, respeta en esta cuestión disputada la expresión, pero recuperando el sentido metafórico de la misma y aclarando su alcance: «cuando los Maestros dicen que los profetas ven en el espejo de eternidad, no se ha de entender en el sentido de que vean al mismo Dios eterno en cuanto es espejo de las cosas, sino en el sentido de que contemplan algo creado en lo que está reflejada la eternidad misma de Dios, y así, no se entienda 'espejo de eternidad' en el sentido de que es espejo eterno, sino reflejo de la eternidad. ... Por eso, en cuanto el conocimiento de las cosas futuras se proyecta en la mente del profeta desde aquella mirada divina, mediante la luz profética y a través de las imágenes en las que ve el profeta, esas imágenes junto con la luz profética es lo que se llama espejo de eternidad, porque reflejan la mirada divina en cuanto que eternamente contempla de modo actual los acontecimientos futuros». En la *Summa* abandonará la expresión «espejo de eternidad» y se pregunta directamente si los profetas ven la esencia divina. En esta respuesta percibimos ya los elementos que Santo Tomás hará entrar en juego en su exposición sobre el conocimiento profético: la luz profética y las imágenes en las que ve el profeta.

[127] Guillermo de Auxerre, *Summa aurea* II tr.6 c.1 (f.48va); Hugo de San Caro, *De prophetia* I p.15-31 (ed. J.-P. Torrell).

ARGUMENTOS. 1. A propósito del texto de Isaías *Pon en orden tu casa* etc. (Is 38,1), dice la *Glosa*: *Los profetas leen en el libro mismo de la presciencia de Dios, donde todo está escrito*[128]. El libro de la presciencia de Dios no parece ser diferente del espejo de eternidad, en el cual resplandecen desde siempre todas las formas de las cosas. Los profetas, por consiguiente, ven en el espejo de eternidad.

2. [Contrarréplica a] «cuando se habla de que los profetas leen en el libro de la presciencia o ven en el espejo de eternidad, no se entiende materialmente, como si mirasen al espejo mismo o al libro, sino en un sentido causal, es decir, en cuanto que el conocimiento de la profecía procede de aquel libro o espejo»[129]. A esto se puede objetar a su vez: *a)* Al decir que el profeta ve en el espejo de eternidad o lee en el libro de la presciencia divina, se atribuye a los profetas un tipo de conocimiento privilegiado. En cambio, al decir que un conocimiento procede del espejo eterno o del libro de la presciencia divina, no se alude a privilegio alguno de conocimiento, ya que todo conocimiento humano procede de ahí, como se ve leyendo a Dionisio en el capítulo séptimo del libro *De divinis nominibus*[130]. En consecuencia, no se habla de que los profetas vean en el espejo de eternidad en el sentido de que vean lo que procede de él, sino que en el mismo hecho de verlo contemplan otras cosas.

3. *b)* Además, nada puede ser visto si no es allí donde se encuentra. Ahora bien, los futuros contingentes en su inmutable verdad, tal como los ven los profetas, sólo están en la presciencia divina, en consecuencia los profetas ven solamente en la presciencia misma de Dios. La misma conclusión, pues, que antes.

4. [Contrarréplica a] «los futuros contingentes ciertamente están originariamente en la presciencia divina, y desde allí, mediante ciertas imágenes, entran en la mente humana, donde son contemplados por los profetas»[131]. A esto a su vez se puede objetar: *a)* cualquier cosa que se

ipso praescientiae Dei ubi omnia scripta sunt legunt»; sed liber praescientiae Dei nihil aliud esse videtur quam aeternitatis speculum in quo ab aeterno omnes formae rerum resplendent; ergo prophetae vident in speculo aeternitatis.

2. Sed dicebat quod prophetae dicuntur in libro praescientiae legere aut in speculo aeternitatis videre, non materialiter quasi ipsum speculum aut librum videant, sed causaliter quia ex libro illo vel speculo prophetiae cognitio derivatur. —Sed contra, per hoc quod propheta dicitur videre in speculo aeternitatis aut legere in libro divinae praescientiae attribuitur quaedam privilegiata cognitio ipsis prophetis; sed in hoc quod dicitur aliqua cognitio derivari a speculo aeterno vel a libro divinae praescientiae non designatur aliquod cognitionis privilegium cum omnis humana cognitio inde derivetur, ut patet per Dionysium VII capitulo De divinis nominibus; ergo non dicuntur prophetae videre in speculo aeternitatis quasi ex ipso videntes sed quasi in ipso viso alia intuentes

3. Praeterea, nihil potest videri nisi ubi est; sed futura contingentia non sunt secundum immobilem veritatem prout a prophetis videntur nisi in ipsa praescientia divina; ergo prophetae in ipsa solum praescientia Dei vident, et sic idem quod prius.

4. Sed dicebat quod futura contingentia sunt quidem primordialiter in divina praescientia, sed exinde derivantur per quasdam species ad mentem humanam ubi a propheta videntur. —Sed contra, quicquid recipitur in aliquo est in eo per modum

[128] *Glossa ordin.* a Is. 38,1.
[129] Cf. más adelante la respuesta al primer argumento.
[130] Cf. PSEUDO DIONISIO, *De divinis nominibus* VII § 2: MG 3,868B (Dion. 390).
[131] Cf. más adelante la respuesta al tercer argumento.

recibe está en uno no según la forma propia de la cosa, sino según el modo de ser del que la recibe[132]. Ahora bien, la mente del profeta es mudable, por lo tanto no puede recibir los futuros contingentes de una forma inmutable.

5. *b)* Además, lo que es propio del conocimiento divino no puede ser conocido más que en Dios, y propio de Dios es conocer el futuro, como está claro en Isaías: *Anunciad lo que sucederá y diremos que sois dioses* (Is 41,23)[133]. En consecuencia los profetas sólo pueden ver los futuros contingentes en Dios mismo.

6. *c)* Avicena dice que a veces la mente humana recibe una elevación tal que *es unida al mundo de las presciencias*[134]. Ahora bien, la mayor elevación de la mente humana ocurre en el conocimiento profético, por eso parece que de tal forma esté unida al mundo de la presciencia que pueda contemplar en la presciencia misma de Dios lo futuro.

7. *d)* Más aún, la meta de la vida humana es, como dicen los filósofos[135], que la mente del hombre llegue a la unión con el mundo superior, que es el mundo de las sustancias inteligibles, pero sería inaceptable que el hombre no alcanzara su fin, en consecuencia alcanza alguna vez la unión de su mente con las sustancias inteligibles, la suprema de las cuales es la esencia divina, en la cual resplandecen todas las cosas. Consecuentemente también el profeta, que es quien posee una mente más elevada entre todos los hombres, llega a la unión de la mente con la esencia divina, que sería el espejo de eternidad. De aquí se desprende la misma conclusión anterior.

recipientis et no per modum suum; sed mens prophetae mutabilis est; ergo in ea non possunt futura contingentia immobiliter recipi.

5. Praeterea, illud quod est proprium divinae cognitioni non potest nisi in eo cognosci; sed futura cognoscere est proprium Dei, ut patet Is. 41, 23 «Annuntiate quae ventura sunt et dicemus quia dii estis vos»; ergo non possunt a prophetis futura contingentia videri nisi in ipso Deo.

6. Praeterea, Avicenna dicit quod quandoque tantum elevatur mens hominis quod «coniungitur saeculo praescientiarum»; sed maxima elevatio mentis humanae est in cognitione prophetiae; ergo videtur quod coniungatur saeculo praescientiae ita quod futura in ipsa praescientia Dei videantur.

7. Praeterea, finis humanae vitae est, ut philosophi tradunt, ut homo secundum mentem coniungatur saeculo altiori quod est saeculum intelligibilium substantiarum; sed inconveniens esset nisi homo ad finem suum perveniret; ergo homo quandoque pervenit ad hoc quod coniungatur mente substantiis intelligibilibus quarum suprema est divina essentia in qua omnia relucent; ergo propheta, qui inter homines maxime habet mentem elevatam, ad hoc pervenit ut mente coniungatur essentiae divinae quae videtur esse speculum aeternitatis, et sic idem quod prius.

---

[132] Esta especie de adagio es recurrente en Santo Tomás, aunque con palabras diferentes, y lo atribuye a diferentes autores: al *Liber de Causis* en *De verit.* q.24 a.8 obi.6 [cf. Comm. 10 (9) y 12 (11)]; a DIONISIO al mismo tiempo que al *Liber de Causis* en *In Sent.* 2 d.17 q.2 a.1 obi.3 [cf. DIONISIO, *De div. nom.* IV 1: PG 3,693B (Dion. 146) y *De cael. hier.* cap.12,2: PG 3,293A (Dion. 937)]; a BOECIO en *De verit.* q.2 a.5 l.168 [cf. BOECIO, *De consol.* V pr.4: PL 63,848C].

[133] Es más frecuente en Santo Tomás la lectura «diremos» (*dicemus*); cf. *De verit.* q.8 a.12 l.58; q.18 a.4 l.6; *In Sent.* 2 d.7 q.2 a.2 obi.1, etc.; frente a «sabremos» (*sciemus*) de la recensión parisina de la Vulgata [cf. Ms. París B.N. lat. 15467] y la Vetus Latina.

[134] Más correcto, ALGAZEL *Metaph.* p.II tr.5 8 (ed. MUCKLE p.196), cf. también AVICENA, *Metaph.* IX c.7 (f.107raB).

[135] Cf. AVICENA y ALGAZEL citados en la nota anterior.

8. *e)* Finalmente, imagínense dos espejos, uno arriba y otro debajo, de tal manera que desde el superior se proyecten las imágenes en el inferior, en este caso no se diría que quien ve las imágenes en el espejo inferior las ve en el superior, aunque lo que así esté viendo proceda del espejo superior. Pues bien, las imágenes de las cosas futuras llegan desde la mente divina hasta la mente del profeta como las del espejo superior al inferior. Por consiguiente, por el hecho de ver el profeta en su mente las imágenes que recibe desde la mente divina, no debiera decirse que ve en la mente divina, sino en la propia mente, y ésta no es el espejo eterno, sino un espejo temporal. En consecuencia, si los profetas ven sólo en la propia mente, como se decía antes, no se podría decir que ven en el espejo eterno, sino en el temporal, aunque todo proceda del eterno.

9. [Contrarréplica a] «se puede decir que uno ve no sólo en la cosa iluminada por el sol, sino en el sol mismo, en el sentido de que ve por la luz que procede del sol» [136]. En contra de esto se objeta que en el sol no reflectan las imágenes de las cosas visibles, cosa propia de la esencia del espejo; en consecuencia ver en el sol no se podría usar en el mismo sentido que ver en un espejo.

10. La visión con la que es contemplado Dios como objeto de la bienaventuranza es más elevada que aquella con la que es contemplado como imagen de las cosas, porque la primera da la bienaventuranza, y la segunda no. Ahora bien, para ver a Dios como objeto de bienaventuranza, el hombre, en estado de viador, puede ser encumbrado a un estado más elevado, es decir, un estado en el que la mente queda totalmente desligada de los sentidos, como ocurre en el rapto. En consecuencia, la mente del profeta puede ser encumbrada a un estado menos elevado, incluso sin rapto, para ver la esencia divina en cuanto imagen de las cosas, y es así como el profeta puede ver en el espejo de eternidad.

8. Praeterea, si sint duo specula quorum unum sit superius et alterum inferius et a speculo superiori resultent similitudines in inferiori, ille qui in inferiori speculo species videt non dicitur in superiori videre quamvis eius visio quodam modo a superiori speculo derivetur; sed a mente divina resultant rerum futurarum species in mente prophetae sicut a speculo superiori in speculum inferius; ergo ex hoc quod propheta intuetur in sua mente species receptas a mente divina non debet dici videre in mente divina sed <in> propria mente; sed mens propria non est speculum aeternitatis sed temporale; ergo si prophetae non videant nisi in mente propria, ut prius dicebatur, non dicerentur videre in speculo aeternitatis sed in temporali, quamvis a speculo aeterno derivetur.

9. Sed dicebat quod aliquis dicitur videre non solum in re illuminata per solem, sed etiam in sole ipso in quantum per illuminationem solis videt. —Sed contra est quod in sole non resultant rerum similitudines visibilium, quod videtur ad rationem speculi pertinere; ergo videtur quod videre in sole non sic dicatur sicut videre in speculo.

10. Praeterea, visio qua videtur Deus ut est obiectum beatitudinis est dignior quam illa qua videtur ut species rerum quia illa facit beatum, ista vero non; sed ad videndum Deum ut est beatitudinis obiectum homo in statu viae existens potest elevari maiori elevatione, qua scilicet mens abstrahitur omnino a sensibus, ut est in raptu; ergo minori elevatione etiam sine raptu potest elevari mens prophetae ad videndum essentiam divinam ut est species rerum, et sic propheta potest videre in speculo aeternitatis.

[136] Cf. respuesta al argumento noveno.

11. Existe mayor diferencia entre la esencia divina en sí misma considerada y en cuanto imagen de las cosas, que entre la esencia divina como imagen de una realidad e imagen de otra, porque Dios trasciende a la criatura más que una criatura a otra. Pero uno puede ver a Dios como imagen de una realidad sin verlo al mismo tiempo como imagen de otra, de lo contrario todos los que contemplasen a Dios tendrían que conocer todas las cosas. En consecuencia, uno puede ver a Dios como imagen de algunas cosas sin que por eso tenga que ver la esencia divina en sí misma, y por eso también quienes no ven a Dios en su esencia pueden ver no obstante en el espejo de eternidad, cosa que parece especialmente propia de los profetas.

12. Dice Agustín en el libro sexto *De Trinitate*[137] que las mentes de algunos son conducidas a un grado tan elevado que contemplan las razones inmutables en la misma ciudadela suprema de las cosas. Las mentes de los profetas parecen gozar de esta elevación tan grande, por eso lo que ven proféticamente lo contemplarían en la ciudadela misma de las cosas, es decir, en la esencia divina. La conclusión será, pues, la misma que anteriormente.

13. No se puede hacer juicio de una cosa sino comparándola con algo que es superior a ella, como dice claramente Agustín en el libro *De vera religione*[138]. Ahora bien, el objeto de juicio de los profetas son las verdades inmutables de las cosas, en consecuencia, no pueden juzgar de ellas en razón de algo temporal y mudable, sino desde la verdad inmutable, que es el mismo Dios. Según esto se concluye lo mismo que antes.

EN CONTRARIO. 1. A propósito del texto de Lucas *Os digo que muchos profetas y reyes* etc. (Luc 10,24), dice la *Glosa*: *Los profetas y los justos vieron de lejos la gloria de Dios como en un espejo y confusa-*

11. Praeterea, plus distat essentia divina prout in se consideratur et prout est similitudo alterius rei quam prout est similitudo unius rei et similitudo alterius quia plus distat Deus a creatura quam una ab alia; sed aliquis potest videre Deum ut est species unius creaturae sine hoc quod videat eum ut est species creaturae alterius, alias oporteret quod omnes videntes Deum omnia cognoscerent; ergo aliquis potest videre eum ut est species quarundam rerum sine hoc quod videat essentiam eius in se ipsa; ergo etiam qui non vident Deum per essentiam possunt videre in speculo aeternitatis, quod maxime videtur prophetis competere.

12. Praeterea, Augustinus dicit VI De Trinitate quod quorundam mentes ita elevantur ut in ipsa suprema rerum arce incommutabiles rationes inspiciant; sed prophetarum mentes videntur esse maxime elevatae; ergo videtur quod ea quae prophetice vident in ipsa rerum arce inspiciant, scilicet divina essentia, et sic idem quod prius.

13. Praeterea, iudicium non potest esse de aliquo nisi per id quod est eo superius, ut patet per Augustinum in libro De vera religione; sed ea de quibus prophetae iudicant sunt rerum immobiles veritates; ergo non potest esse quod de eis iudicent per aliquid temporale et mobile sed per immobilem veritatem quae est ipse Deus, et sic idem quod prius.

SED CONTRA est quod Luc. 10, 24 super illud «Dico vobis quod multi prophetae et reges» etc. dicit glosa «prophetae et iusti a longe gloriam Dei viderunt per speculum in aenigmate»; sed qui videt in ipsa aeterna praescientia Dei non videt in aenigmate;

[137] Correcto: cuarto. Cf. *De Trinitate* IV cap.17: ML 42,903.
[138] AGUSTÍN, *De vera religione* cap.31: ML 34,147; BAC IV 138.

mente[139]. Quien ve, sin embargo, en la misma presciencia eterna de Dios no ve confusamente, por tal razón los profetas no vieron en la misma presciencia divina, a la que llaman espejo de eternidad.

2. Gregorio dice en la *Homilía segunda del Comentario a Ezequiel*, segunda parte: *Mientras se vive en esta carne mortal, nadie llega a tan alta capacidad de la contemplación que pueda fijar la mirada del alma en el mismísimo rayo incircunscripto de luz. Tampoco es contemplado Dios omnipotente en su claridad, sino que el alma percibe algo inferior a esa claridad, que la fortalece y la empuja hasta alcanzar más adelante la visión de su gloria. Lo vemos en el profeta Isaías: Después de confesar que había visto al Señor, diciendo 'vi al Señor, que estaba sentado...' etc., añade: 'lo que estaba debajo de él llenaba el templo', porque como ya quedó dicho, aunque la mente progrese en la contemplación, contempla, no lo que es el Señor, sino lo que está por debajo de él*[140]. De aquí se desprende que Isaías y los demás profetas no contemplaron en el espejo mismo de eternidad.

3. Ningún pecador puede ver en el espejo de eternidad, por eso dice Is 26,10, según alguna traducción: *Quítese de en medio al impío para que no vea la gloria de Dios*[141]. Ahora bien, los hay que son malos y son profetas[142]; en consecuencia, la visión profética no se realiza en el espejo de eternidad.

4. Los profetas tienen un conocimiento diferenciado de lo que ven proféticamente, pero al ser profundamente uniforme el espejo de eternidad, no parece prestarse a que se pueda alcanzar en él ese conocimiento diferenciado de una gran pluralidad de cosas. Por eso la visión profética no se realiza en el espejo eterno.

ergo prophetae non viderunt in ipsa praescientia divina quam speculum aeternitatis appellant.

2. Praeterea, Gregorius dicit Super Ezechielem in II Omelia secundae partis «Quamdiu in hac mortali carne vivitur, nullus ita in contemplationis virtute proficit ut in ipso iam incircumscripto luminis radio mentis oculos infigat; neque enim omnipotens Deus iam in sua claritate conspicitur sed quiddam sub illa speculatur anima unde refecta proficiat et post ad visionis eius gloriam pertingat. Sic namque Isaias propheta, cum se Dominum vidisse fateretur, dicens 'Vidi Dominum sedentem' etc., protinus adiunxit 'Et ea quae sub ipso erant replebant templum', quia sicut dictum est, cum mens in contemplatione profecerit, non iam quod ipse est sed quod sub ipso est contempla»; ex quo patet quod Isaias et alii prophetae non viderunt in ipso speculo aeterno.

3. Praeterea, nullus malus potest in speculo aeterno videre, unde dicitur Is. 26, 10 secundum aliam litteram «Tollatur impius ne videat gloriam Dei»; sed aliqui mali sunt prophetae; ergo prophetica visio non est in speculo aeterno.

4. Praeterea, prophetae de rebus quas prophetice vident habent distinctam cognitionem; sed speculum aeternum, cum sit penitus uniforme, non videtur esse tale ut in eo possit plurium rerum distincta cognitio accipi; ergo visio prophetica non est in speculo aeterno.

---

[139] *Glossa ordin.* a Luc. 10,24.

[140] GREGORIO MAGNO, *Super Ezechielem* II Hom.2: ML 76,956A.

[141] Así la Vetus Latina: «Tollatur impius ne videat maiestatem Domini». Usan esta versión muchos padres: cf. por ejemplo GREGORIO, *Moralia* IV c.11: ML 75,648 y passim.

[142] En el artículo anterior, en el sed contra 2, se citaba a Balaam como ejemplo de este tipo de profeta.

5. En un espejo pegado a los ojos no se puede ver nada, tiene que haber una distancia. Sin embargo el espejo de eternidad está unido a la mente del profeta, ya que Dios mismo está en todas las cosas por esencia. En consecuencia, la mente del profeta no puede ver en el espejo eterno.

SOLUCIÓN. Hay que comenzar diciendo que «espejo», en sentido propio, sólo se encuentra en el ámbito de las cosas materiales; en el ámbito de las realidades espirituales se usa por cierta analogía en razón de la semejanza con el espejo material, de forma que se llama «espejo» en ese campo aquello en lo que están reflejadas otras cosas, al modo como aparecen las formas de las realidades visibles en un espejo material. Es en este sentido como dicen algunos [143] que la mente divina, en la cual resplandecen las razones de todas las cosas, sería como un espejo; y se llamaría «espejo de eternidad» porque es eterno, como posesor de la eternidad. Dicen que este espejo puede ser contemplado de dos maneras: una, en su esencia, en cuanto objeto de la bienaventuranza. De esta forma sólo es contemplado por los bienaventurados, bien de forma absoluta, o bien accidentalmente como en el rapto. Otra, en cuanto que en él se reflejan las semejanzas de las cosas, que es cuando es visto propiamente como un espejo. Así es como entienden el espejo de eternidad contemplado por los ángeles antes de su bienaventuranza y por los profetas [144].

5. Praeterea, non videtur aliquid in speculo quod est coniunctum visui sed in speculo distante; sed speculum aeternitatis est menti prophetae coniunctum cum ipse Deus sit in omnibus per essentiam; ergo mens prophetae non potest in speculo aeterno videre.

RESPONSIO. Dicendum quod speculum proprie loquendo non invenitur nisi in rebus materialibus; sed in rebus spiritualibus per quandam transumptionem dicitur per similitudinem acceptam a speculo materiali, ut scilicet in rebus spiritualibus dicatur esse speculum id in quo alia repraesentantur, sicut in speculo materiali rerum visibilium formae apparent. Sic ergo dicunt quidam ipsam mentem divinam in qua omnium rerum rationes relucent esse speculum quoddam, et dici aeternitatis speculum ex hoc quod est aeternum quasi aeternitatem habens. Dicunt igitur quod istud speculum videri potest dupliciter: vel per essentiam suam, secundum quod est beatitudinis obiectum, et sic non videtur nisi a beatis, vel simpliciter, vel secundum quid sicut in raptu, vel prout in eo resultant rerum similitudines, et sic proprie videtur ut speculum, et hoc modo dicunt speculum aeternitatis visum ab angelis ante suam beatitudinem et a prophetis.

---

[143] Cf. FELIPE EL CANCILLER, *Summa de bono* III 1 q.7 p.514 lin.70-74: «Ad quod dicendum quod Deus ipse sive eterna Sapientia licet sit speculum eternitatis, tamen est ibi differentia secundum rationem, et ideo videre ipsum non est videre speculum eternitatis vel e converso. Speculum enim secundum rationem speculi ducit ad aliud videndum; qui autem videt ipsum Deum secundum quod ipse est, non secundum quod est speculum, sistit in ipso visionem». [ed. N. WICKI, 2 vols., Berne-Francke 1985, t.2 p.489-524: «De Gratia gratis data, scilicet de prophetia»].

[144] San Alberto ofrece un pensamiento parecido: «Si forte dicas, quod est videre Deum duobus modis: ut est summum bonum et sic est obiectum fruitionis, et hoc modo non viderunt prophetae; ut est causa rerum, et sic viderunt eum prophetae et angeli, ut est in primo statu» (*De prophetia* q.1 a.2 1 p.55 lin.42-46). [«Si dijeras que se ve a Dios de dos maneras, como sumo bien, que así es objeto de gozo, y no es de esta forma como lo vieron los profetas, y como causa de las cosas, que así sí lo vieron los profetas, y los ángeles en su primer estado».]

Pero esta opinión no parece razonable por dos motivos. Primero, porque las imágenes en sí de las cosas, que se reflejan en la mente divina, no se distinguen con diferencia real de la misma esencia divina[145], sino que tales imágenes o razones se distinguen en la esencia divina por sus diferentes relaciones con las diversas criaturas[146]. Por eso conocer la esencia divina y las imágenes reflejadas en ella no es otra cosa que conocer la esencia divina en sí misma y con relación a otra cosa. Pero conocer una cosa en sí misma es anterior a conocerla en relación con otra cosa, por eso la visión con la que Dios es contemplado como imagen de las cosas presupone aquella con la que Dios es contemplado como una esencia en sí mismo, objeto de la bienaventuranza. Por lo cual es imposible que uno vea a Dios en cuanto imagen de las cosas y no lo vea en cuanto objeto de bienaventuranza.

En segundo lugar, porque la imagen de una cosa está en otra de dos maneras: una como preexistente respecto a la realidad de la que es imagen, otra como reflejo que proviene de la realidad misma. Ahora bien, aquello en lo que son vistas las imágenes de las cosas, preexistentes a la realidad, no puede ser llamado propiamente espejo, sino más bien arquetipo. En cambio se puede llamar espejo aquello en lo que se reflejan las imágenes que proceden de las cosas mismas. Puesto que en Dios existen las imágenes o razones de las cosas, en ningún lugar se encuentra que los Santos Padres digan que Dios es espejo de las cosas, sino más bien que las cosas creadas son espejo de Dios[147], como se dice en 1 Cor 13,12: *Ahora vemos confusamente mediante un espejo*. En el mismo sentido se dice también que el Hijo es espejo del Padre, en cuanto que en él es recibida la imagen de la divinidad que procede del Padre, según

Sed haec opinio non videtur rationabilis propter duo: primo quia ipsae species rerum in mente divina resultantes non sunt aliud secundum rem ab ipsa essentia divina, sed huiusmodi species vel rationes distinguuntur in ipsa secundum diversos respectus eius ad creaturas diversas; cognoscere igitur divinam essentiam et species in ipsa resultantes nihil est aliud quam cognoscere ipsam in se et relatam ad aliud. Prius est autem cognoscere aliquid in se quam prout est ad aliud comparatum; unde visio qua videtur Deus ut est rerum species praesupponit illam qua videtur Deus ut est in se essentia quaedam secundum quod est obiectum beatitudinis; unde impossibile est quod aliquis videat Deum secundum quod est species rerum et non videat eum secundum quod est beatitudinis obiectum. Secundo quia species alicuius rei invenitur in alio dupliciter: uno modo sicut praeexistens ad rem cuius est species, alio modo sicut a re ipsa resultans. Illud igitur in quo apparent species rerum ut praeexistentes ad rem non potest proprie speculum dici sed magis exemplar; illud autem speculum potest dici in quo rerum similitudines a rebus ipsis resultant. Quia igitur in Deo sunt species vel rationes rerum, nusquam invenitur dictum a sanctis quod Deus sit rerum speculum sed magis quod ipsae res creatae sunt speculum Dei, prout dicitur 1 Cor. 13, 12 «Videmus nunc per speculum in aenigmate»; et sic etiam dicitur Filius esse speculum Patris prout a Patre in ipso species divinitatis recipitur, secundum quod

---

[145] Cf. *De verit.* q.2 a.3 ad 1; *Summa* 1 q.14 a.5 ad 3; q.15 a.1 ad 3.

[146] Es decir, no existe una diferencia real, sino de razón o ideal.

[147] ALBERTO, en *De prophetia* q.1 a.2 1 p.56 lin.17-20: «dicendum sine praeiudicio quod speculum aeternitatis non est Deus, nec illud verbum memini me legisse ab aliquo sanctorum, sed est verbum magistrale» [«Hay que decir simplemente que Dios no es "espejo de eternidad", y no recuerdo haber leído esto en ningún Santo Padre; es en cambio una expresión magistral»].

se lee en Sab 7,26: *Es resplandor de la luz eterna y espejo nítido de la majestad de Dios.*

Así pues, cuando los Maestros dicen que los profetas ven en el espejo de eternidad, no se ha de entender en el sentido de que vean al mismo Dios eterno en cuanto es espejo de las cosas, sino en el sentido de que contemplan algo creado en lo que está reflejada la eternidad misma de Dios, y así, no se entienda «espejo de eternidad» en el sentido de que es espejo eterno, sino reflejo de la eternidad. De aquí se desprende que compete a Dios conocer lo futuro de forma cierta como realidades presentes, como dice Boecio [148], porque su mirada se mide por la eternidad, que es totalidad simultánea, por tanto con una única mirada Dios abarca todos los momentos y lo que en ellos acontece. Por eso, en cuanto el conocimiento de las cosas futuras se proyecta en la mente del profeta desde aquella mirada divina, mediante la luz profética y a través de las imágenes en las que ve el profeta, esas imágenes junto con la luz profética es a lo que se llama espejo de eternidad, porque reflejan la mirada divina en cuanto que eternamente contempla de modo actual los acontecimientos futuros. Concédase, pues, que los profetas ven en el espejo de eternidad no en el sentido de que vean el espejo de eternidad, como parece que quieren demostrar las objeciones aducidas a favor en la parte primera; hay que responder, pues, a cada una de ellas por orden.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. Se dice que los profetas leen en el libro de la presciencia divina por la semejanza que existe entre la información recibida en la mente del profeta sobre las cosas futuras desde el libro mismo de la presciencia divina, y el modo como se produce en la mente del lector el conocimiento de lo que está escrito en un libro por su lectura. No se habla, en cambio, según esta otra comparación: que el

habetur Sap. 7, 26 «Candor enim est lucis aeternae et speculum sine macula Dei maiestatis».

Quod igitur a magistris dicitur prophetas in speculo aeternitatis videre, non sic intelligendum est quasi ipsum Deum aeternum videant prout est speculum rerum sed quia aliquid creatum intuentur in quo ipsa aeternitas Dei repraesentatur, ut sic speculum aeternitatis intelligatur non quod est aeternum sed quod est aeternitatem repraesentans: ex hoc enim Deo competit futura certitudinaliter ut praesentia cognoscere, ut Boetius dicit, quia eius intuitus aeternitate mensuratur quae est tota simul, unde uni eius aspectui subiacent omnia tempora et quae in eis geruntur. In quantum igitur ab isto divino aspectu resultat in mente prophetae futurorum scientia per lumen propheticum et per species in quibus propheta videt, ipsae species simul cum lumine prophetico speculum aeternitatis dicuntur quia divinum intuitum repraesentant prout in aeternitate futuros eventus praesentialiter inspicit. Concedendum est ergo quod prophetae in speculo aeternitatis vident non ita quod speculum aeternum videant, ut obiectiones pro prima parte inductae ostendere videbantur; unde ad eas per ordinem respondendum est.

1. Ad primum igitur dicendum quod prophetae in libro praescientiae dicuntur legere hac similitudine quia ex ipso libro divinae praescientiae efficitur rerum futurarum notitia in mente prophetae, sicut ex lectione libri efficitur notitia rerum quae scribuntur in libro in mente legentis; non autem quantum ad hanc similitudinem quod propheta ipsam Dei praescientiam videat, sicut legens in libro materiali videt librum materialem. —Vel potest dici quod, sicut notitia quae fit in mente prophetae dicitur speculum

[148] Cf. BOECIO, *De consol.* V pr.6: ML 63,859A.

profeta vea la presciencia misma de Dios como ve el lector de un libro material la materialidad del libro.

Se podría decir también que lo mismo que a la información producida en la mente del profeta se llama «espejo de eternidad», es decir que refleja la eternidad, se le podría llamar también «libro de la presciencia», entendiéndolo como algo casi material, porque en tal información se plasma la presciencia de Dios respecto de alguna cosa.

2. Aunque todo conocimiento procede de la presciencia divina, no todo conocimiento, sin embargo, la refleja hasta el punto de contemplar como presente el futuro bajo la razón de eternidad. No se puede llamar, por eso, a cualquier ciencia espejo de eternidad; pero en esto el conocimiento profético es privilegiado.

3. Las razones de los futuros contingentes en cuanto a la verdad inmutable están originalmente en la mente de Dios, pero de allí refluyen a la mente del profeta, y de este modo, cuando el profeta recibe la revelación, puede conocer las cosas futuras de una forma inmutable.

4. La forma recibida está condicionada por el receptor en un aspecto: en cuanto tiene ser en un sujeto, pues está en él material o inmaterialmente, de manera simple o múltiple, según pida el sujeto receptor. En cambio, en otro aspecto, la forma recibida acomoda al sujeto receptor a su modo de ser, en cuanto le comunica las bondades propias de la forma, de este modo el sujeto es perfeccionado y ennoblecido por la forma: así es como la gloria de la inmortalidad hace inmortal al cuerpo corruptible. De manera semejante, la mente del profeta es elevada por el resplandor de la verdad inmutable para que lo que es mudable pueda ver de forma inmutable.

5. Puesto que el conocimiento de las cosas futuras es propio de Dios, sólo se puede tener tal conocimiento recibiéndolo de Dios, pero no se sigue que cualquiera que conoce el futuro desde Dios tenga que ver a Dios en sí mismo.

aeternitatis, id est aeternitatem repraesentans, ita potest dici liber praescientiae quasi materialiter quia in ea notitia Dei praescientia quantum ad aliquid describitur.

2. Ad secundum dicendum quod, quamvis omnis cognitio a divina praescientia derivetur, non tamen omnis cognitio repraesentat eam ut ratione aeternitatis etiam futura praesentialiter intuetur; unde non potest dici quaelibet scientia speculum aeternitatis, sed in hoc privilegiata ostenditur cognitio prophetarum.

3. Ad tertium dicendum quod rationes futurorum contingentium secundum immobilem veritatem originaliter sunt in mente divina, sed exinde effluunt in mentem prophetae; et sic in revelatione accepta propheta futura immobiliter cognoscere potest.

4. Ad quartum dicendum quod forma recepta sequitur modum recipientis quantum ad aliquid, prout habet esse in subiecto: est enim in eo materialiter vel immaterialiter, uniformiter vel multipliciter, secundum exigentiam subiecti recipientis; sed quantum ad aliquid forma recepta trahit subiectum recipiens ad modum suum, prout scilicet nobilitates quae sunt de ratione formae communicantur subiecto recipienti: sic enim subiectum per formam perficitur et nobilitatur, et hoc modo per gloriam immortalitatis corpus corruptibile immortale efficitur; et similiter etiam per irradiationem ab immobili veritate elevatur mens prophetae ad hoc quod mobilia immobiliter videat.

5. Ad quintum dicendum quod, quia futurorum notitia est Deo propria, ideo futurorum cognitio non potest accipi nisi a Deo; non tamen oportet quod ipsum Deum videat quicumque futura a Deo cognoscit.

6. Según aquel filósofo[149], la mente del profeta participa del mundo de la presciencia o de las inteligencias no en el sentido de que vea las inteligencias mismas, sino porque mediante sus resplandores es hecho partícipe de la presciencia que ellas tienen.

7. También según la fe el fin de la vida humana es la unión del hombre con el mundo superior, pero tal fin es alcanzado sólo en la patria, no en el estado de viadores.

8. Aunque el espejo en el que ve el profeta sea temporal, sin embargo reproduce la presciencia eterna de Dios, y es así como ve en el espejo de eternidad.

9. Aunque no se pueda llamar al sol espejo de las cosas visibles, sin embargo éstas sí pueden llamarse de alguna forma espejos del sol por brillar en ellas la claridad de aquél. De esta forma es llamado espejo de eternidad la información causada en la mente del profeta.

10. La visión que contempla a Dios como imagen de las cosas es más perfecta que aquella que lo contempla en cuanto objeto de la bienaventuranza, porque ésta presupone aquélla, poniendo además de manifiesto que es más perfecta, pues conoce con mayor perfección la causa quien ve en ella sus efectos, que quien ve únicamente la esencia de la causa.

11. La relación por la que Dios se relaciona con una criatura no presupone la relación con la que se relaciona con otra, como presupone de forma absoluta, en cambio, la esencia misma de Dios la relación por la que se relaciona con la criatura. Por eso el argumento no vale.

12. Lo que dice Agustín no se debe entender de la visión de los profetas, sino de la visión de los santos en la patria o la de aquellos que, siendo aún viadores, ven como en la Patria, que es el caso de Pablo en el rapto[150].

6. Ad sextum dicendum quod mens prophetae secundum illum philosophum saeculo praescientiarum sive intelligentiarum coniungitur, non quod ipsas intelligentias videat, sed quia ex ipsarum irradiatione earum praescientiae particeps fit.

7. Ad septimum dicendum quod etiam secundum fidem finis humanae vitae est ut homo saeculo altiori coniungatur; sed ad hunc finem pertingitur solum in patria, non in via.

8. Ad octavum dicendum quod speculum in quo videt propheta, quamvis sit temporale, tamen est Dei aeternam praescientiam repraesentans; et secundum hoc in speculo aeternitatis videt.

9. Ad nonum dicendum quod, quamvis sol non possit dici speculum rerum visibilium, tamen res visibiles quodam modo possunt dici speculum solis in quantum in eis claritas solis refulget; et sic etiam notitia in mente prophetae effecta dicitur aeternitatis speculum.

10. Ad decimum dicendum quod perfectior est visio qua videtur Deus ut est species rerum quam illa qua videtur ut est beatitudinis obiectum quia haec illam praesupponit et eam perfectiorem esse ostendit: perfectius enim videt causam qui in ea eius effectus inspicere potest quam qui solam essentiam causae videt.

11. Ad undecimum dicendum quod relatio qua Deus refertur ad unam creaturam non praesupponit relationem qua refertur ad alteram sicut relatio qua refertur ad creaturam praesupponit ipsam Dei essentiam absolute, et sic non sequitur.

12. Ad duodecimum dicendum quod verbum Augustini non est referendum ad visionem prophetarum, sed ad visionem sanctorum in patria vel eorum qui etiam in statu viae vident secundum modum patriae, ut Paulus in raptu.

---

[149] Ver obi.6 y la nota.
[150] Cf. 2 Cor 12,1-4.

13. Los profetas juzgan sobre la verdad inmutable de las cosas futuras mediante la verdad increada, pero no porque la vean, sino porque son iluminados por ella.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS EN CONTRARIO. Estamos de acuerdo con los argumentos contrarios en lo referente a que los profetas no ven a Dios eterno en sí mismo, aunque vean en el espejo de eternidad, como queda dicho. Pero los dos últimos argumentos no concluyen bien.

4. Aunque Dios sea absolutamente uniforme, sin embargo en él se puede alcanzar un conocimiento diferenciado de las cosas, en cuanto él es la razón adecuada de cada una.

5. Igualmente, aunque la imagen del espejo sea una transposición de las realidades materiales a las espirituales, sin embargo se entiende que esta transposición no se hace como si tuviera que darse una coincidencia total con el espejo material, hasta el punto de que hubiera que tener en cuenta en el espejo espiritual cada una de las características de aquél; sólo se tiene en cuenta el aspecto de representar.

ARTÍCULO 7 [151]

¿En la revelación profética, son impresas sobrenaturalmente en la mente del profeta nuevas especies de las cosas o sólo una luz intelectual? [152]

En séptimo lugar nos preguntamos si en la revelación profética son impresas sobrenaturalmente en la mente del profeta nuevas especies de

13. Ad tertium decimum <dicendum> quod de immobili veritate futurorum prophetae iudicant per veritatem increatam, non quia eam videant sed quia ab ea illustrantur.

Rationes autem quae sunt in contrarium concedimus quantum ad hoc quod non vident ipsum Deum aeternum, quamvis in speculo aeternitatis videant, ut dictum est.

4-5. Duae tamen ultimae rationes non recte concludunt quia, quamvis Deus sit omnino uniformis, tamen in eo rerum cognitio distincte accipi potest prout ipse est propria ratio uniuscuiusque; similiter, quamvis speculum a materialibus ad spiritualia transferatur, non tamen haec translatio attenditur secundum omnes condiciones speculi materialis ut quamlibet earum in speculo spirituali observare oporteat, sed solum secundum repraesentationem.

ARTICULUS SEPTIMUS

Septimo quaeritur utrum in revelatione prophetica imprimantur divinitus in mentem prophetae novae rerum species vel solum intellectuale lumen. Et videtur quod

---

[151] Lugares paralelos: *Summa* 2-2 q.173 a.2; *In Is.* cap.1; *In I Cor.* cap.14 lect.1.

[152] Para comprender el sentido de este artículo conviene tener en cuenta lo siguiente: 1) se habla de la revelación profética, del conocimiento profético, no de otro tipo de conocimiento, incluso si es sobrenatural; 2) si en este conocimiento es suficiente la luz profética que posibilite la comprensión de datos ofrecidos por imágenes sensibles o imaginarias sin que tengan un origen sobrenatural, ya que el profeta puede adquirir de forma natural imágenes de las cuales, con la ayuda de la luz profética, puede extraer

las cosas o basta con la infusión de una luz intelectual. Parece que se trataría sólo de la infusión de la luz sin especies nuevas.

ARGUMENTOS. 1. En la *Glosa* a 2 Cor 12,2 se denomina alguien profeta sólo en razón de la visión intelectual [153]. Ahora bien, la visión intelectual no se alcanza mediante especies de las cosas, sino a través de las esencias mismas de las cosas, como se dice en ese mismo lugar [154]. En consecuencia, en la visión profética no se forma ninguna clase de especies en la mente del profeta.

2. El entendimiento abstrae de la materia y de las circunstancias materiales [155], por eso, si en la visión intelectual que constituye a uno profeta se formasen algunas semejanzas, éstas no pueden estar mezcladas con la materia o con las circunstancias materiales, y en consecuencia

solum lumen sine speciebus quia, ut habetur in glosa 2 Ad Cor. 12, 2, a sola visione intellectuali dicitur ali-quis propheta; sed visio intellectualis non est de rebus per rerum similitudines sed per ipsas rerum essentias, ut ibidem dicitur; ergo in visione prophetica nullae species in mente prophetae fiunt.

2. Praeterea, intellectus abstrahit a materia et materialibus condicionibus; si igitur in visione intellectuali quae facit prophetam fiant aliquae similitudines, illae similitudi-

---

un conocimiento sobrenatural, como se desprende de los que argumentan a favor de la luz profética únicamente; 3) si por el contrario es necesario que se infundan imágenes nuevas en la mente del profeta.

Para que se dé un conocimiento profético, y alguien pueda ser en consecuencia llamado profeta, no basta que la recepción de imágenes tenga su origen en Dios (es el caso del Faraón o de la visión sensible de Baltasar), sino que se requiere que la recepción de imágenes vaya acompañada de la luz profética que posibilite la comprensión sobrenatural del significado de esas imágenes, o que sólo se infunda la luz profética que posibilite la comprensión de las imágenes sensibles o imaginativas que otros han podido recibir, que el mismo profeta pueda adquirir por «las cosas que ya ha visto», o imágenes nuevas resultantes de las imágenes «acumuladas en el tesoro de la facultad imaginativa» con las que se forme una asociación armónica adecuada para expresar lo que debe ser profetizado (cf. ad 3). Según esto, no es necesario que en la mente del profeta deban formarse siempre y de forma sobrenatural imágenes nuevas. De todo esto se desprende que, hablando con propiedad, profeta es el que recibe la luz divina para penetrar el sentido de lo que recibe por medio de imágenes, recibidas de forma natural o sobrenatural. En todo caso, la imagen, junto con la luz profética, son requisitos de la revelación profética.

Además de lo dicho, este artículo es importante por encontrarse en él un primer ensayo sobre el proceso del conocimiento profético. Rechazada la explicación del conocimiento profético por la visión de lo profetizable en el «espejo de eternidad», se afirma que los datos profetizables son vistos, no en Dios, sino en el sujeto humano, insertos en la estructura cognoscitiva humana. Pero en la cuestión disputada sobre la profecía, si bien ya está presente la gnoseología aristotélica, se constata aún una clara dependencia de la teoría agustiniana de los tres tipos de visiones o conocimientos. Cuando Santo Tomás redacte la *Summa* mostrará entonces una total independencia de la teoría agustiniana. De San Agustín sólo queda una cita: «el conocimiento profético es cosa sobre todo de la mente»; pero el proceso de este conocimiento de la mente o entendimiento es explicado conforme a la gnoseología aristotélica: «En el conocimiento de la mente humana hay que distinguir dos cosas: la recepción o representación de las cosas y el juicio sobre las cosas representadas. Se representan éstas a la mente humana mediante algunas especies. Según el orden natural, estas imágenes deberán ser representadas a los sentidos, luego a la imaginación y, finalmente, al entendimiento posible, que las recibe de las especies de la imaginación mediante la ilustración del entendimiento agente» (*Summa* 2-2 q.173 a.2 c).

[153] Cf. PEDRO LOMBARDO, *Glossa* a II Cor 12,2: ML 192,81B tomada de AGUSTÍN, *Super Gen. ad litt.* XII c.9: ML 34,461; BAC XV 1200.

[154] Cf. ÍD., l.c. (81A) tomado de AGUSTÍN, *Super Gen. ad litt.* XII c.6: ML 34,458; BAC XV 1194.

[155] Cf. AVICENA, *De anima* II c.2 (f.6vb).

el profeta no puede conocer a través de ellas lo particular, sino sólo lo universal.

3. Los profetas tienen en su mente algunas especies de las cosas que son objeto de revelación profética, como es el caso de Jeremías[156]: cuando anunciaba el incendio de Jerusalén tenía en su mente la imagen de aquella ciudad, recibida a través del sentido, lo mismo que la imagen del fuego devorador, que veía con frecuencia. Si Dios imprimiese en la mente del profeta otras especies de las mismas cosas, se seguiría que habría dos formas de lo mismo en el mismo sujeto, lo cual es incongruente.

4. La visión con la que es contemplada la esencia divina es superior a aquella con la que se ve cualquier especie de las cosas. Ahora bien, la visión con la que se contempla la esencia divina no basta para adquirir un conocimiento sobre cualquier cosa, de lo contrario los que ven la esencia divina verían todo. Por eso, tampoco cualesquiera especies que sean impresas en la mente humana podrán conducir al profeta al conocimiento de las cosas.

5. Lo que uno puede hacer por sí mismo no es necesario que lo realice una acción divina en el profeta, y cualquiera puede formar en su mente las especies de cualquier cosa mediante la facultad imaginativa, la cual asocia y disocia las imágenes recibidas de las cosas. En consecuencia no es necesario que sea impresa sobrenaturalmente en la mente del profeta especie alguna de las cosas.

6. La naturaleza, para realizar su obra, sigue el camino más corto posible[157], y Dios, con mucha más razón, pues actúa con mayor orden. Ahora bien, se llega al conocimiento de las cosas con más rapidez a través de las especies que existen en la mente del profeta que a través de unas

nes non erunt admixtae materiae vel condicionibus materialibus; ergo per eas propheta non poterit cognoscere particularia sed universalia solum.

3. Praeterea, earum rerum de quibus fit prophetae revelatio habent prophetae aliquas species in mente sua, sicut Ieremias, qui prophetabat combustionem Ierusalem, habebat in anima sua speciem civitatis illius a sensu acceptam et similiter ignis comburentis quem frequenter viderat; si igitur aliae species earundem rerum menti prophetae divinitus imprimantur, sequetur quod sint duae formae eiusdem rationis in eodem subiecto, quod est inconveniens.

4. Praeterea, visio qua videtur divina essentia est potior quam illa qua videntur quaecumque rerum species; sed visio qua videtur essentia divina non sufficit ad accipiendam cognitionem de rebus quibuscumque, alias videntes essentiam divinam omnia viderent; ergo nec species quaecumque menti prophetae imprimantur poterunt prophetam ducere in rerum cognitionem.

5. Praeterea, illud quod quis potest propria virtute efficere non oportet quod in propheta divina operatione fiat; sed quilibet potest rerum quarumlibet in mente sua species formare per virtutem imaginativam quae componit et dividit imagines a rebus acceptas; ergo non oportet quod aliquae rerum species in animam prophetae divinitus imprimantur.

6. Praeterea, natura operatur breviori via qua potest, et multo magis Deus qui ordinatius operatur; sed brevior via est ut a speciebus quae in anima prophetae sunt,

---

[156] Cf. Jer 1,13; cf. SANTO TOMÁS, *In Ier.* 1,13.

[157] Dicho común entre los autores medievales; por ejemplo SANTO TOMÁS, *In Sent.* 3 d.23 q.3 a.4 qla.3 sed c. 1; *In Sent.* 4 d.2 q.1 a.4 qla.1 obi.1; SAN ALBERTO MAGNO, *Super Sent.* III d.12 a.4 arg.3; ibíd., d.23 a.9 arg.2.

especies impresas por primera vez. En consecuencia no parece que sea necesaria la impresión de ninguna especie nueva.

7. Dice la *Glosa* de Jerónimo sobre Amós 1,2 que los profetas emplean semejanzas tomadas de las cosas que les son familiares [158]. Esto no ocurriría si sus visiones se realizaran mediante especies impresas por primera vez. En consecuencia, no son impresas especies nuevas en el alma del profeta, sino únicamente la luz profética.

EN CONTRARIO. 1. El sentido de la vista no pasa al acto concreto de la visión de algo por la luz, sino por la especie de lo visible. De igual manera, el entendimiento posible no pasa al acto del conocimiento de lo inteligible mediante la luz del entendimiento agente, sino por las especies inteligibles. Pues bien, ya que lo que conoce el profeta son realidades que antes no conocía, no parece suficiente la infusión de la luz, es necesaria también la impresión de especies.

2. Dionisio dice en el capítulo primero de *Caelestis hierarchia*: *Es imposible que el rayo divino resplandezca sobre nosotros sin estar envuelto en la pluralidad de los velos sagrados* [159], entendiendo por «velos» las figuras [160]. En consecuencia no es infundida en el profeta la luz inteligible sin especies figurativas.

3. La infusión de la luz es uniforme en todos los profetas, pero no todos reciben un conocimiento uniforme, ya que unos profetizan sobre el presente, otros sobre el pasado, otros sobre el futuro, como dice la *Glosa* de Gregorio al principio del libro de Ezequiel [161]. En consecuencia, no sólo es infundida la luz en los profetas, sino que también son impresas algunas especies por las que se diferencian sus conocimientos.

ducatur in rerum aliqualem cognitionem quam ex aliis speciebus de novo impressis; ergo non videtur quod aliquae species de novo imprimantur.

7. Praeterea, ut dicit glosa Ieronymi Amos 1, 2 , prophetae utuntur similitudinibus rerum in quibus conversati sunt; hoc autem non esset si eorum visiones fierent per species de novo impressas; ergo non imprimuntur aliquae species in animam prophetae de novo sed solum lumen propheticum.

SED CONTRA, visus non determinatur ad aliquod determinatum visibile cognoscendum per lumen sed per speciem visibilis, et similiter intellectus possibilis non determinatur ad intelligibilia cognoscenda per lumen intellectus agentis sed per species intelligibiles; cum ergo cognitio prophetae determinetur ad quaedam quae prius non cognoscebat, videtur quod non sufficiat luminis infusio nisi etiam species imprimantur.

2. Praeterea, Dionysius dicit in I cap. Caelestis hierarchiae quod «impossibile est nobis superlucere divinum radium nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum»; velamina autem appellat figuras; ergo prophetae non infunditur lumen intelligibile nisi figurativis speciebus.

3. Praeterea, in omnibus prophetis infusio luminis est uniformis; sed non omnes prophetae uniformem cognitionem accipiunt cum quidam de praesenti, quidam de praeterito, quidam de futuro prophetent, ut glosa Gregorii dicit super principium Ezechielis; ergo non solum lumen prophetis infunditur, sed aliquae species imprimuntur quibus prophetarum cognitiones distinguantur.

---

[158] Cf. *Glossa ordin.* a Os 1,2, tomada de JERÓNIMO, *Comment. in Amos* 1,2: ML 25,993A-B.

[159] PSEUDO DIONISIO, *De caelesti hierarchia* I § 2: MG 3,121B según la traducción de Eriúgena (Dion. 733).

[160] L.c. § 3: MG 3,124A (Dion. 738).

[161] Cf. *Glossa ordin.* a Ez 1,1 tomada de GREGORIO, *Super Ez.* I 1: ML 76,786A.

4. La revelación profética se realiza mediante una locución interior dirigida al profeta por Dios o por un ángel, como está claro para el que lea los escritos de todos los profetas. Ahora bien, toda locución se hace mediante algún tipo de signos, por eso la revelación profética tiene que realizarse a través de algún tipo de semejanzas.

5. La visión imaginativa e intelectual son superiores a la corporal; pero cuando se da una visión corporal de forma sobrenatural, es presentada ante los ojos del vidente una especie corporal nueva, como está claro cuando es mostrada a Baltasar aquella mano que iba escribiendo en la pared (cf. Dan 5,5). Por eso, con mayor razón es necesario que en la visión imaginativa e intelectual que ocurren de forma sobrenatural sean impresas nuevas especies.

SOLUCIÓN. La profecía es un tipo de conocimiento sobrenatural. En lo que se refiere al *conocimiento* en sí son necesarios dos requisitos: la aprehensión de los objetos de conocimiento y el juicio sobre lo aprehendido, como se dijo antes [162]. En lo tocante a lo *sobrenatural*, el conocimiento unas veces es sobrenatural sólo según la aprehensión, otras veces lo es sólo según el juicio, otras lo es en ambos aspectos. Cuando es sobrenatural sólo según la aprehensión, uno no es considerado profeta. Es lo que ocurre con el Faraón [163]: no es llamado profeta por el simple hecho de haber recibido sobrenaturalmente el signo de la fertilidad o de la carestía mediante las imágenes de las vacas y de las espigas. Hubiese sido llamado profeta si se hubiera dado el caso de gozar de juicio sobrenatural, o juicio y aprehensión sobrenaturales al mismo tiempo.

A su vez, la aprehensión sobrenatural sólo puede darse en tres tipos de visión [164]: En visión corporal, cuando Dios pone algo ante los ojos

4. Praeterea, revelatio prophetica fit secundum locutionem interiorem ad prophetam per Deum vel per angelum factam, sicut patet omnium prophetarum scripta intuenti; sed locutio omnis fit per aliqua signa; ergo revelatio prophetica fit per aliquas similitudines.

5. Praeterea, visio imaginaria et intellectualis sunt excellentiores corporali; sed quando fit visio corporalis supernaturaliter, tunc novae species corporalis videntis oculis exhibetur, sicut patet de manu scribentis in pariete ostensa Baltasar, Dan. V, 5; ergo multo amplius oportet quod in visione imaginaria et intellectuali supernaturaliter factis novae species imprimantur.

RESPONSIO. Dicendum quod prophetia est quaedam supernaturalis cognitio; ad cognitionem autem duo requiruntur, scilicet acceptio cognitorum et iudicium de acceptis, ut supra dictum est; quandoque igitur cognitio est supernaturalis secundum acceptionem tantum, quandoque secundum iudicium tantum, quandoque secundum utrumque. Si autem sit secundum acceptionem tantum supernaturalis, non dicetur ex hoc aliquis propheta, sicut Pharao non est dictus propheta qui supernaturaliter accepit futurae fertilitatis et sterilitatis indicium sub boum et spicarum figuris. Si vero habeat supernaturale iudicium vel simul iudicium et acceptionem, ex hoc dicetur esse propheta.

Acceptio autem supernaturalis non potest esse nisi secundum tria genera visionis, scilicet secundum visionem corporalem, quando aliqua corporalibus oculis divinitus

---

[162] Cf. a.3 ad 1.

[163] Cf. Gén 41,17s.

[164] Sobre los tres tipos de visión cf. PEDRO LOMBARDO, *Glossa* a 2 Cor 12,2: ML 192,80B-C; cf. también AGUSTÍN, *Super Gen. ad litt.* XII c.24: ML 34,474.

corporales, como ocurre en la escena de Baltasar con la mano que iba escribiendo [165]; en visión imaginativa, cuando Dios muestra al profeta una representación simbólica de las cosas, como la olla hirviendo en Jeremías [166], o los caballos y los montes en Zacarías [167]; y finalmente en visión intelectual, cuando son manifestadas al entendimiento realidades que superan su capacidad natural. Ahora bien, dado que el entendimiento humano está potencialmente capacitado por naturaleza para recibir todas las formas inteligibles de las cosas sensibles, no se podrá considerar percepción sobrenatural a cualquier tipo de especies inteligibles que se formen en él, como sí lo era, en cambio, en la visión corporal, cuando son vistas realidades que no están formadas de manera natural, sino sobrenaturalmente para manifestar algo, y como lo era también la percepción en la visión imaginativa, cuando son vistas algunas semejanzas que no son percibidas a través de los sentidos, sino formadas a través de alguna potencia del alma. La percepción del entendimiento es sobrenatural solamente cuando ve a las sustancias mismas que son inteligibles por su esencia, por ejemplo a Dios o a los ángeles, cosa que no puede alcanzar por su capacidad natural. La última de estas tres formas de percepción sobrenatural sobrepasa el modo de conocimiento de la profecía, por eso se dice en el capítulo 11 [168] del libro de los Números: *Cuando haya algún profeta del Señor entre vosotros, le hablaré en sueño o en visión. No ocurre así con mi siervo Moisés, que ve a Dios cara a cara y no en figuras y enigmas.* Ver, pues, a Dios en su esencia, como es visto en el rapto o por los bienaventurados, o ver incluso otras substancias que son inteligibles por su esencia, excede el tipo de visión profética. Pero a su vez, el primer tipo de percepción sobrenatural, es decir, la que se realiza mediante visión corporal, está por debajo de la percepción profética, ya que por este tipo de percepción el profeta no es superior a

demonstrantur, ut manus scribens Baltasar; et secundum imaginariam visionem, quando divinitus aliquae rerum figurae prophetis ostenduntur, ut olla succensa Ieremiae et equi et montes Zachariae; et secundum intellectualem, quando aliqua intellectui ostenduntur supra naturalem facultatem. Cum autem intellectus humanus sit in potentia naturali ad omnes formas intelligibiles sensibilium rerum, non erit supernaturalis acceptio quaecumque species intelligibiles in intellectu fiant, sicut erat supernaturalis acceptio in visione corporali quando inspiciuntur res qua non sunt secundum naturam formatae sed solummodo divinitus ad aliquid ostendendum, et sicut erat supernaturalis acceptio in visione imaginaria quando videntur aliquae similitudines non a sensibus acceptae sed per aliquam vim animae formatae; sed tunc solum intellectus supernaturaliter accipit quando videt ipsas substantias intelligibiles per essentiam suam, utpote Deum et angelos, ad quod pertingere non potest secundum virtutem naturae suae. Inter autem has tres supernaturales acceptiones haec ultima excedit modum prophetiae unde dicitur Num. 11 «Si quis fuerit inter vos propheta Domini, in somnio aut visione loquar ad eum. At non talis servus meus Moyses qui palam et non per figuras et aenigmata videt Deum»; videre igitur Deum in essentia sua, sicut videtur in raptu vel sicut videtur a beatis, aut etiam videre alias substantias intelligibiles per essentiam suam, modum propheticae visionis excedit. Sed prima supernaturalis acceptio, scilicet quae est secundum corporalem visionem, est infra propheticam acceptionem quia per hanc acceptionem non

[165] Cf. Dan 5,6.
[166] Cf. Jer 1,13.
[167] Cf. Zac 6,1.
[168] Correcto 12,6.

cualquiera otra persona, pues todos pueden ver igualmente una especie trazada por Dios para ser vista. En consecuencia, el tipo de percepción sobrenatural propio de la profecía es la de la visión imaginativa. Así, pues, todo profeta goza bien de un juicio sólo sobrenatural sobre lo visto por otros, como José respecto de lo visto por el Faraón[169], o bien de una percepción en visión imaginativa acompañada al mismo tiempo de juicio.

Por su parte el juicio sobrenatural del profeta se realiza mediante la luz que le es infundida, que capacita al entendimiento para juzgar, cosa que no requiere especie alguna. En cambio para la percepción se requiere formación nueva de especies, bien en orden a que aparezcan en la mente del profeta especies que no existieron antes, como si a un ciego de nacimiento le fuesen impresas las especies de los colores, o bien con el fin de ordenar y componer sobrenaturalmente especies preexistentes, de tal modo que sean adecuadas para significar lo que se quiere manifestar al profeta. En este sentido es como hay que conceder que la revelación profética no sólo se realiza por la luz, sino también mediante especies, aunque a veces se realiza sólo por medio de la luz profética.

RESPUESTAS A LOS ARGUMENTOS. 1. Aunque se llame profeta sólo al que posee la visión intelectual, a la profecía no sólo le pertenece este tipo de visión, sino también la imaginativa, en la cual se pueden formar especies adecuadas para representar cosas particulares.

2. De lo dicho antes se desprende la respuesta a la segunda objeción.

3. No es necesario que sean infundidas de nuevo en el profeta especies de las cosas que ya ha visto, sino que con las especies acumuladas en el tesoro de la facultad imaginativa se forme una asociación armónica adecuada para expresar lo que debe ser profetizado.

praefertur propheta aliis quibuscumque cum speciem divinitus formatam ad videndum omnes aequaliter videre possint. Supernaturalis ergo acceptio quae est propria prophetiae est acceptio imaginariae visionis. Sic ergo omnis propheta vel habet iudicium tantum supernaturale de his quae ab alio videntur, sicut Ioseph de visis a Pharaone, vel habet acceptionem simul cum iudicio secundum imaginariam visionem.

Iudicium igitur supernaturale prophetae datur secundum lumen ei infusum ex quo intellectus roboratur ad iudicandum, et quantum ad hoc nullae species exiguntur; sed quantum ad acceptionem requiritur nova formatio specierum, sive ut fiant in mente prophetae species quae prius non fuerunt, utpote si alicui caeco nato imprimerentur species colorum, sive ut species praeexistentes ordinentur et componantur divinitus tali modo quod competat significationi rerum quae debent prophetae ostendi; et per hunc modum concedendum est quod prophetae revelatio non solum fit secundum lumen sed secundum species etiam, quandoque vero secundum lumen tantum.

1. Ad primum igitur dicendum quod, quamvis propheta non dicatur nisi qui habet intellectualem visionem, non tamen sola visio intellectualis ad prophetiam pertinet sed etiam imaginaria in qua species formari possunt convenientes etiam ad singularium repraesentationem.

2. Unde patet responsio ad secundum.

3. Ad tertium dicendum quod illarum rerum quas propheta vidit non oportet ut ei denuo species infundantur, sed ut ex speciebus reservatis in thesauro virtutis imaginariae fiat quaedam ordinata aggregatio conveniens designationi rei prophetandae.

---

[169] Cf. Gén 41,14s.

4. La esencia divina, considerada en sí misma, manifiesta cualquier cosa con mayor precisión que especie o figura alguna; pero la mirada del vidente queda obnubilada por la fuerza de aquella esencia, por eso el que ve la esencia no ve todas las cosas que resplandecen en ella. En cambio, las especies impresas en la imaginación guardan mayor proporción con nuestra condición, por eso podemos llegar a través de ellas al conocimiento de las cosas.

5. Lo mismo que cuando alguien adquiere una ciencia mediante unos signos el conocimiento de estos signos es a su vez medio para el conocimiento de las cosas mismas, también se da igualmente el proceso inverso: cuando uno da a conocer algo mediante signos, para poder elaborar los signos se presupone el conocimiento del referente que se quiere significar, pues uno no puede aplicar los signos adecuados a una realidad que desconoce. Por lo dicho, aunque cualquier persona tiene capacidad natural para formar imágenes cualesquiera, sin embargo elaborar adecuadamente las que puedan ser signos de algo futuro sólo lo puede hacer quien lo conoce; en este sentido es por lo que la formación de la visión imaginativa se produce en el profeta de modo sobrenatural.

6. Las especies que ya existen en la imaginación del profeta no bastan, tal como están allí, para poder manifestar las cosas futuras. Es necesario que sean transformadas de otra manera por Dios.

7. Las especies que ya existen en la imaginación del profeta son como piezas de la visión imaginativa mostrada sobrenaturalmente, ya que en cierto modo tal visión se compone con ellas. Ésta es la razón por la que el profeta usa imágenes de las cosas que le son familiares.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS EN CONTRARIO. No siempre, sin embargo, se produce la revelación profética mediante algún tipo de especies, como ya se dijo, por eso conviene responder a los argumentos aducidos en sentido contrario.

4. Ad quartum dicendum quod divina essentia, quantum in se est, expressius repraesentat res quaslibet quam quaelibet species vel figurae; sed ex hoc quod aspectus intuentis vincitur ab eminentia illius essentiae, contingit quod essentiam videns non omnia videt quae repraesentat; species vero in imaginatione impressae sunt nobis proportionatae, unde ex eis in rerum cognitionem possumus pervenire.

5. Ad quintum dicendum quod, sicut in eo qui ex signis scientiam accipit signorum cognitio est via ducens ad res ipsas, ita e converso in eo qui significat aliquid cognitio rei significandae praesupponitur ad formationem signorum: non enim potest aliquis rei quam ignorat congrua signa adhibere; quamvis igitur homo quilibet possit quaslibet imagines formare naturali virtute, tamen quod formentur convenienter rei futurae significandae non potest fieri nisi ab eo qui rerum illarum cognitionem habet, et secundum hoc formatio imaginariae visionis in propheta supernaturalis existit.

6. Ad sextum dicendum quod species illae quae praeexistunt in vi imaginaria prophetae, prout ibi existunt non sufficiunt ad significationem rerum futurarum, et ideo oportet quod divinitus aliter transformentur.

7. Ad septimum dicendum quod species praeexistentes in imaginatione prophetae sunt quasi elementa illius visionis imaginariae quae divinitus ostenditur cum ex eis quodam modo componatur; et exinde contingit quod propheta utitur similitudinibus rerum in quibus conversatus est.

Sed quia non semper per aliquas species fit revelatio prophetica, ut dictum est, ideo ad rationes in contrarium adductas respondere oportet.

1. Aunque el conocimiento de una cosa no esté causado en el profeta por la luz intelectual cuando ésta le es otorgada sólo en orden al juicio sobrenatural, sin embargo este conocimiento puede estar causado por especies que han visto otros, como el conocimiento que tuvo José mediante las especies contempladas por el Faraón, o a través de especies vistas por el profeta mismo sin que se produzcan de forma sobrenatural.

2. El rayo de la luz divina brilla sobre el profeta ciertamente envuelto siempre en figuras, pero no porque traiga siempre consigo infusión de especies, sino porque dicho rayo viene mezclado con especies preexistentes.

3. La diferencia que se da en la revelación de los distintos profetas radica ciertamente en la luz intelectual, que unos reciben con mayor plenitud que otros, pero también en las especies, que unas veces ya existen, y otras son recibidas por primera vez por el profeta mismo o a través de otro.

4. Dice Gregorio en el *II Moralium*: *Dios habla a los ángeles por el simple hecho de revelar en sus corazones sus misterios invisibles*[170], y de modo parecido, añade, habla a las almas santas en cuanto les infunde certeza[171]. Así pues, la locución, con la que dice la Escritura que Dios habló a los profetas, no sólo se refiere a las especies impresas de las cosas, sino también a la luz infundida, mediante la cual la mente del profeta es cerciorada de algo.

5. Por ser la visión intelectual e imaginativa superiores a la corporal, mediante ellas conocemos no sólo las cosas que están presentes sino también las que no lo están, mientras que con la visión corporal sólo vemos lo que está delante de nosotros. Por lo tanto, las especies de las cosas son conservadas en la imaginación y en el entendimiento, pero no en los sentidos. Así pues, para que una visión corporal sea sobrenatural, siempre es necesario la formación de nuevas especies corporales, cosa que

1. Ad primum igitur dicendum quod, etsi in propheta non determinetur cognitio ad aliquid per intellectuale lumen quando ei datur solummodo supernaturale iudicium, determinatur tamen per species ab alio visas, sicut cognitio Ioseph per species visas a Pharaone, vel per species a se ipso visas non supernaturaliter.

2. Ad secundum dicendum quod divini luminis radius superlucet prophetae semper quidem velatus figuris, non ita quod semper species infundantur, sed quia radius praedictus speciebus praeexistentibus admiscetur.

3. Ad tertium dicendum quod prophetarum revelatio distinguitur etiam ex parte luminis intellectualis, quod quidam plenius aliis percipiunt, et ex parte specierum quae vel praeexistunt vel de novo accipiuntur ab ipso propheta aut ab alio.

4. Ad quartum dicendum quod, sicut dicit Gregorius in II Moralium, «Deus ad angelos loquitur eo ipso quo cordibus eorum occulta sua invisibilia ostendit», et similiter subiungit quod animabus sanctis loquitur in quantum eis certitudinem infundit; sic ergo locutio qua Deus prophetis locutus esse dicitur in Scripturis, non solum attenditur quantum ad species rerum impressas, sed etiam quantum ad lumen inditum quo mens prophetae de aliquo certificatur.

5. Ad quintum dicendum quod ex hoc ipso quod visio intellectualis et imaginaria dignior est corporali, secundum eas cognoscimus non solum praesentia sed etiam absentia, cum visione corporali solummodo praesentia cernantur; et ideo in imaginatione et intellectu reservantur species rerum, non autem in sensu. Ad hoc ergo quod visio corporalis sit

[170] Gregorio Magno, *Moralia* II cap.7: ML 75,559B.
[171] *Cf. l.c.*: ML 75,561A.

no es necesaria, sin embargo, para que lo sea una visión imaginativa o intelectual.

Artículo 8 [172]

¿Se realiza toda revelación profética por medio de ángeles? [173]

En octavo lugar nos preguntamos si todo tipo de revelación profética se realiza por mediación de un ángel. Parece que no sea así.

Argumentos. 1. Dice Agustín en el *VI* [174] *De Trinitate*: *Las mentes de algunos son llevadas a un estado tan elevado que contemplan las razones inmutables no por medio de un ángel sino en la misma suprema ciudadela de las cosas*. Esto parece ser propio sobre todo de los profetas, por eso las revelaciones que reciben no son hechas por medio de un ángel.

2. Los dones del Espíritu Santo proceden directamente de Dios, lo mismo que los hábitos infusos. Pues bien, la profecía es un don del Espíritu Santo, como es evidente por 1 Cor 12,10, y es también un modo de luz infusa; en consecuencia procede directamente de Dios sin intervención de ángel.

supernaturalis, semper oportet quod novae formentur species corporales; non autem hoc requiritur ad hoc quod visio imaginaria vel intellectualis sit supernaturalis.

Articulus octavus

Octavo quaeritur utrum omnis revelatio prophetica fiat angelo mediante. Et videtur quod non quia, ut dicit Augustinus VI De Trinitate, «quorundam mentes ita elevantur ut non per angelum sed in ipsa summa rerum arce incommutabiles videant rationes»; hoc autem maxime videtur competere prophetis; ergo revelatio eorum non fit angelo mediante.

2. Praeterea, dona Spiritus Sancti immediate sunt a Deo et habitus infusi; sed prophetia est donum Spiritus Sancti, ut patet 1 Cor. 12, 10, et est etiam quoddam lumen infusum; ergo est a Deo sine angelo mediante.

---

[172] Lugares paralelos: *Summa* 2-2 q.172 a.2; *In Is.* c.6.

[173] El tema sobre el modo del conocimiento profético es completado con el análisis del papel que puedan tener los ángeles en este conocimiento, asunto tratado en la *Summa* al hablar de la causa de la profecía (cf. 2-2 q.172 a.2). Es un tema común tanto en los tratadistas escolásticos sobre la profecía anteriores a Santo Tomás, como en la profetología árabe y judía. En el ámbito árabe y judío está sustentado en el dato del Corán y de la Escritura. Los tratadistas de la escolástica, también Santo Tomás, lo fundamentan, además de en la Escritura Sagrada, en el axioma del Pseudodionisio referente a la existencia del orden divino, que gobierna los seres inferiores mediante los superiores. Tomás asume estos presupuestos y da como un hecho la intervención del ángel en el proceso del conocimiento profético. Se trata sólo de precisar su función. Para ello parte de los dos elementos concurrentes en la profecía, la iluminación divina y la formación de imágenes en la mente. En ambos aspectos intervienen los ángeles. En cuanto a la luz divina sólo puede tener su origen en Dios, pero el ángel tiene una función mediadora para fortalecer la mente humana y prepararla para la recepción de aquella luz, ejerciendo una especie de función tamizadora que acomode la fuerza de la luz divina a la condición de la mente humana. Pero donde tiene una función más directa es en la formación de las imágenes, hasta el punto de poder entenderse que en Santo Tomás la infusión sobrenatural de las imágenes, de las que trataba en el artículo anterior, siempre se realiza mediante el ministerio angélico. En el artículo paralelo de la *Summa* se muestra más escueto, y la función de los ángeles es descrita simplemente como portadora de las iluminaciones y revelaciones divinas al hombre.

[174] Correcto: *De Trinitate* IV c.17: ML 42,903; BAC V 366.

3. La profecía que proviene de una fuerza creada es profecía natural, como se dijo anteriormente[175]. Ahora bien, el ángel es una criatura, por eso la profecía que no es natural, sino don del Espíritu Santo, no se realiza por mediación de un ángel.

4. La profecía se lleva a cabo por la infusión de la luz y la impresión de especies. Ninguna de las dos cosas parece que pueda ser realizada por medio de un ángel, porque entonces sería creador de la luz o de la especie, ya que éstas sólo pueden ser formadas de la nada. En consecuencia la visión profética no puede realizarse por mediación de un ángel.

5. En la definición de profecía se dice que es una revelación o inspiración divina[176]. Si ocurriera por mediación de un ángel se diría que es «angélica», no «divina». En consecuencia, la profecía no se realiza por medio de ángeles.

6. Se dice que la sabiduría divina *derramándose sobre las almas santas por todas las naciones, hace amigos de Dios y profetas* (Sab 7,27). Uno, pues, es constituido directamente profeta por Dios mismo, no por un ángel.

EN CONTRARIO. 1. Parece ser que Moisés fue superior a los demás profetas, como está claro en Núm 11[177] y en el último capítulo del Deuteronomio[178]. Pues bien, Moisés recibió la revelación divina por medio de ángeles, por eso se dice en la carta a los Gálatas que la ley *fue promulgada por ángeles a través de un mediador* (Gál 3,19), y en el Libro de los Hechos dice Esteban de Moisés: *Éste es el que estuvo en medio de la asamblea en el desierto con el ángel que le hablaba en el monte Sinaí y con nuestros padres* (Hech 7,38). En consecuencia, con mucha mayor razón todos los demás profetas recibieron la revelación por mediación de un ángel.

3. Praeterea, prophetia quae ex virtute creata procedit est prophetia naturalis, ut supra dictum est; sed angelus est creatura quaedam; ergo prophetia quae non est naturalis sed Spiritus Sancti donum, non perficitur angelo mediante.

4. Praeterea, prophetia perficitur secundum infusionem luminis et impressionem specierum; sed neutrum horum videtur posse fieri per angelum quia vel esset creator luminis vel speciei cum haec non possint fieri nisi ex nihilo; ergo visio prophetica non fit angelo mediante.

5. Praeterea, in diffinitione prophetiae dicitur quod prophetia est divina revelatio vel inspiratio; si autem fieret angelo mediante, diceretur esse angelica non divina; ergo non fit mediantibus angelis.

6. Praeterea, Sap. 7, 27 dicitur quod divina sapientia «per nationes in animas sanctas se transferens amicos Dei et prophetas constituit»; ergo ab ipso Deo immediate aliquis propheta constituitur, non per angelum.

SED CONTRA est quod Moyses aliis prophetis excellentior fuisse videtur, ut patet Num. 11 et Deut. ultimo; sed Moysi facta est divinitus revelatio mediantibus angelis, unde dicitur Gal. 3, 19 quod lex «ordinata est per angelos in manu mediatoris», et Act. 7, 38 dicit Stephanus de Moyse «Hic est qui fuit in ecclesia in solitudine cum angelo qui loquebatur ei in monte Syna et cum patribus nostris»; ergo multo fortius omnes alii prophetae mediante angelo revelationem acceperunt.

---

[175] Cf. a.3.
[176] Cf. PEDRO LOMBARDO, *Glossa* a Salmos praef.: ML 191,58B-C; ver a.1 obi.10.
[177] Correcto: Núm 12,6-7.
[178] Cf. Dt 34,10.

2. Dice Dionisio en el capítulo cuarto de *Caelestis hierarchia*: *Nuestros gloriosos padres recibieron las visiones divinas a través de las fuerzas mediadoras del cielo*[179].

3. Agustín dice en el libro *De Trinitate* que todas las apariciones hechas a los padres en el Antiguo Testamento fueron realizadas por medio de ángeles[180].

SOLUCIÓN. En la revelación profética concurren dos cosas: la iluminación de la mente y la formación de especies en la imaginación. La luz profética, con la que es iluminada la mente del profeta, tiene su origen en Dios, sin embargo, para poder acogerla adecuadamente, la mente humana es potenciada, y de algún modo preparada, por medio de la luz angélica. La razón estriba en que la luz divina es absolutamente simple y universalísima en poder, por eso esta luz no guarda proporción con la capacidad receptiva del alma humana en esta vida, a no ser que de algún modo sea precisada y concretada mediante la unión con la luz angélica, que está más delimitada y es más proporcionada a la mente humana. En cambio, la formación de especies en la imaginación se ha de atribuir propiamente a los ángeles por el hecho de que toda criatura corporal está regida por la criatura espiritual, como lo prueba Agustín en el *III De Trinitate*[181]. Ahora bien, la facultad de la imaginación se sirve de un órgano corporal, por eso, la formación de especies en ella atañe propiamente al ministerio de los ángeles.

RESPUESTAS A LOS ARGUMENTOS. 1. Como se dijo anteriormente[182], el texto de Agustín se ha de entender dicho de la visión que se tiene en la patria o de la que tiene lugar en el rapto, no de la visión profética.

2. Praeterea, Dionysius dicit IV cap. Caelestis hierarchiae quod «divinas visiones gloriosi patres nostri adepti sunt per medias caelestes virtutes».

3. Praeterea, Augustinus dicit libro De Trinitate quod omnes apparitiones patribus factae in Veteri testamento fuerunt per angelos administratae.

RESPONSIO. Dicendum quod in revelatione prophetica duo concurrunt, scilicet mentis illustratio et formatio specierum in imaginativa virtute. Ipsum ergo propheticum lumen quo mens prophetae illustratur a Deo originaliter procedit, sed tamen ad eius congruam susceptionem mens humana angelico lumine confortatur et quodam modo praeparatur: cum enim lumen divinum sit simplicissimum et universalissimum in virtute, non est proportionatum ad hoc quod ab anima humana, in statu viae percipiatur nisi quodam modo contrahatur et specificetur per coniunctionem ad lumen angelicum quod est magis contractum et humanae menti magis proportionatum. Sed ipsa formatio specierum in imaginativa virtute proprie angelis est attribuenda eo quod tota corporalis creatura administratur per creaturam spiritualem, ut Augustinus probat in III De Trinitate; vis autem imaginaria utitur organo corporali, unde specierum formatio in ipsa ad ministerium proprie pertinet angelorum.

1. Ad primum igitur dicendum quod, sicut supra dictum est, verbum illud Augustini referendum est ad visionem patriae vel ad visionem raptus, non ad visionem propheticam .

---

[179] PSEUDO DIONISIO, *De caelesti hierarchia* IV § 3: MG 3,180 según la traducción de Eriúgena (Dion. 811).

[180] AGUSTÍN, *De Trinitate* III c.11: ML 42,882; BAC V 304.

[181] AGUSTÍN, *De Trinitate* III c.4: ML 42,873; BAC V 278.

[182] Cf. a.6. ad 12.

2. La profecía es contada entre los dones del Espíritu Santo por razón de la luz profética, que ciertamente es infundida directamente por Dios, aunque coopere el ministerio de los ángeles para su adecuada recepción.

3. Lo que realiza la criatura por su propio poder es de algún modo natural, pero lo que hace, no por su propio poder, sino movida por Dios, como instrumento de la acción divina, es sobrenatural. Por eso la profecía que tiene su origen en el ángel en razón de su conocimiento natural, es profecía natural, pero aquella que tiene su origen en un ángel, que a su vez recibe la revelación de Dios, es profecía sobrenatural.

4. El ángel, ni crea la luz en el entendimiento humano ni las especies en la imaginación, pero la luz connatural al entendimiento humano es potenciada sobrenaturalmente por la acción del ángel, y en este sentido es como se dice que el ángel ilumina al hombre. Además, el ángel, por el hecho de poder activar también la facultad de la fantasía, puede formar la visión imaginativa adecuada a la profecía.

5. Una obra no se atribuye al instrumento sino al agente principal: no se dice que un escaño es obra de la sierra sino del carpintero. De manera parecida, la profecía no se debe llamar revelación angélica sino divina, puesto que el ángel sólo actúa como causa de la revelación profética a modo de instrumento de Dios por la revelación que de él recibe.

6. La sabiduría divina que se derrama sobre el alma produce algunos efectos sin mediación del ministerio de los ángeles, por ejemplo la infusión de la gracia por la cual uno es constituido amigo de Dios. Nada impide, en cambio, que realice la sabiduría divina algunos otros efectos mediante dicho ministerio, y es así como la sabiduría divina, comunicándose a las almas santas, crea profetas por mediación angélica.

2. Ad secundum dicendum quod prophetia inter dona Spiritus Sancti computatur ratione luminis prophetici, quod quidem a Deo infunditur immediate, quamvis ad eius congruam receptionem cooperetur ministerium angelorum.

3. Ad tertium dicendum quod illud quod fit a creatura propria virtute est quodam modo naturale, sed quod fit a creatura non propria virtute sed in quantum est mota a Deo velut quoddam divinae operationis instrumentum est supernaturale; unde prophetia quae habet ortum ab angelo secundum naturalem angeli cognitionem est prophetia naturalis, sed illa quae habet ortum ab angelo secundum quod angelus revelationem a Deo accepit est prophetia supernaturalis.

4. Ad quartum dicendum quod angelus neque lumen in intellectu humano creat neque species in vi imaginativa, sed operatione angeli lumen naturale humano intellectui divinitus confortatur et secundum hoc hominem angelus illuminare dicitur; ex hoc etiam quod habet potestatem angelus commovere organum phantasiae, potest visionem imaginativam formare secundum quod competit prophetiae.

5. Ad quintum dicendum quod actio non attribuitur instrumento sed principali agenti, sicut scamnum non dicitur effectus serrae sed carpentarii; et similiter cum angelus non sit causa revelationis propheticae nisi sicut instrumentum divinum per revelationem a Deo perceptam, prophetia non debet dici revelatio angelica sed divina.

6. Ad sextum dicendum quod sapientia divina in animam se transferens aliquos effectus facit non mediante ministerio angelorum, sicut gratiae infusionem per quam quis amicus Dei constituitur; nihil autem prohibet quin quosdam alios effectus faciat praedicto ministerio mediante, et sic in animas sanctas se transferens prophetas constituit angelo mediante.

Artículo 9[183]

¿El profeta se ve enajenado de los sentidos siempre que es tocado por el espíritu de profecía?[184]

En noveno lugar se plantea la cuestión de si el profeta, cuando está bajo el hálito profético, queda siempre enajenado de los sentidos. Parece ser así.

Argumentos. 1. Dice el libro de los Números: *Si hay entre vosotros un profeta del Señor, le hablaré en sueños y en visión* (Núm 12,6). La *Glosa*, por su parte, dice en el prólogo al salterio que se da la profecía *en sueños y en visiones* cuando tiene lugar *mediante algo que parece ser dicho o hecho*[185]. Ahora bien, cuando ocurren cosas que parece que se dicen o hacen, pero que realmente ni se dicen ni se hacen, la persona está enajenada de los sentidos. En consecuencia, la visión profética va acompañada siempre de enajenación de los sentidos.

2. Cuando una potencia concreta se concentra intensamente en su operación, es necesario que otra esté suspensa en su actividad[186]. Ahora bien, las potencias interiores, entendimiento e imaginación, en la visión profética alcanzan el mayor grado posible de concentración, por ser lo más perfecto a lo que pueden llegar en esta vida[187]; en consecuencia, en

Articulus nonus

Nono quaeritur utrum propheta semper, quando a spiritu prophetiae tangitur, a sensibus alienetur. Et videtur quod sic quia dicitur Num. 12, 6 «Si quis fuerit inter vos propheta Domini, in somnio et visione loquar ad eum»; sed, ut dicit glosa in principio Psalterii, tunc fit prophetia «per somnia et visiones» quando fit «per ea quae videntur dici vel fieri»; cum autem apparent ea quae videntur dici vel fieri et non dicuntur vel fiunt, homo est a sensibus abstractus; ergo visio prophetiae semper est propheta a sensu abstracto.

2. Praeterea, quando una virtus multum intenditur in sua operatione, oportet aliam a sua operatione abstrahi; sed in visione prophetiae interiores vires maxime in suis operationibus intenduntur, scilicet intellectus et imaginatio, cum hoc sit perfectissimum

---

[183] Lugares paralelos: *Summa* 2-2 q.173 a.3.

[184] Se aborda ahora el aspecto del conocimiento desde el sujeto que recibe la profecía: ¿Cuál es el estado del profeta en el proceso de la revelación divina? ¿Es un sujeto enajenado totalmente, como sostenía el montanismo, heredero de la teoría mántica de la inspiración o revelación divina, o es un sujeto totalmente consciente de sus funciones? La respuesta de Santo Tomás parte de la distinción de dos actos en la profecía: la visión y el anuncio de lo contemplado. Respecto al segundo afirma la total consciencia del profeta: no es un sujeto meramente pasivo que comunica sin ser consciente de su actividad. Respecto al momento de la visión, usando el lenguaje de la triple visión agustiniana, sólo en la visión imaginaria puede darse una abstracción de los sentidos debido a la absorción de la imaginación en el objeto contemplado, cosa que ocurre por constitución natural del hombre —y no por razones patológicas—, que al centrar su atención en un objeto abstrae de otras facultades o sentidos. Tenemos aquí un eco de la psicología aristotélica y aviceniana para quienes la dedicación de una facultad del alma a un objeto puede restar atención y fijación a otra facultad. En la *Summa,* al tratar este tema, prescinde de la referencia al anuncio, y analiza más detalladamente la cuestión desde una gnoseología más decididamente aristotélica.

[185] Pedro Lombardo, *Commentaria in Psalmos* praef.: ML 191,58B.

[186] Cf. Avicena, *De anima* IV c.2 (f.18r).

[187] Cf. Maimónides, *Dux neutr.* II c.37.

tal visión el profeta siempre está desligado de la actividad de los sentidos externos.

3. La visión intelectual es superior a la imaginativa, y ésta, a su vez, lo es a la corporal[188]. Pero la mezcla de algo que tiene menos dignidad con algo que es más noble, resta perfección a lo segundo; por eso cuando la visión intelectual e imaginativa no se dan junto con la visión corporal, son más perfectas; y puesto que es en la visión profética cuando tales visiones llegan al sumo de la perfección posible a la que se puede llegar en esta vida, habría que pensar que en modo alguno puedan mezclarse con la visión corporal, hasta el punto de que el profeta use al mismo tiempo la visión intelectual e imaginativa junto con la visión corporal.

4. Entre los sentidos y el entendimiento e imaginación hay mayor distancia que entre la razón inferior y la superior[189]. Ahora bien, la mirada de la razón superior, con la que uno contempla las realidades eternas, desliga a la persona de la visión de la razón inferior[190], con la que el hombre ve las cosas temporales. En consecuencia, con mucha mayor razón la visión intelectual e imaginativa de la profecía tienen que estar desligadas de la visión corporal.

5. Una misma y única facultad no puede concentrarse simultáneamente en muchas cosas; pero cuando alguien usa los sentidos corporales, su entendimiento e imaginación se fijan en lo que se está viendo con el sentido corporal, en consecuencia no puede atender al mismo tiempo a esto y a lo que, al margen de los sentidos corporales, se manifiesta durante la visión profética.

ad quod pervenire possunt secundum statum viae; ergo in visione prophetica semper propheta ab operatione exteriorum virium abstrahitur.

3. Praeterea, intellectualis visio est nobilior quam imaginaria, et haec quam corporalis; sed permixtio ignobilioris detrahit aliquid de perfectione nobilioris; ergo visio intellectualis et imaginaria, quando visioni corporali non permiscentur, sunt perfectiores; cum igitur in prophetica visione ad summam perfectionem perveniant secundum statum viae, videtur quod tunc nullo modo corporali visioni permisceantur, ut scilicet propheta cum eis simul corporali visione utatur.

4. Praeterea, plus distat sensus ab intellectu et imaginatione quam ratio inferior a superiori; sed consideratio superioris rationis qua intenditur aeternis contemplandis abstrahit hominem a consideratione inferioris rationis qua homo temporalibus inhaeret; ergo multo fortius visio intellectualis et imaginaria prophetiae abstrahunt a visione corporali.

5. Praeterea, una et eadem vis non potest simul pluribus intendere; sed quando aliquis sensibus corporalibus utitur, eius intellectus et imaginatio illis rebus intendit quae corporaliter videntur; ergo simul cum hoc non posset intendere illis quae apparent absque sensibus corporis in prophetica visione.

---

[188] Cf. PEDRO LOMBARDO, *Glossa* a 2 Cor 12,2: ML 192,80B-C; cf. también AGUSTÍN, *Super Gen. ad litt.* XII c.24: ML 34,474.

[189] La «razón superior» es la que considera las realidades eternas, la inferior las realidades temporales o creadas. A la razón superior se atribuye la sabiduría y a la inferior la ciencia. Ambas son una misma potencia racional del alma (cf. *In Sent.* II d.24 q.2 a.2; *De verit.* q.15 a.2; *Summa* 1 q.79 a.9).

[190] Sobre el comportamiento de la razón superior y la inferior en la contemplación de las realidades eternas, cf. AGUSTÍN, *De Trinitate* XII c.7: ML 42,1005.

EN CONTRARIO. 1. *El espíritu de los profetas está sometido a los profetas* (1 Cor 14,32). Esto no ocurriría si el profeta estuviese privado del uso de los sentidos, ya que en este caso no sería dueño de sí mismo. No se da, pues, la profecía en quien está enajenado de sus sentidos.

2. Mediante la visión profética se alcanza un conocimiento cierto de las cosas, sin mezcla de error. En cambio, en los que tienen enajenados los sentidos por el sueño o por cualquier otro motivo, se da un conocimiento entremezclado de error, e incierto, debido a que consideran realidad lo que sólo son semejanzas de las cosas, como dice Agustín en el *XII Super Genesim ad litteram*[191]. Por tanto la profecía no puede ocurrir junto con enajenación de los sentidos.

3. Si aceptáramos que se diera la profecía con enajenación de los sentidos, se seguiría el error de Montano, quien afirmó que los profetas hablaron como personas que estaban fuera de sí, sin saber lo que decían[192].

4. Como dice la *Glosa* en el prólogo al salterio[193], la profecía a veces *se realiza con acciones y palabras: con acciones, como la construcción del Arca*[194]*, que significa la Iglesia; con palabras, como aquello que los ángeles comunicaron a Abraham*[195]. Pero es evidente que ni Noé ni Abraham estaban privados de los sentidos cuando uno construía el Arca o el otro hablaba con los ángeles y los servía. La profecía, en consecuencia, no se da nunca cuando uno está privado de los sentidos.

SOLUCIÓN. La profecía comporta dos actos: uno principal, que es la visión, y otro secundario, que es la comunicación. En lo que se refiere a la comunicación, el profeta la lleva a cabo con palabras o también con acciones, como vemos en Jeremías cuando enterró su cinturón junto al río para que se pudriese (cf. Jer 13,4). Cualquiera de las dos formas con

SED CONTRA est quod dicitur 1 Cor. 14, 32 «spiritus prophetarum prophetis subiecti sunt»; hoc autem non esset si propheta esset a sensibus alienatus quia sic non esset sui ipsius compos; ergo prophetia non fit in homine alienato a sensibus.

2. Praeterea, secundum visionem prophetiae accipitur certa cognitio de rebus sine errore; sed in his qui sunt abstracti a sensibus vel in somnio vel quocumque alio modo, est cognitio permixta errori et incerta quia similitudinibus rerum inhaerent quasi rebus ipsis, ut Augustinus dicit XII Super Genesim ad litteram; ergo prophetia non fit cum alienatione a sensu.

3. Praeterea, si hoc ponatur, videtur sequi error Montani qui dixit prophetas quasi abreptitios esse locutos, quid dicerent nescientes.

4. Praeterea, prophetia, ut dicitur in glosa in principio Psalterii, quandoque «fit per facta et dicta: per facta, sicut per arcam Noe significatur Ecclesia; per dicta, sicut ea quae angeli dixerunt Abrahae»; sed constat quod Noe arcam constituens et Abraham angelis colloquens et eis serviens non erant a sensibus abstracti; ergo prophetia non fit per abstractionem a sensibus semper.

RESPONSIO. Dicendum quod prophetia habet duos actus: unum principalem, scilicet visionem, alium secundarium, scilicet denuntiationem.

Denuntiatio autem fit a propheta vel verbis vel etiam factis, sicut patet Ier. 13, 14 quod lumbare suum iuxta fluvium posuit ad putrescendum; utrolibet autem modo

---

[191] AGUSTÍN, *De Genesi ad litt.* XII c.25: ML 34,475; BAC XV 1242.
[192] Cf. JERÓNIMO, *Comment. in Is.*, pról. y c.1 1: ML 24,19B y 23B.
[193] Cf. PEDRO LOMBARDO, *Commentaria in Psalmos* praef.: ML 191,58C.
[194] Cf. Gén 6,14ss.
[195] Cf. Gén 18,2ss.

las que se haga la comunicación profética, siempre se dan sin que el hombre se vea privado del uso de los sentidos, porque una comunicación de este tipo se hace mediante signos sensibles. Es necesario, por eso, que el profeta, cuando anuncia algo, use los sentidos para que su comunicación sea perfecta, en caso contrario se expresaría como un demente.

En lo referente a la visión profética, por su parte, concurren dos aspectos, como se desprende de lo ya dicho[196]: el juicio y la percepción propia de la profecía. Cuando el profeta recibe la inspiración de Dios en orden a que sólo sea sobrenatural el juicio y no la percepción, tal inspiración no entraña prescindir de los sentidos, ya que el juicio del entendimiento es por su naturaleza más perfecto en quien usa los sentidos que en quien no los usa. En cambio la percepción sobrenatural propia de la profecía se produce en visión imaginativa, para lo cual, como dice Agustín en *XII Super Genesim ad litteram*, la mente humana es arrebatada por un espíritu y separada de los sentidos[197]. La razón de esto estriba en que, mientras uno está usando los sentidos, la capacidad imaginativa se concentra principalmente en lo que percibe a través de ellos, por eso uno no puede dirigir su atención prioritariamente a lo que percibe por otra vía si no abstrae de los sentidos. Por este motivo, siempre que la profecía acaece en visión imaginativa, es necesario que el profeta esté desembarazado de los sentidos.

Tal desvinculación, a su vez, puede darse de dos maneras: una por motivo de la condición animal inherente al hombre y otra por una causa natural. Por causa natural ocurre cuando los sentidos externos quedan bloqueados por una enfermedad o por los vapores del sueño[198], que suben hasta el cerebro e insensibilizan el sentido del tacto. Por razón de la condición animal se da, por ejemplo, cuando el hombre, al concen-

denuntiatio prophetica fiat, semper fit ab homine non abstracto a sensibus quia huiusmodi denuntiatio per signa quaedam sensibilia fit; unde prophetam denuntiantem oportet sensibus uti ad hoc quod eius denuntiatio sit perfecta, alias denuntiaret quasi abreptus.

Sed quantum ad visionem prophetiae duo concurrunt, ut ex dictis patet, scilicet iudicium et acceptio propria prophetiae. Quando igitur propheta inspiratur divinitus ut sit tantum iudicium eius supernaturale et non acceptio, tunc talis inspiratio abstractionem a sensibus non requirit quia iudicium intellectus naturaliter est perfectius in utente sensibus quam in non utente. Acceptio autem supernaturalis propria prophetiae est secundum imaginariam visionem, ad quam visionem inspiciendam rapitur mens humana ab aliquo spiritu et a sensibus abstrahitur, ut Augustinus dicit XII Super Genesim ad litteram; cuius ratio est quia vis imaginativa, dum quis utitur sensibus, principaliter est intenta his quae per sensus accipiuntur, unde non potest esse quod intentio eius principaliter transferatur ad ea quae aliunde accipiuntur nisi quando homo est a sensu abstractus. Unde quandocumque fit prophetia secundum imaginariam visionem, oportet a sensibus abstractum esse prophetam.

Sed haec abstractio dupliciter contingit: uno modo ex causa animali, alio modo ex causa naturali; a causa quidem naturali quando exteriores sensus stupescunt; vel propter aegritudinem vel propter vapores somni ad cerebrum ascendentes ex quibus contingit organum tactus immobilitari; ex causa vero animali, sicut quando homo ex nimia

[196] Cf. a.7.

[197] Cf. AGUSTÍN, *De Genesi ad litt.* XII c.13: ML 34,464; BAC XV 1210.

[198] Cf. ARISTÓTELES, *De insomn.* 3 (BK 461a15); Santo Tomás remite también en *Summa* 1 q.84 a.8 ad 2 a *De somno et vigilia* c.3 (BK 456b17).

trarse totalmente en cosas intelectuales o de la imaginación[199], queda totalmente abstraído de los sentidos externos. Sin embargo, nunca ocurre que el profeta se vea privado en la profecía de los sentidos corporales por un motivo patológico, como es el caso de los epilépticos o de los dementes; ocurre solamente por una causa natural normal, como el sueño por ejemplo. Por eso, la profecía que acontece en visión imaginativa se realiza siempre o en sueño, donde se da una separación de los sentidos por una causa natural normal, o en visión, cuando la abstracción es debida a la condición animal. Pero existe una diferencia entre el profeta, cuando sea por el sueño o por la visión, está abstraído de los sentidos, y cualesquiera otros en la misma condición, y es que la mente del profeta tiene claridad sobre lo que contempla en la visión imaginativa, por eso se da cuenta que lo visto no son realidades, sino semejanzas de algunas cosas sobre las que posee un juicio cierto mediante la luz de la mente.

Según todo esto, está claro que la inspiración profética unas veces se realiza con enajenamiento de los sentidos y otras no, por lo cual se debe dar respuesta a los dos tipos de argumentos.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. El Señor quiso manifestar con aquellas palabras la superioridad de Moisés sobre los demás profetas en cuanto a la percepción sobrenatural, ya que Moisés fue capacitado de modo sobrenatural para ver la esencia de Dios en sí misma; en cambio, todo lo que vieron los profetas, lo vieron sólo por medio de semejanzas en sueños o visión. Sin embargo el juicio que hace el profeta no se lleva a cabo mediante las semejanzas recibidas en sueño o visión; por eso el juicio profético se realiza igualmente sin abstraer de los sentidos.

2. Cuando una potencia interior está absorta en la contemplación de su objeto, se desliga de la visión externa si la atención es total. En cambio, por muy perfecto que sea el juicio de una facultad interior,

attentione ad intellectualia vel imaginabilia omnino a sensibus exterioribus abstrahitur. Numquam autem fit in propheta abstractio a sensibus corporalibus per aegritudinem, sicut fit in epilepticis vel furiosis, sed solummodo per causam naturalem ordinatam, scilicet per somnum; et ideo prophetia quae fit cum visione imaginaria semper fit vel in somnio, quando scilicet est abstractio a sensibus per causam naturalem ordinatam, vel in visione, quando fit abstractio a causa animali. In hoc tamen differt propheta in sua abstractione a sensibus, sive abstrahatur per somnium sive per visionem, ab omnibus aliis qui abstrahuntur a sensibus quod mens prophetae illustratur de his quae in visione imaginaria videntur, unde cognoscit ea non esse res sed aliquarum rerum similitudines de quibus certum iudicium habet per lumen mentis. Sic igitur patet quod prophetiae inspiratio quandoque fit cum abstractione a sensibus, quandoque non; unde ad utrasque rationes est respondendum.

1. Ad primum igitur dicendum quod in verbis illis Dominus intendit ostendere praeminentiam Moysi ad alios prophetas quantum ad acceptionem supernaturalem, quia scilicet Moyses supernaturaliter ad hoc promotus est ut ipsam Dei essentiam in se ipsa videret; sed omnia quae prophetae acceperunt, non acceperunt nisi in similitudinibus somnii et visionis. Sed tamen iudicium prophetae non est per similitudines aliquas somnii vel visionis; unde iudicium prophetiae fit etiam sine abstractione a sensu.

2. Ad secundum dicendum quod, quando vis interior intenditur in visione sui obiecti, abstrahitur, si sit perfecta attentio, ab exteriori visione; sed quantumcumque sit perfectum iudicium interioris virtutis, non abstrahit ab operatione exteriori quia ad

[199] Cf. AVICENA, *De anima* IV c.2 (f.18r).

no puede desligarse de la operación exterior, ya que es propio de la facultad interna juzgar de lo externo. Por eso, el juicio de la facultad interior tiene el mismo objeto que la operación del sentido externo, en consecuencia no se excluyen entre sí.

3. La argumentación es válida respecto de la visión intelectual e imaginativa en lo que se refiere a la percepción, pero no en lo referente al juicio, como ya quedó dicho.

4. Las potencias del alma se dificultan unas a otras en sus operaciones porque radican en la esencia única del alma. Por eso, cuanto más afines son entre sí algunas facultades del alma, tanto más se prestan por naturaleza a estorbarse unas a otras en el caso de tener como objeto cosas diversas, por lo cual el argumento no vale.

5. Ese argumento es válido en lo que se refiere a la percepción sobrenatural de la facultad imaginativa o intelectual, pero no lo es en lo que se refiere al juicio.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS EN CONTRARIO. 1. El Apóstol se refiere al acto profético de la comunicación, porque comunicar o no comunicar lo que le es inspirado al profeta está sujeto a su arbitrio. En lo tocante a la revelación, en cambio, el profeta está supeditado al Espíritu: no se da la revelación al antojo del profeta, sino por voluntad del Espíritu que revela.

2. Es propio de la luz profética iluminar la mente del profeta de forma que, incluso abstraído de los sentidos, pueda hacer un juicio verdadero sobre lo que ve en sueño o en visión.

3. El error de Montano fue doble: por una parte hurtaba a los profetas la claridad de mente con la que pudieran emitir un juicio veraz sobre lo que veían, y por otra decía que en el acto de la comunicación misma estaban privados de los sentidos como ocurre a los dementes o a los que hablan mientras duermen. Del planteamiento hecho anteriormente no se sigue nada de esto.

interiorem virtutem pertinet de exteriori iudicare; unde iudicium superioris in idem ordinatur cum operatione exteriori, et ideo non mutuo se impediunt.

3. Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de visione intellectuali et imaginaria secundum acceptionem et non secundum iudicium, ut dictum est.

4. Ad quartum dicendum quod ex hoc ipso potentiae animae mutuo se in suis operationibus impediunt quod in una essentia animae sunt fundatae; unde quanto aliquae vires animae sunt sibi magis propinquae, tanto magis natae sunt se impedire si ad diversa ferantur, unde ratio non sequitur.

5. Ad quintum dicendum quod ratio illa procedit etiam quantum ad acceptionem supernaturalem virtutis imaginariae vel intellectualis et non quantum ad iudicium.

1. Ad primum autem in contrarium dicendum quod Apostolus loquitur quantum ad prophetiae denuntiationem, quia suo arbitrio subiacet denuntiare de quibus inspiratur vel non; quantum autem ad revelationem ipse propheta spiritui subicitur: non enim fit revelatio secundum arbitrium prophetae sed secundum arbitrium spiritus revelantis.

2. Ad secundum dicendum quod hoc est ex lumine prophetiae quod mens prophetae illustratur ut etiam in ipsa abstractione a sensibus verum iudicium habeat de his quae videt in somnio vel visione.

3. Ad tertium dicendum quod error Montani fuit in duobus: primo quia subtrahebat prophetis lumen mentis quo de visis verum iudicium haberent; secundo quod in ipsa denuntiatione eos a sensibus abstractos dicebat sicut in furiosis contingit vel in his qui loquuntur in dormiendo; hoc autem non sequitur ex positione praedicta.

4. Decir que la profecía acontece mediante palabras y acciones, se ha de entender referido a la comunicación de la profecía más que a la visión profética.

Artículo 10[200]

¿Es adecuada la división de la profecía en profecía de predestinación, presciencia y conminación?[201]

En décimo lugar se plantea si es correcta la división de la profecía en profecía de predestinación, de presciencia y de conminación. Parece que esta división no es adecuada:

Argumentos. 1. La *Glosa* en el prólogo al salterio establece una división de la profecía así: *Una [profecía] es de presciencia, que debe*

4. Ad quartum dicendum quod hoc quod prophetia dicitur fieri per dicta vel facta, referendum est ad denuntiationem prophetiae magis quam ad propheticam visionem.

Articulus decimus

Decimo quaeritur utrum prophetia convenienter dividatur in prophetiam praedestinationis, praescientiae et comminationis. Et videtur quod non quia glosa in principio

---

[200] Lugares paralelos: *Summa* 2-2 q.174 a.1; *In Mt.* c.1 22 lect.5.

[201] Con este artículo se inicia la última parte de la cuestión, tratando la división de la profecía. El artículo 10 aborda el análisis de la división clásica de la profecía en la tradición cristiana. Se tiene presente dos formas de dividir la profecía, la de San Jerónimo, que distinguía profecía de predestinación, presciencia y conminación o amenaza, y la de Casiodoro, que sólo establecía una división bimembre: profecía de presciencia (que podemos entender como *previsión)* y conminación. Santo Tomás se inclina por la división tripartita de Jerónimo, al mismo tiempo que trata de armonizarla con la de Casiodoro. Tal análisis ofrece la ocasión para explicar el sentido de cada miembro de aquella división tripartita. Lo hace partiendo de un principio general: la profecía es participación en la presciencia divina, donde todo está presente en un ahora eterno, y por lo mismo donde se conoce el futuro no sólo en razón de sus causas, sino también en cuanto a su realización efectiva en el tiempo. No es éste el caso de la mente humana, «cuya mirada está circunscrita a un tiempo limitado, por eso conoce lo que acontece en ese tiempo concreto; pero las cosas que ocurrirán en el porvenir sólo existen en el ordenamiento de sus causas, de ahí que nosotros sólo las podemos conocer de esta manera. Para que quede más claro a los que reflexionan sobre esto: cuando decimos conocer de antemano el futuro, lo que tenemos en realidad es un conocimiento de las cosas presentes, más que de las futuras. Sólo Dios conoce verdaderamente el futuro». Establecido este presupuesto, se entiende que el profeta sólo puede tener un conocimiento sobrenatural del futuro en cuanto Dios le hace partícipe de la ciencia divina. Tal participación, se realiza de maneras diferentes. Puede dar a conocer sólo la relación de una causa a su efecto en el sentido de que «según está la situación en este momento, tal persona está ordenada a terminar en esto o aquello». Estaríamos propiamente, en este caso, ante la llamada profecía de conminación o amenaza. Puede, en cambio, hacer partícipe al profeta del conocimiento divino sobre la realización efectiva de lo futuro. En este caso se distinguen a su vez dos posibilidades: Que la realización dependa exclusivamente de la voluntad divina en la realización de su economía salvífica, como sería la Encarnación del Verbo; en tal caso se habla de profecía de predestinación; o que intervengan causas naturales o voluntarias, que pueden propiciar u obstaculizar la realización efectiva de lo profetizado, en cuyo caso tenemos la profecía llamada de presciencia. Pero Santo Tomás precisará que la presciencia se refiere sobre todo a las acciones que dependen de la libertad humana: «Con todo, dado que la profecía se hace en favor del hombre, la profecía de presciencia gravita principalmente en torno a lo que realiza el hombre con libre albedrío. Esta es la razón por la que Jerónimo, al hablar

cumplirse bajo todos los aspectos, incluso al pie de la letra, por ejemplo: 'He aquí que la virgen concebirá'. Otra de conminación, como 'dentro de cuarenta días Nínive será arrasada', que no se cumple tal como suena, sino conforme a un sentido oculto[202]. Según esto parece que sobra el tercer miembro de la división que añade Jerónimo, es decir, el de profecía de predestinación[203].

2. Lo que es común a todo tipo de profecía no debe formar parte de su división, y es común a toda profecía la presciencia divina, porque, como dice la *Glosa* a Is 38,1, *los profetas leen en el libro de la presciencia*[204]. La profecía de presciencia, por tanto, no debe ser una parte de la división de profecía.

3. Al abarcar más la presciencia que la predestinación, ya que forma parte de la definición de ésta[205], sólo puede distinguirse de la predestinación por lo que tiene de más, que es precisamente la inclusión de los males, puesto que son también objeto de la presciencia[206], y no lo son, en cambio, de la predestinación, mientras que los bienes son objeto tanto de una como de otra[207]. Por tanto, cuando se habla de una profecía de presciencia y otra de predestinación, será para decir que una se refiere a los males y otra a los bienes. Pero además, tanto los bienes como los males, indistintamente, dependen del libre albedrío, en consecuencia no tiene sentido aquella diferencia que establece Jerónimo entre ambas pro-

Psalterii dividit prophetiam dicens quod «alia est secundum praescientiam, quam necesse est omnibus modis impleri etiam secundum tenorem verborum, ut: 'Ecce virgo concipiet'; alia secundum comminationem, ut: 'Quodraginta dies sunt et Ninive subvertetur', quae non secundum verborum superficiem sed tacitae intelligentiae significatione completur»; ergo videtur superfluere tertium membrum quod Ieronymus apponit, scilicet de prophetia secundum praedestinationem.

2. Praeterea, illud quod consequitur omnem prophetiam non debet poni ut membrum dividens prophetiam; sed omnem prophetiam consequitur esse secundum praescientiam divinam quia, ut glosa dicit Is. 38, 1 «prophetae in libro praescientiae legunt»; ergo prophetia secundum praescientiam non debet poni membrum dividens prophetiam.

3. Praeterea, cum praescientia sit superius ad praedestinationem quasi in eius diffinitione posita, non potest praescientia contra praedestinationem dividi nisi quantum ad ea in quibus praescientia praedestinationem excedit; sed praescientia excedit praedestinationem in malis quia de eis est praescientia et non praedestinatio, de bonis vero praedestinatio et praescientia; ergo cum dicitur quod prophetia alia est secundum praescientiam, alia secundum praedestinationem, hoc est dictu alia est de bonis, alia est de malis; sed bona et mala indifferenter ex libero arbitrio dependent; ergo nulla est differentia quam assignat Ieronymus inter has duas prophetias dicens «prophetiam

---

de la profecía de presciencia, haga mención únicamente del libre albedrío, pasando por alto las otras causas creadas». La larga explicación que encontramos en la cuestión *De Prophetia* contrasta con la mayor precisión del tratamiento que hace en la *Summa* (cf. 2-2 q.174 a.1), así como por el diferente punto de partida del razonamiento: en la *Summa* parte de la especificación de los hábitos y actos por su objeto, estableciendo la división tripartita en razón de este criterio y no del modo de la participación en la ciencia divina.

[202] PEDRO LOMBARDO, *Glossa* praef.: ML 191,59B.

[203] Cf. *Glossa ordin.* a Matth. 1,22-23.

[204] *Glossa ordin.* a Is. 38,1.

[205] Cf. *Glossa ordin.* a Rom. 8,29 y PEDRO LOMBARDO, *Glossa* a Rom. 8,29: ML 191,1449C.

[206] PEDRO LOMBARDO, *Lib. Sent.* I d.40 prol.

[207] Cf. AGUSTÍN, *De praedestinatione sanctorum* cap.10: ML 44,974; cf. también PEDRO LOMBARDO, *Lib. Sent.* I d.40 prol.

fecías cuando dice que *la profecía de predestinación es la que se cumple al margen de nuestro arbitrio, y en cambio la profecía de presciencia la que lo implica*[208].

4. Además, la predestinación, como dice Agustín, se refiere a los bienes salvíficos[209]; pero nuestros méritos, que dependen del libre albedrío, son contados también entre esta clase de bienes, en consecuencia la profecía de predestinación implica nuestro libre albedrío, y por tanto Jerónimo establece mal la división.

5. Tres aspectos solamente pueden ser considerados en la profecía: de quién procede, en quién se da, y sobre qué trata. Por razón del origen no pueden existir diferentes tipos de profecía, ya que para todas hay un origen común, que es el Espíritu Santo. Tampoco existe diferencia en razón del sujeto en quien se da, porque el sujeto de la profecía es el espíritu humano. Sobre lo que versa la profecía, en cambio, son los bienes y los males. En consecuencia la profecía sólo puede ofrecer una división bimembre.

6. Jerónimo dice que la profecía *he aquí que la virgen concebirá*[210], es de predestinación; pero, para que se cumpla, el libre albedrío se implica en el consentimiento de la Virgen. En consecuencia la profecía de predestinación implica el libre albedrío, y por lo tanto no se diferencia de la profecía de presciencia.

7. Todo pronunciamiento sobre un futuro que se desconoce si ocurrirá, o es falso o al menos dudoso para el que lo anuncia. Pues bien, mediante la profecía de conminación se predice que ocurrirá algo, como por ejemplo la destrucción de una ciudad. Este anuncio, por su parte, no puede ser ni falso ni dudoso, porque no hay falsedad ni duda en el Espíritu Santo, origen de la profecía, por lo cual es necesario que lo que

praedestinationis esse quae sine nostro impletur arbitrio, prophetiam vero secundum praescientiam cui nostrum admiscetur arbitrium».

4. Praeterea, praedestinatio, ut dicit Augustinus, est de bonis salutaribus; sed inter bona salutaria etiam nostra merita computantur quae ex libero dependent arbitrio; ergo prophetiae secundum praedestinationem nostrum admiscetur arbitrium, et sic Ieronymus male distinguit.

5. Praeterea, in prophetia non possunt considerari nisi tria, scilicet a quo est, in quo est et de quo est; sed penes illud a quo est prophetia non distinguitur quia omnis prophetia est ab uno principio, scilicet Spiritu Sancto; nec iterum penes id in quo est quia prophetiae subiectum est humanus spiritus; ea autem de quibus est prophetia non sunt nisi bona vel mala; ergo prophetia non debet dividi nisi divisione bimembri.

6. Praeterea, Ieronymus dicit quod illa prophetia «Ecce virgo concipiet», est secundum praedestinationem; sed ad impletionem illius prophetiae liberum arbitrium se immiscuit in Virginis consensu; ergo prophetia secundum praedestinationem habet liberum arbitrium immixtum, et sic non differt a prophetia quae est secundum praescientiam.

7. Praeterea, omnis enuntiatio de futuro quod nescitur esse futurum vel est falsa vel saltim dubia annuntianti; sed per prophetiam comminationis praedicitur aliquid esse futurum, utpote destructionem alicuius civitatis; cum igitur haec denuntiatio non sit falsa nec dubia, quia in Spiritum Sanctum qui est prophetiae auctor nec falsitas

---

[208] Cf. *Glossa ordin.* a Matth. 1,22-23.

[209] Cf. *De praedestinatione sanctorum* cap.10: ML 44,974; cf. también PEDRO LOMBARDO, *Lib. Sent.* I d.40 prol.

[210] Is 7,14.

va a ocurrir sea conocido de antemano al menos por el Espíritu Santo. En consecuencia, la profecía de conminación no se diferencia de la profecía de presciencia.

8. Cuando se predice algo según la profecía de conminación, esa predicción se debe entender de forma absoluta o de forma condicionada. De forma condicionada, no parece que sea propio de la profecía, que se fundamenta en un tipo de conocimiento sobrenatural, pues conocer de antemano el futuro dependiendo de unas condiciones dadas lo puede hacer también la razón natural. Hay que entender, por tanto, la predicción de forma absoluta, en cuyo caso, tanto si la profecía es falsa, como si llega a suceder lo que se predice, es necesario que sea conocido de antemano por Dios. En consecuencia la profecía de conminación no se debe distinguir de la profecía de presciencia.

9. En Jer 18,1 se establece la misma norma tanto para el cumplimiento de las conminaciones divinas como para el de sus promesas, y es que las conminaciones son revocadas cuando el pueblo al que se anuncia un castigo hace penitencia por sus pecados, e igualmente, una promesa deja de cumplirse cuando el pueblo que la recibe abandona la santidad. En consecuencia, lo mismo que [Jerónimo] contempla la profecía de conminación como una parte de la profecía, debiera añadir también la profecía de promesa como un cuarto miembro de la división.

10. Isaías se dirige proféticamente a Ezequías con estas palabras: *Pon en orden los asuntos de tu casa porque vas a morir* etc. (Is 38,1). Esta profecía no es de predestinación, porque es necesario que este tipo de profecía se cumpla en todas sus formas, incluso sin nuestro albedrío; tampoco lo es de presciencia, porque no estaba previsto en el plan de Dios que muriera, de lo contrario habría falsedad en la presciencia; ni tampoco lo es de conminación, porque se anuncia incondicionalmente lo que iba a ocurrir. En consecuencia se impone un cuarto tipo de profecía.

nec dubitatio cadit, oportet hoc futurum esse ad minus a Spiritu Sancto praescitum; ergo prophetia secundum comminationem non distinguitur a prophetia secundum praescientiam.

8. Praeterea, cum aliquid praedicitur secundum prophetiam comminationis, aut illa praedictio est intelligenda sine condicione aut sub condicione; si sub condicione, hoc non videtur competere prophetiae quae in quadam supernaturali cognitione consistit: futura enim praecognoscere quibusdam condicionibus stantibus etiam naturalis ratio potest; ergo oportet ut sine condicione intelligatur; aut igitur prophetia est falsa aut eveniet quod praedicitur, et sic oportet a Deo esse praescitum; ergo prophetia comminationis non debet distingui contra prophetiam praescientiae.

9. Praeterea, Ier. 18, 8 similis regula proponitur de divinis comminationibus et promissionibus adimplendis, quia scilicet comminationes revocantur quando gens contra quam est facta comminatio poenitentiam agit a malis, similiter promissio deficit quando gens cui facta est iustitiam relinquit; ergo sicut ponit prophetiam comminationis quoddam membrum prophetiae, ita debet ponere quartum membrum prophetiam promissionis.

10. Praeterea, Is. 38, 1 hoc prophetice Isaias dixit ad Ezechiam «Dispone domui tuae quia morieris» etc.; haec autem prophetia non est secundum praedestinationem, quia talem prophetiam necesse est omnibus modis impleri etiam sine nostro arbitrio; nec iterum secundum praescientiam quia hoc futurum Deus non praesciebat, alias praescientiae subesset falsum; nec iterum secundum comminationem quia sine condicione praedicebatur futurum; ergo oportet <ponere> aliquod quartum genus prophetiae.

11. [Contrarréplica a] «se anuncia esa muerte por las causas segundas, y por eso se trata de una profecía de conminación»[211]. En contra hay que objetar: *a)* el hombre puede conocer por la ciencia médica las causas segundas de la muerte de una persona enferma. Ahora bien, si Isaías hizo la predicción basándose en las causas segundas, o bien no realizó un acto profético, o la predicción profética no se diferencia del pronóstico médico.

12. *b)* Además, toda profecía se refiere a cosas contempladas bien en las causas primeras o bien en las segundas. Si la profecía en cuestión se la entiende condicionada, porque depende de algunas causas, por ejemplo segundas, por la misma razón toda profecía estará condicionada, y por lo tanto toda profecía será del mismo tipo que la conminatoria.

13. La profecía de conminación, aunque no se cumpla *tal como suena, se cumple en cambio conforme a un sentido oculto*, que dice Casiodoro[212], y es como se cumplió lo que dijo Jonás, *Nínive será arrasada*[213] según Agustín en el libro *De civitate Dei*: porque aunque *las murallas de Nínive permanecieron en pie, sus depravadas costumbres fueron arrasadas*[214]. Pero esto ocurre también en la profecía de predestinación y presciencia, que tampoco se cumplen según la materialidad de las palabras, sino según un sentido espiritual; es el caso de Is 54,11: *Edificaré a Jerusalén sobre zafiros*, y Dan 2,34: *La piedra desprendida de la montaña sin intervención de mano humana* que despedazó la estatua[215], y de otros muchos casos parecidos. En consecuencia la profecía de conminación no se debe distinguir de la profecía de presciencia y de la profecía de predestinación.

14. Aunque a uno le sean mostradas semejanzas de cosas que van a suceder, no se le llama profeta si no comprende lo que se quiere dar

11. Sed dicebat quod hoc praedicebatur esse futurum secundum causas inferiores, et sic erat prophetia comminationis. —Sed contra, causae inferiores mortis hominis aegrotantis possunt homini esse notae secundum artem medicinae; si igitur Isaias hoc non praedixit nisi secundum causas inferiores futurum, vel non prophetice praedixit vel prophetica praedictio non differt a medici praedictione.

12. Praeterea, omnis prophetia est de rebus vel intuendo causas superiores vel intuendo causas inferiores; si igitur praedicta prophetia intelligatur condicionalis quia est secundum aliquas causas, scilicet inferiores, pari ratione omnis prophetia condicionalis erit, et sic omnis prophetia erit eiusdem rationis cum comminatoria.

13. Praeterea, prophetia comminationis, quamvis non impleatur «secundum superficiem verborum, impletur tamen tacitae intelligentiae significatione», ut Cassiodorus dicit, sicut quod dictum est per Ionam «Ninive subvertetur» impletum est, secundum Augustinum in libro De civitate Dei, quia quamvis 'Ninive steterit in moenibus, corruit tamen in pravis moribus'; sed hoc etiam invenitur in prophetia praedestinationis et praescientiae quod non implentur secundum exteriorem verborum superficiem sed secundum spiritualem sensum, sicut quod dictum est Is. 54, 11 «Fundabo Ierusalem in saphiris», et Dan. 2, 34 quod «lapis abscissus de monte sine manibus» confregit statuam, et multa alia huiusmodi; ergo prophetia comminationis non debet distingui contra prophetiam praescientiae et praedestinationis.

14. Praeterea, si alicui demonstrantur aliquae futurorum similitudines, non dicitur propheta nisi intelligat ea quae per illas significantur, sicut Pharao non est dictus

[211] Cf. más adelante la respuesta al décimo argumento.
[212] Citado por PEDRO LOMBARDO, *Glossa* praef.: ML 191,59B.
[213] Jon 3,4.
[214] AGUSTÍN, *De Civitate Dei* XXI c.24: ML 41,739; BAC XVI-XVII 1592.
[215] «Estatua» según la Vulgata parisina; según la Vetus Latina, «imagen».

a entender a través de ellas: es el caso del Faraón, que no es considerado profeta por el simple hecho de ver las espigas y las vacas[216], pues *es necesaria la inteligencia en la visión* (Dan 10,1). Ahora bien, aquellos a través de los cuales se hacen las conminaciones divinas entienden lo que proclaman sólo según la materialidad de las palabras, pero no han recibido luz para conocer lo que se quiere significar con esas palabras, como le ocurrió a Jonás al pensar que Nínive sería materialmente destruida[217]; por eso, cuando vio que no era destruida sino que se había convertido, se apenó como si su profecía no se hubiese cumplido[218]. En este caso, pues, no se debe hablar de profeta, ni la conminación debe considerarse una especie de la profecía. Por todo ello parece que la distinción aludida tampoco tiene lugar.

EN CONTRARIO. La opinión contraria se desprende de la *Glosa* a Mt 1,23: *He aquí que la Virgen concebirá*, donde se establece y explica la división en cuestión[219].

SOLUCIÓN. La profecía tiene su origen en la presciencia divina, como se dijo antes[220]. Pero se ha de tener en cuenta que Dios conoce de antemano el futuro de modo diferente a como lo conocen de antemano todos los demás. A este respecto, sobre el conocimiento del futuro hay que tener presentes dos cosas: por una parte, el ordenamiento en sí mismo de las causas con respecto a los efectos futuros, y por otra, el cumplimiento o ejecución de ese ordenamiento en cuanto que los efectos en acto proceden de sus causas. Pues bien, cualquier criatura que tenga algún conocimiento de lo que va a ocurrir, su conocimiento no va más allá del ordenamiento de las causas: el médico, por ejemplo, pronostica la muerte en la medida en que sabe que las causas naturales conducen a tal desenlace. Lo mismo ocurre con el astrólogo que pronostica las

propheta qui spicas et boves vidit: «intelligentia enim opus est in visione», ut dicitur Dan. 10, 1; sed illi per quos comminationes divinae fiunt, intelligunt tantun hoc quod proponunt secundum verborum superficiem, non autem illuminantur de his quae per illa significantur, sicut patet de Iona qui intellexit Ninive materialiter subvertendam, unde ea non subversa sed correcta doluit quasi sua prophetia non esset impleta; ergo propheta ex hoc dici non debuit, et sic nec comminatio debet poni species prophetiae, unde videtur praedicta distinctio nulla esse.

SED CONTRARIUM apparet ex glosa qua habetur super illud Matth. 1, 23 «Ecce Virgo concipiet», ubi praedicta divisio ponitur et explanatur.

RESPONSIO. Dicendum quod prophetia a divina praescientia derivatur, ut supra dictum est. Sciendum est autem quod Deus alio modo praescit futura ab omnibus aliis qui futura praecognoscunt. Circa futurorum enim cognitionem duo est considerare, scilicet ipsum ordinem causarum ad futuros effectus et exitum sive executionem huius ordinis in hoc quod effectus actu procedunt ex suis causis. Quaecumque igitur virtus creata aliquam cognitionem habet de futuris, sua cognitio non fertur nisi ad ordinem causarum, sicut medicus secundum hoc dicitur futuram mortem praescire in quantum scit naturalia principia esse ordinata ad defectum mortis, et eodem modo astrologus

---

[216] Cf. Gén 41,17s.
[217] Cf. Jon 3,4.
[218] Cf. Jon 4,1-4.
[219] Cf. *Glossa ordin.* a Matth. 1,22-23.
[220] Cf. a.3.

lluvias que se avecinan, o los vientos. Por eso, cuando se dan unas causas cuyos efectos pueden ser evitados, no siempre ocurre lo que uno prevé que va a suceder. Dios, en cambio, no sólo conoce el futuro en lo que se refiere a la ordenación de las causas, sino también en cuanto al desenlace y ejecución de tal ordenación. La razón estriba en que su mirada está medida por la eternidad[221], la cual abarca todos los tiempos en un ahora indivisible; por eso con una mirada única ve no sólo aquello a lo que están ordenadas las causas sino también de qué modo llega o no llega a su término aquel ordenamiento. Esto es imposible para la criatura, cuya mirada está circunscrita a un tiempo limitado, por eso conoce lo que acontece en ese tiempo concreto; pero las cosas que ocurrirán en el porvenir sólo existen en el ordenamiento de sus causas, de ahí que nosotros sólo las podamos conocer de esta manera. Para que quede más claro a los que reflexionan sobre esto: cuando decimos conocer de antemano el futuro, lo que tenemos en realidad es un conocimiento de las cosas presentes, más que de las futuras. En consecuencia, es propio de Dios solo conocer verdaderamente el futuro.

Unas veces, pues, la profecía procede de la presciencia divina en lo referente al ordenamiento de las causas, otras, en cambio, también en lo tocante a la ejecución o cumplimiento de ese ordenamiento. Cuando es revelado al profeta sólo el ordenamiento de las causas, se habla de profecía de conminación. En este caso no es revelado al profeta más que esto: según está la situación en este momento, tal persona está ordenada a terminar en esto o aquello.

Por otra parte, el cumplimiento efectivo del ordenamiento de las causas se realiza de dos maneras: unas veces únicamente por acción del poder divino, como la resurrección de Lázaro[222], la encarnación de Cristo[223], y obras semejantes, y en esto consiste la profecía de predestinación, porque,

dicitur praecognoscere futuras pluvias aut ventos; unde, si sint tales causae quarum effectus impediri possint, non semper evenit quod sic praescitur esse futurum. Sed Deus non solum cognoscit futura ratione ordinis causarum, sed etiam quantum ad ipsum exitum vel executionem ordinis. Cuius ratio est quia eius intuitus aeternitate mensuratur quae omnia tempora in uno nunc indivisibili comprehendit; unde uno simplici intuitu videt et ad quid causae sunt ordinatae et qualiter ordo ille impleatur vel impediatur. Hoc autem creaturae est impossibile cuius intuitus limitatur ad aliquod tempus determinatum, unde cognoscit ea quae sunt in illo tempore; futura vero in tempore quando adhuc sunt futura non sunt nisi in ordine suarum causarum, unde sic solummodo a nobis praecognosci possunt —ut recte considerantibus appareat, in hoc quod futura praescire dicimur, magis nos praesentium quam futurorum scientiam habere—: et sic remaneat solius Dei proprium esse vere scire futura.

Quandoque igitur a divina praescientia derivatur prophetia ratione ordinis causarum, quandoque vero etiam ratione executionis vel impletionis illius ordinis. Cum ergo fit prophetae revelatio solummodo de ordine causarum, dicitur prophetia comminationis: tunc enim nihil aliud prophetae revelatur nisi quod secundum ea quae nunc sunt talis ad hoc vel illud est ordinatus. Impletio vero ordinis causarum fit dupliciter: quandoque quidem ex sola operatione divinae virtutis, ut suscitatio Lazari, conceptio Christi et huiusmodi, et secundum hoc est prophetia praedestinationis quia, ut dicit Damascenus, «ea Deus praedestinat quae non sunt in nobis»; unde et praedestinatio

[221] Cf. Boecio, *De consolatione philosophiae* V pr.6: ML 63,895A.
[222] Cf. Jn 11,43.
[223] Cf. Lc 1,35.

como dice el Damasceno, *Dios predestina lo que no está en nuestro poder*[224]. Por eso la predestinación es llamada también proyecto de Dios[225], pues uno proyecta lo que va a hacer él mismo, no lo que hará otro[226].

Otras cosas, en cambio, se llevan a cabo también mediante la acción de otras causas, que pueden ser naturales o voluntarias: lo que se lleva a cabo de esta forma no es objeto de predestinación, sino de presciencia, por lo cual se habla en estos casos de profecía de presciencia. Con todo, dado que la profecía se hace en favor del hombre, la profecía de presciencia gravita principalmente en torno a lo que realiza el hombre con libre albedrío. Esta es la razón por la que Jerónimo, al hablar de la profecía de presciencia, haga mención únicamente del libre albedrío, pasando por alto las otras causas creadas.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. La división tripartita de Jerónimo se puede reducir a la bipartita, como se dijo, porque una se refiere al ordenamiento de las causas y la otra al resultado de ese ordenamiento. Casiodoro se quedó en esta división bipartita, en cambio Jerónimo subdividió el segundo miembro, y por eso Casiodoro dividió la profecía en dos clases, y Jerónimo en tres. Además Casiodoro entendió la presciencia en sentido amplio, pues tiene como objeto todos los acontecimientos, sucedan en razón de una fuerza creada o increada. Jerónimo, por su parte, entendió la presciencia en un sentido restringido, referida sólo a aquello que, hablando con propiedad, queda fuera de la predestinación, es decir a lo que proviene de una fuerza creada.

2. Toda profecía tiene su raíz, por decirlo así, en la presciencia divina, pero dado que en la presciencia divina está tanto el conocimiento

quasi quaedam Dei praeparatio dicitur, hoc autem aliquis praeparat quod facturus est ipse, non quod alius. Quaedam vero explentur etiam operatione causarum aliarum sive naturalium sive voluntariarum; et haec in quantum per alias causas complentur non sunt praedestinata, sunt tamen praescita; unde horum dicitur esse prophetia secundum praescientiam. Quia tamen prophetia propter homines fit, circa ea quae per homines fiunt libero arbitrio praecipue prophetia praescientiae consistit; unde, praetermissis aliis causis creatis, Ieronymus prophetiam praescientiae notificans de solo libero arbitrio mentionem facit.

1. Ad primum igitur dicendum quod ista trimembris divisio quam Ieronymus ponit reducitur ad bimembrem, ut dictum est, quia quaedam respicit ordinem causarum, quaedam autem exitum ordinis; et in hac divisione Cassiodorus stetit. Ieronymus vero alterum membrum subdivisit; et ideo duo Cassiodorus membra divisionis posuit, Ieronymus autem tria. Praescientiam etiam Cassiodorus accepit secundum sui communitatem: est enim de omnibus eventibus, sive virtute creata sive increata fiant; sed Ieronymus accepit praescientiam secundum quandam restrictionem, prout est de illis tantum de quibus non est praedestinatio per se loquendo; scilicet de his quae virtute creata proveniunt.

2. Ad secundum dicendum quod omnis prophetia divinam praescientiam habet quasi radicem; sed cum in divina praescientia sit cognitio ordinis et eventus, quaedam

---

[224] JUAN DAMASCENO, *De fide orthodoxa* II c.30: MG 94,971A (Bt 161).

[225] Cf. *Glossa ordin.* a Rom. 8,29 y PEDRO LOMBARDO, *Glossa* a Rom. 8,29: ML 191,1602B9.

[226] La predestinación es la parte de la providencia en relación con la criatura racional y por la cual Dios la destina a su fin último. Como tal es una realidad que se consuma en la mente de Dios, lo mismo que los proyectos que alguien se propone están en su propia mente.

de la ordenación de las causas, como el conocimiento del efecto, un tipo de profecía lo es en razón de un aspecto, y otro en razón del otro. Pero la presciencia de Dios se llama con propiedad así porque ve el acontecimiento que se realizará en el futuro; en cambio el conocimiento del ordenamiento de las causas al efecto es algo presente, por eso en este caso se ha de hablar más bien de ciencia que de presciencia, y por lo mismo no se llama profecía de presciencia a la que conoce tal ordenamiento, sino sólo a la que tiene como objeto el acontecimiento.

3. Presciencia se distingue aquí de predestinación por lo que abarca de más la primera sobre la segunda; pero si se entiende la predestinación en sentido propio, la presciencia no la sobrepasa sólo en lo referente a los males, sino también en lo que se refiere a todos aquellos bienes que no dependen sólo del poder divino, por lo cual el argumento no procede.

4. Nuestro mérito depende de la gracia y depende también del libre albedrío, pero cae bajo la predestinación sólo en cuanto a su dependencia de la gracia, que procede de Dios solo. Por lo tanto es accidental que lo que depende de nuestro albedrío caiga bajo la predestinación.

5. Profecía se divide aquí en razón de lo que trata, pero visto, no precisamente bajo la formalidad de bueno o malo, ya que tal diferencia es accidental con relación a lo futuro conocido por la profecía, sino, como ya se dijo, mirado bajo el aspecto del ordenamiento de las causas, o desde el cumplimiento efectivo de ese ordenamiento.

6. El consentimiento de la Virgen interviene en la concepción de Cristo no como algo operante, sino como quien quita un impedimento: no convenía dar tan gran beneficio contra su voluntad.

7. Se puede decir que una cosa acontecerá no sólo porque de hecho va a ser así, sino también porque está de tal forma determinada en sus causas que ocurrirá así. En este segundo sentido es como pronostica el

prophetia derivatur ex una parte, quaedam ex alia. Praescientia vero Dei secundum hoc proprie praescientiae nomen habet quod ad eventum respicit qui futurus est, ordo enim ad eventum est in praesenti unde de eo magis est scientia quam praescientia: et sic illa prophetia quae ordinem respicit non dicitur secundum praescientiam, sed solum illa quae est secundum eventum.

3. Ad tertium dicendum quod praescientia hic accipitur contra praedestinationem divisa quantum ad ea in quibus praescientia praedestinationem excedit; non autem excedit praescientia praedestinationem solum in malis si praedestinatio stricte accipiatur, sed etiam in omnibus bonis quae non fiunt sola virtute divina, unde ratio non sequitur.

4. Ad quartum dicendum quod meritum nostrum et est ex gratia et est ex libero arbitrio; non autem subiacet praedestinationi nisi secundum quod est ex gratia, quae a solo Deo est; unde id quod ex nostro arbitrio est praedestinationi subesse est per accidens.

5. Ad quintum dicendum quod prophetia hic distinguitur secundum ea de quibus est, non quidem secundum bona et mala quia huiusmodi differentiae per accidens se habent ad futurum quod per prophetiam cognoscitur, sed secundum quod est de ordine vel de exitu ordinis, ut dictum est.

6. Ad sextum dicendum quod ad Christi conceptionem intervenit consensus Virginis, non quasi operans sed sicut impedimentum removens: non enim invitae tantum beneficium praestari decebat.

7. Ad septimum dicendum quod aliquid potest dici esse futurum non solum ex hoc quia ita erit, sed quia ita est ordinatum in causis suis ut sic sit futurum; sic enim medicus dicit iste sanabitur vel morietur: et si aliter contingat non falsum dixit, sic enim

médico la muerte o curación de una persona; pero, si ocurre lo contrario, no se dice que el diagnóstico haya sido falso, pues en aquel momento se preveía que iba a ocurrir de esa manera debido al ordenamiento de unas causas que, sin embargo, es posible atajar, y así lo que se había previsto al principio que sucediese luego no sucedió. Dice por eso el Filósofo en *II De generatione* que *algo que debía acontecer no acontece*[227]. Según esto, el anuncio conminatorio del profeta no es falso ni dudoso, aunque no acontezca lo que predijo.

8. Si la profecía de conminación se refiere al ordenamiento de las causas, que es su referencia directa, entonces es del todo incondicional, pues es absolutamente verdadero que está implicado en las causas que suceda tal cosa. En cambio, si se refiriese al acontecimiento, al que mira sólo indirectamente, en este caso la profecía se ha de entender condicionada a la causa. Con todo, es sobrenatural, ya que por conocimiento natural no se puede saber, incluso permaneciendo la causa, como sería una obstinación en la maldad, que según la justicia divina se haya de pagar tal o cual pena de una forma determinada.

9. Bajo la denominación de profecía de conminación se entiende también la de promesa, porque lo mismo se debe decir de una y de otra. Sin embargo es más frecuente hablar de profecía de conminación, porque la amenaza es revocada con más frecuencia que la promesa, ya que Dios está más inclinado a la misericordia que al castigo[228].

10. Aquella profecía fue de conminación, y aunque no se dé un condicionamiento explícito, aquel anuncio se ha de entender bajo una condición implícita, concretamente la persistencia de una situación determinada.

11. Al hablar de causas segundas no sólo se trata de causas naturales, que un médico puede conocer de antemano; son también las causas

tunc futurum erat ex ordine causarum quem tamen possibile est impediri, et tunc quod prius futurum fuerat consequenter non erit futurum: unde Philosophus dicit in II De generatione quod «futurus quis incedere non incedet»; et secundum hoc denuntiatio prophetae comminantis nec falsa est nec dubia, quamvis non eveniat quod praedixit.

8. Ad octavum dicendum quod si prophetia comminationis referatur ad ordinem causarum quem directe respicit, sic est absque omni condicione: absolute enim verum est ita ordinatum esse in causis ut hoc contingat; si autem referatur ad eventum quem respicit indirecte, sic intelligenda est sub condicione causae; et tamen supernaturalis est quia naturali cognitione non potest sciri etiam causa extante, utpote iniquitate remanente, quod talis poena vel talis determinate secundum divinam iustitiam debeatur.

9. Ad nonum dicendum quod sub prophetia comminationis intelligitur etiam prophetia promissionis quia de eis est eadem ratio; ideo tamen magis exprimitur de prophetia comminationis quia frequentius invenitur revocata comminatio quam promissio: Deus enim pronior est ad miserendum quam ad puniendum.

10. Ad decimum dicendum quod prophetia illa fuit secundum comminationem; et quamvis non esset condicio explicite proposita, est tamen illa denuntiatio sub implicita condicione intelligenda, scilicet tali ordine rerum manente.

11. Ad undecimum dicendum quod causae inferiores non solum sunt causae naturales quas medici praecognoscere possunt, sed etiam causae meritoriae quae ex sola

---

[227] ARISTÓTELES, *De Generatione* II cap.11 (Bk 337b7) según la antigua traducción (ms. Urbin. lat. 206, f.208r).

[228] Cf. *Glossa ordin.* a Ier. prol. [tomado de ORÍGENES, *In Ier.* hom.1 n.1, según traducción de San Jerónimo (MG 13,255A)]; cf. también GUILLERMO DE AUXERRE, *Summa aurea* II tr.30 c.1 (f.102vb).

meritorias, que son conocidas sólo por revelación divina. Pero también las causas naturales de la salud o de la muerte pueden ser conocidas con mayor perfección por revelación divina que por pericia humana.

12. Las causas primeras, es decir el porqué de las cosas que está en la presciencia divina, nunca dejan de realizar sus efectos, cosa que sí pasa en las causas segundas. Por esto los acontecimientos de las cosas son conocidos de forma absoluta en las causas primeras, en cambio en las segundas sólo son conocidos condicionadamente.

13. Aunque en la profecía de predestinación y presciencia la verdad que ha de cumplirse sea presentada bajo semejanzas, sin embargo el sentido literal no está en esas semejanzas, sino en lo que se significa mediante esas semejanzas, como ocurre en todas las expresiones metafóricas[229]. Por eso, en estas profecías la verdad no está en las semejanzas, sino en lo que se quiere decir por medio de ellas. En cambio en la profecía de conminación el sentido literal de las palabras del profeta se toma de las imágenes de las cosas que acontecerán, porque tales imágenes no sólo se presentan como imágenes, sino como realidades. Por eso, por una parte, lo que va a ocurrir, representado por tales semejanzas, no pertenece al sentido literal sino al sentido místico, como cuando se dice «Nínive será arrasada»: la destrucción material pertenece al sentido literal, pero acabar con las costumbres depravadas pertenece al sentido moral. Por otra, en el sentido mismo literal se contempla una verdad en razón del ordenamiento de las causas, como se dijo.

14. Las espigas y vacas, que aparecen en el sueño del Faraón, no fueron mostradas como realidades, sino como semejanzas, por eso el Faraón, que vio sólo aquellas semejanzas, no comprendió nada, y por lo mismo no fue profeta. Pero Jonás, a quien se le dijo «Nínive será

divina revelatione cognoscuntur; causae etiam naturales salutis vel mortis multo perfectius divina revelatione quam humano ingenio cognosci possunt.

12. Ad duodecimum dicendum quod causae superiores, scilicet rationes rerum in divina praescientia, numquam deficiunt ab impletione suorum effectuum sicut deficiunt causae inferiores; et ideo in causis superioribus cognoscuntur eventus rerum absolute, sed in inferioribus nonnisi sub condicione.

13. Ad tertium decimum dicendum quod in prophetia praedestinationis et praescientiae, quamvis proponatur veritas adimplenda sub aliquibus similitudinibus, tamen ratione illarum similitudinum non attenditur aliquis sensus litteralis; sed litteralis sensus attenditur secundum ea quae per similitudines significantur, sicut in omnibus metaphoricis significationibus accidit; unde in talibus prophetiis nulla veritas invenitur quantum ad similitudines, sed solum quantum ad ea quae per similitudines significantur. Sed in prophetia comminationis sensus litteralis verborum prophetae attenditur secundum illas similitudines rerum quae evenient, quia similitudines illae non tantum proponuntur ut similitudines sed ut res quaedam; unde et illud quod eveniet significatum per huiusmodi similitudines, non pertinet ad sensum litteralem sed ad sensum mysticum, sicut cum dicitur «Ninive subvertetur», subversio materialis pertinet ad sensum litteralem, sed subversio a pravis moribus pertinet ad sensum moralem; et in ipso sensu litterali attenditur aliqua veritas ratione ordinis causarum, ut dictum est.

14. Ad quartum decimum dicendum quod in somnio Pharaonis spicae illae et boves non demonstrabantur ut res quaedam, sed solum ut similitudines; et ideo Pharao, qui solum illas similitudines vidit, non habuit alicuius rei intellectum, et propter hoc

[229] Cf. ARISTÓTELES, *Topic.* VI c.2 (Bk 140a10) según la traducción común (Ms. Arch. di San Pietro h.5, f.105v) a donde remite SANTO TOMÁS en *In Sent.* I d.34 q.3 a.1 obi.2.

destruida», poseía además la comprensión de una realidad, como era la relación entre los méritos y la destrucción, aunque quizás no tuviera previamente conciencia de otra realidad como fue la conversión; por eso no fue profeta respecto a lo que ignoraba. Pero sabía Jonás, lo mismo que los profetas que anunciaban castigos, que la profecía que proclamaban no era de presciencia sino de conminación, por eso se dice en el último capítulo de Jonás: *Por este motivo me apresté a huir a Tarsis, pues sé que eres clemente y misericordioso*[230].

Artículo 11[231]

¿Se da en la profecía una verdad inmutable?[232]

En undécimo lugar se plantea si en la profecía se da una verdad inmutable. Parece haber argumentos para pensar que no se da una verdad inmutable.

Argumentos. 1. En el caso de que «verdad inmutable» forme parte de la definición de profecía[233], si le corresponde, tiene que corresponderle por esencia. Ahora bien, los futuros contingentes, objetos por esencia

propheta non fuit. Sed Ionae cui dictum est «Ninive subvertetur», aderat intelligentia alicuius rei, scilicet ordinis meritorum ad subversionem, etsi forte alterius rei, scilicet conversionis, praescius non fuerit; unde quantum ad hoc quod non intelligebat propheta non fuit. Sciebat tamen Ionas et prophetae comminantes prophetiam quam praedicebant non esse secundum praescientiam sed secundum comminationem; unde dicitur Ionae ultimo «Propter hoc praeoccupavi ut fugerem in Tharsis; scio enim quod tu clemens et misericors es».

Articulus undecimus

Undecimo quaeritur utrum in prophetia inveniatur immobilis veritas. Et videtur quod non: cum enim immobilis veritas in diffinitione prophetiae ponatur, si prophetiae

---

[230] Jon 4,2.

[231] Lugares paralelos: *Summa* 2-2 q.171 a.6.

[232] Este artículo trata una materia conexa con la división anterior; en la *Summa,* en cambio, lo estudia dentro de la cuestión dedicada a la naturaleza de la profecía, 2-2 q.171 a.6. Si la profecía es una participación de la presciencia divina, que por naturaleza es infalible, ¿cómo se realiza tal infalibilidad en el mensaje profético, teniendo en cuenta que a veces no ocurre lo que se profetiza? La Biblia ofrece ejemplos de éstos; son recurrentes en los tratadistas anteriores a Santo Tomás, y que él recoge igualmente, el caso de la profecía de Jonás, o el anuncio de la muerte de Ezequías, que no llega a realizarse. De nuevo se advierte en el tratamiento de este tema la concisión de la respuesta de la *Summa* y el desarrollo del razonamiento. En la *Summa* se aborda la solución desde el conocimiento profético en sí mismo, que es una impresión del conocimiento divino en la mente del profeta, al modo como lo es el conocimiento que el maestro proporciona a la mente del alumno. Ahora bien, es imposible que el conocimiento divino esté sujeto a error, de lo cual se sigue la inerrancia del conocimiento profético, que es «un signo (impronta) de la presciencia divina». En la cuestión *De prophetia,* además de haber adelantado esta misma doctrina sobre el conocimiento en sí del profeta, que es inmutable como lo es la presciencia divina de la que procede como el ejemplo del ejemplar, contempla el problema también desde la realidad profetizada, que a veces en su ejecución depende de las causas segundas o inmediatas para su realización; causas que, por ser variables y aleatorias, muchas veces impiden la realización efectiva de lo profetizado. Pero tal variabilidad tampoco es ajena a la ciencia de Dios, ya que si lo conocido por Dios recibe otra disposición o estado, esto mismo está a su vez sujeto también a la visión divina, como afirma en *De verit.* q.2 a.13.

[233] Cf. Pedro Lombardo, *Glossa* praef.: ML 191,58B-C.

de la profecía, no son inmutables en sí mismos, sino sólo por relación a la presciencia divina, como dice Boecio[234]. En consecuencia, «verdad inmutable» no debe atribuirse a la profecía como algo inherente a su definición.

2. Lo que se cumple sólo si se da una condición variable no posee una veracidad inmutable. Pero existe profecía, como la de conminación, cuyo cumplimiento depende de alguna condición variable, tal como la permanencia en la santidad o la obstinación en la maldad, como se lee en Jer 18,1. En consecuencia, no toda profecía posee una verdad inmutable.

3. La *Glosa* a Is 38,1 dice que *Dios revela a los profetas su sentencia, pero no sus deliberaciones*[235]. Su sentencia, sin embargo, puede cambiar, como se dice también ahí[236]. En consecuencia la profecía no posee una verdad inmutable.

4. Si la profecía posee verdad inmutable, tiene que ser debido al profeta que ve, o a la realidad que se ve, o al espejo de eternidad desde el que se ve. No lo es por parte del vidente, porque el conocimiento humano es mudable, ni por parte de la realidad vista, que es contingente, ni por parte de la presciencia divina o del espejo, porque la presciencia divina no determina que las cosas tengan que existir necesariamente. En consecuencia por ningún capítulo posee la profecía una verdad inmutable.

5. [Contrarréplica a] «la presciencia divina no determina que necesariamente algo no pueda ocurrir de otra forma, pero, con todo, no sucederá de otra forma que la divina presciencia no conozca de antemano, y es en este sentido como la profecía posee verdad inmutable[237], pues

conveniat, oportet ut per se ei conveniat; sed futura contingentia de quibus est prophetia per se non sunt immobilia sed solum secundum quod ad praescientiam divinam referuntur, ut dicit Boetius; ergo immobilis veritas non debet assignari prophetiae quasi in eius diffinitione posita.

2. Praeterea, illud quod non impletur nisi aliqua variabili condicione existente, non habet immobilem veritatem; sed aliqua prophetia est, scilicet comminationis, quae non impletur nisi variabili condicione existente, scilicet perseverantia iustitiae vel iniquitatis, ut habetur Ier. 18, 8; ergo non omnis prophetia habet immobilem veritatem.

3. Praeterea, Is. 38, 1 dicit glosa quod «Deus prophetis revelat suam sententiam sed non consilium»; sententia autem eius est variabilis, ut ibidem dicitur; ergo prophetia non habet immobilem veritatem.

4. Praeterea, si prophetia habet immobilem veritatem, aut hoc est ex parte prophetae videntis, aut ex parte rei quae videtur, aut a parte speculi aeterni a quo videtur: non a parte videntis quia humana cognitio variabilis est, nec ex parte rei quae contingens est, nec ex parte divinae praescientiae sive speculi quia per hoc necessitas rebus non imponitur; ergo prophetia nullo modo habet immobilem veritatem.

5. Sed dicebat quod divina praescientia non imponit necessitatem quin aliter evenire possit, sed tamen aliter non eveniet quod praescitur; et hoc modo prophetia habet immobilem veritatem: immobile enim dicitur, secundum Philosophum, quod non

---

[234] Boecio, *De consolatione Philosophiae* V pr.6: ML 63,861A.

[235] *Glossa ordin.* a Is. 38,1; tomada de San Gregorio Magno, *Moralia* XVI c.10: ML 75,1127B.

[236] Cf. ibíd.

[237] Cf. Respuesta al cuarto argumento: La inmutabilidad de la profecía proviene del espejo eterno, pero no porque imponga necesidad en las realidades profetizadas, sino porque hace que la profecía sea necesaria respecto de las realidades contingentes, como lo es realmente.

se llama inmutable, según el Filósofo, lo que no puede ser cambiado, o lo que difícilmente es cambiable, o lo que no cambia»[238]. En contra de esto se objeta: admitida la posibilidad, nada será imposible[239]. Si, pues, se admite la posibilidad de que lo sabido de antemano y profetizado ocurra de otra forma, si se da por sentado que pueda ocurrir de otra forma, entonces nada sería imposible, y se seguiría que la profecía tendría una verdad mutable. En consecuencia, la profecía no posee necesariamente una verdad inmutable.

6. La verdad de una proposición depende de la condición de la realidad, pues *de que la realidad sea o no sea, depende que la proposición sea verdadera o falsa*, como dice el Filósofo[240]. Ahora bien, el objeto de la profecía es contingente y mutable, en consecuencia también la enunciación profética posee una verdad variable.

7. El efecto es considerado necesario o contingente en razón de la causa próxima y no de la causa primera. Ahora bien, las causas próximas de las cosas sobre las que versa la profecía son causas variables, aunque la causa primera sea inmutable. En consecuencia la profecía no posee una verdad inmutable sino variable.

8. Si la profecía posee una verdad inmutable, es imposible que se pueda profetizar algo y no acontezca. Ahora bien, es imposible que lo que ha sido profetizado no haya sido profetizado. En consecuencia, si la profecía posee una verdad inmutable, es necesario que acontezca lo que ha sido profetizado, y en tal caso la profecía <no> tendrá por objeto futuros contingentes.

EN CONTRARIO. 1. La *Glosa* dice en el prólogo al salterio que *la profecía es una inspiración divina o revelación, que anuncia con verdad inmutable lo que va a suceder*[241].

potest moveri vel quod difficile movetur vel quod non movetur. —Sed contra, posito possibili nihil sequitur impossibile; si igitur possibile est id quod est praescitum et prophetatum aliter se habere, si ponatur aliter se habere, nullum sequetur impossibile, sequitur autem prophetiam habere mobilem veritatem; ergo non est necesse prophetiam habere immobilem veritatem.

6. Praeterea, veritas propositionis sequitur condicionem rei quia «ex eo quod res est vel non est, oratio vera vel falsa est», ut dicit Philosophus; sed res de quibus est prophetia sunt contingentes et mutabiles; ergo et prophetica denuntiatio habet mobilem veritatem.

7. Praeterea, effectus denominatur necessarius vel contingens a causa proxima, non a causa prima; sed causae proximae rerum de quibus est prophetia sunt causae mobiles quamvis causa prima sit immobilis; ergo prophetia non habet immobilem veritatem sed mobilem.

8. Praeterea, si prophetia habet immobilem veritatem, impossibile est aliquid esse prophetatum et illud non fieri; sed quod est prophetatum, impossibile est non esse prophetatum; ergo si prophetia habet immobilem veritatem, necesse est evenire illud quod prophetatum est, et sic prophetia <non> erit de futuris contingentibus.

SED CONTRA est quod dicitur in glosa in principio Psalterii «Prophetia est divina inspiratio vel revelatio, rerum eventus immobili veritate denuntians».

---

[238] Cf. ARISTÓTELES, *Phys.* V 4 (BK 226b10).

[239] Cf. ARISTÓTELES, *Anal. Prior.* I c.13 (BK 32a18); cf. SANTO TOMÁS, *In Sent.* I d.38 a.5 obi.3.

[240] Cf. ARISTÓTELES, *Praedic.* cap.5 (BK 4b8) y cap.12 (BK 14b21) según la traduc. de Boecio (ed. Minio-Paluello p.13 y 38) como se usa en *De pot.* q.3 a.17 obi.29.

[241] PEDRO LOMBARDO, *Glossa* praef.: ML 191,58B-C tomado de CASIODORO, *Super Ps.* praef. cap.1: ML 70,12B.

2. La profecía es, además, *signo de la presciencia divina*, como dice Jerónimo[242]. Ahora bien, las cosas conocidas de antemano tienen la condición de necesarias en cuanto están bajo la presciencia divina, por lo mismo también tendrá esta condición lo profetizado, puesto que aquellas cosas son el objeto de la profecía. En consecuencia la profecía posee verdad inmutable.

3. La ciencia de Dios sobre cosas mutables puede ser inmutable, porque su origen no está en las cosas; también, de forma similar, el conocimiento profético no se adquiere por las cosas en cuanto tales. En consecuencia la profecía posee verdad inmutable sobre cosas mudables.

SOLUCIÓN. En la profecía hay que tener en cuenta dos cosas: las realidades en sí que se profetizan y el conocimiento que se tiene de ellas. Cada uno de estos aspectos tiene un orden diferente de origen: lo profetizado depende de modo inmediato de causas variables como sus causas próximas, en cambio depende de la causa inmutable como causa remota. Respecto al conocimiento profético, en cambio, es al revés: depende de la presciencia divina como de causa próxima, pero este conocimiento no depende de las cosas que se profetizan como de una causa, sino que es sólo como signo de ellas. Ahora bien, la necesidad o contingencia de un efecto depende de la causa próxima y no de la causa primera, por eso lo profetizado es mutable, pero el conocimiento profético es inmutable, como lo es la divina presciencia de la cual procede el conocimiento a la manera que la copia del original: Lo mismo que por ser necesaria una verdad del entendimiento se sigue que la enunciación, que reproduce lo que hay en el entendimiento, debe poseer también una verdad necesaria, así también al ser inmutable la presciencia divina se sigue que la profecía, que es signo de ella, posea una verdad inmutable.

2. Praeterea, prophetia est «divinae praescientiae signum», ut dicit Ieronymus; sed praescita in quantum subsunt praescientiae sunt necessaria, ergo et prophetata in quantum de illis est prophetia; ergo prophetia habet immobilem veritatem.

3. Praeterea, scientia Dei potest esse immobilis de rebus mobilibus quia a rebus ortuum non habet; sed similiter cognitio prophetica non sumitur a rebus ipsis; ergo prophetia habet immobilem veritatem de rebus mobilibus.

RESPONSIO. Dicendum quod in prophetia duo est considerare, scilicet ipsas res prophetatas et cognitionem quae de eis habetur; et horum duorum invenitur diversus ordo originis. Ipsae enim res prophetatae sunt immediate a causis mobilibus sicut a causis proximis, sed a causa immobili sicut a causa remota; cognitio vero prophetica e converso est a divina praescientia sicut a causa proxima, a rebus vero prophetatis non dependet sicut a causa sed est solum sicut earum signum. Omnis autem effectus in necessitate et contingentia sequitur causam proximam et non causam primam; unde ipsae res prophetatae mobiles sunt, sed prophetica cognitio est immobilis sicut et divina praescientia a qua derivatur ut exemplatum ab exemplari: sicut enim ex hoc quod veritas intellectus est necessaria sequitur quod enuntiatio quae est signum intellectus habeat necessariam veritatem, ita ex hoc ipso quod divina praescientia est immobilis sequitur quod prophetia quae est signum eius immobilem habeat veritatem.

---

[242] Cf. *Glossa ordin.* a Matth. 1,23; JERÓNIMO, *Super Daniel.* 2,10: ML 25,521.

En la cuestión *Sobre la ciencia de Dios* se habló de cómo la presciencia divina pueda ser inmutablemente verdadera respecto de cosas mudables[243], por eso no es necesario repetirlo aquí, ya que la inmutabilidad de la profecía depende totalmente de la inmutabilidad de la presciencia divina.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. No existe ningún inconveniente para que una cosa sea accidental a un sujeto considerado en su esencia, y sin embargo sea esencial al mismo sujeto por alguna circunstancia añadida. Por ejemplo: es accidental al hombre el moverse, en cambio esto es algo esencial en el hombre que está corriendo. Lo mismo ocurre con la realidad profetizada: no le corresponde por esencia la inmutabilidad, sino sólo en cuanto es profetizada. Por eso la inmutabilidad entra con propiedad en la definición de la profecía.

2. La profecía de conminación goza absolutamente de verdad inmutable, pues no se refiere a los acontecimientos de las cosas, sino a la ordenación de las causas al acontecimiento, como se dijo[244]. La realidad de esta ordenación en sí, que el profeta preconiza, encierra necesidad, aunque a veces no se sigan los efectos.

3. Se habla de «deliberaciones de Dios» cuando se hace referencia a sus proyectos eternos, que son inmutables. En este sentido dice Gregorio que *Dios nunca cambia sus deliberaciones*[245]. En cambio se llama sentencia aquello a lo que conducen algunas causas: en los juicios se dicta sentencia por los merecimientos de las causas. Ocurre a veces, sin embargo, que aquello a lo que están ordenadas las causas coincide con lo que Dios tiene determinado desde la eternidad: en esto coinciden deliberación y sentencia. Otras veces, en cambio, las causas están ordenadas a algo que no está determinado por Dios desde la eternidad, en cuyo caso la deliberación de Dios y la sentencia se refieren a cosas

Quomodo autem praescientia Dei possit esse immobiliter vera de rebus mobilibus, dictum est in alia quaestione De scientia Dei; unde non oportet hic repetere cum immobilitas prophetiae tota dependeat ex immobilitate divinae praescientiae.

1. Ad primum igitur dicendum quod nihil prohibet aliquid inesse per accidens alicui secundum se sumpto quod eidem per se inest alio addito; sicut homini per accidens inest moveri, per se vero homini in quantum est currens, sic etiam et huic rei quae prophetatur non per se competit esse immobilem, sed solum in quantum est prophetata; unde convenienter in diffinitione prophetiae ponitur.

2. Ad secundum dicendum quod prophetia comminationis omnino habet immobilem veritatem: non enim est de eventibus rerum sed de ordine causarum ad eventus, ut dictum est; et hunc ordinem esse quem propheta praedicit necessarium est quamvis eventus quandoque non sequatur.

3. Ad tertium dicendum quod consilium Dei dicitur ipsa aeterna Dei dispositio quae numquam variatur; propter quod dicit Gregorius quod «Deus numquam mutat consilium». Sententia vero dicitur hoc ad quod aliquae causae sunt ordinatae: sententiae enim in iudiciis ex causarum meritis proferuntur. Quandoque autem hoc ad quod causae sunt ordinatae est etiam a Deo ab aeterno dispositum, et tunc idem est Dei consilium et sententia; quandoque vero ad aliquid ordinatae sunt causae quod non est a Deo ab

[243] Cf. *De verit.* q.2 a.1: *Opúsculos y cuestiones selectas* t.III p.8.

[244] a.10 ad 8.

[245] *Glossa ordin.* a Is. 38,1; tomada de SAN GREGORIO MAGNO, *Moralia* XVI c.10: ML 75,1127B.

diferentes. Teniendo esto presente, por parte de la sentencia, que tiene en cuenta las causas segundas, se da mutabilidad; pero por parte de la deliberación siempre hay inmutabilidad. A los profetas, por su parte, unas veces les es revelada la sentencia que coincide con la deliberación: en este caso la profecía es inmutablemente verdadera, incluso con relación al acontecimiento. Otras veces, en cambio, les es revelada la sentencia que no se identifica con la deliberación, en cuyo caso se da una verdad inmutable respecto a la ordenación en sí de las causas, pero no respecto al acontecimiento, como se dijo.

4. La inmutabilidad de la profecía proviene del espejo eterno, pero no porque imponga necesidad en las realidades profetizadas, sino porque hace que la profecía sea necesaria respecto de las realidades contingentes, como ella misma lo es realmente.

5. Admitir que algo sea profetizado según presciencia, dando como posible que en sí mismo no ocurra, encierra, sin embargo, algo incompatible con este supuesto, a saber, decir que se conoce de antemano, porque decir esto implica también que sucederá, ya que la presciencia tiene como objeto el acontecimiento en sí.

6. La verdad de una proposición sigue a la condición de la realidad cuando la ciencia del que propone la verdad tiene su origen en las cosas. Pero nuestro caso no es esto.

7. Aunque la causa próxima de la realidad profetizada sea mudable, sin embargo la causa próxima de la profecía es en sí misma inmutable, como se dijo. Por eso no es válido el argumento.

8. Que no acontezca lo profetizado tiene la misma respuesta que se da a que no llegue a realizarse lo conocido de antemano. En la cuestión

aeterno dispositum, et tunc Dei consilium et sententia feruntur ad diversa. Ergo ex parte sententiae, quae respicit causas inferiores, invenitur mutabilitas, sed ex parte consilii invenitur semper immutabilitas. Prophetae vero revelatur quandoque sententia consilio conformis, et tunc prophetia habet immobilem veritatem etiam quantum ad eventum; quandoque vero revelatur sententia consilio non conformis, et tunc habet immobilem veritatem quantum ad ordinem et non quantum ad eventum, ut dictum est.

4. Ad quartum dicendum quod immobilitas prophetiae est ex parte speculi aeterni, non quod rebus prophetatis necessitatem imponat, sed quia prophetiam facit necessariam esse de rebus contingentibus sicut et ipsa est.

5. Ad quintum dicendum quod posito quod aliquid sit secundum praescientiam prophetatum, quamvis illud non esse in se sit possibile, tamen incompossibile posito huic, scilicet quod dicitur esse praescitum, quia ex hoc ipso quod praescitum ponitur ponitur ita futurum esse, cum praescientia ipsum eventum respiciat.

6. Ad sextum dicendum quod veritas propositionis sequitur condicionem rei quando scientia veritatem proponentis ex rebus oritur; sic autem non est in proposito.

7. Ad septimum dicendum quod, quamvis rei prophetatae causa proxima sit mobilis, tamen ipsius prophetiae causa proxima est immobilis, ut dictum est, et ideo ratio non sequitur.

8. Ad octavum dicendum quod prophetatum non evenire habet simile iudicium sicut et praescitum non evenire; quod qualiter debeat concedi et qualiter negari, dictum est in quaestione De scientia Dei.

sobre la ciencia de Dios se dijo en qué sentido se deba admitir esto y en qué sentido hay que rechazarlo[246].

Artículo 12[247]

¿La profecía que se da sólo con visión intelectual, es superior a la que se produce con visión intelectual al mismo tiempo que con visión imaginativa?[248]

Nos preguntamos aquí si la profecía que se da sólo en visión intelectual es superior a la que acontece en visión intelectual e imaginativa al mismo tiempo. Parece que no.

Articulus duodecimus

Duodecimo quaeritur utrum prophetia quae est secundum visionem intellectualem tantum sit eminentior ea quae habet visionem intellectualem simul cum imaginaria

---

[246] Cf. *De verit.* q.2 a.13: *Opúsculos y cuestiones selectas* t.III p.111.

[247] Lugares paralelos: *Summa* 2-2 q.174 a.2.

[248] Otra forma de abordar la división de la profecía es hacerlo según las modalidades del conocimiento profético; así es como se contempla en este artículo y los dos siguientes. El interrogante del artículo: «¿La profecía que se da sólo con visión intelectual, es superior a la que se produce con visión intelectual al mismo tiempo que con visión imaginativa?», supone la comparación de la profecía en la que los datos de conocimiento se ofrecen a través de imágenes infundidas por Dios en la imaginación del profeta —que es el caso más común de la revelación profética— y la profecía en la que la luz divina, común a toda profecía, se une a la infusión de imágenes inteligibles, no imaginarias, en las que se representan con mayor perfección los objetos más elevados de la profecía. La respuesta comporta un análisis y una crítica parcial de la posición de Maimónides, para quien la profecia por antonomasia es la que se realiza al mismo tiempo con visión intelectual e imaginaria. Nótese, además, que junto a estos dos tipos de profecía, Santo Tomás introduce en la Solución y en la Respuesta al argumento décimo un tercer tipo: es aquel en el que Dios infunde la luz divina sólo en orden a una comprensión sobrenatural de datos que el profeta conoce por vía natural, como sería el caso de los autores de la literatura sapiencial bíblica.

Maimónides expresa su pensamiento en *Guía de perplejos* II 36 cuando dice: «Sábete que en realidad de verdad, la profecía es una emanación de Dios (¡exaltado sea!), mediante el intelecto activo sobre la facultad racional en primer término, y seguidamente sobre la imaginativa, y constituye el más alto grado del hombre y el ápice de la perfección asequible a su especie». (Traducción de D. G. Maeso, en Rabbí Mosé ben Maimon [Maimónides], *Guía*... p.334). Esta opinión está recogida en el argumento segundo, y resulta de especial importancia la respuesta al mismo, pues ayuda a comprender el pensamiento de Santo Tomás sobre la necesidad de la imagen también en la visión intelectual pura, y en consecuencia, la necesidad de imágenes en todo acto de intelección profética. La respuesta general a toda la cuestión es, por su parte, muy matizada, analizando el tema desde el género y la diferencia constitutivos de la profecía, definida aquí como «un conocimiento (género) en sombras y lleno de oscuridad (diferencia)». Tomando como punto de comparación el género, que es la visión, Santo Tomás concluye que «la visión intelectual pura, acompañada de juicio y aprehensión sobrenatural, es más perfecta que aquella que junto con el juicio tiene aprehensión imaginaria». Por lo demás, el desarrollo de la respuesta es muy claro, y basta la lectura del artículo para comprenderlo. Se puede además constatar que Santo Tomás no deja de estar de acuerdo con algunos aspectos del pensamiento del maestro judío, a pesar de la crítica que hace al pensamiento de Maimónides.

Otro aspecto es digno de destacar en este artículo: al introducir el tercer tipo de profecía indicado antes, en el que no es necesario la entrega sobrenatural de datos de conocimiento, Santo Tomás ha dado pie a la reflexión teológica para distinguir entre revelación e inspiración, y establecer el principio de que en la Biblia todo está inspirado en razón del «lumen propheticum», pero no todo es revelación, ya que el autor bíblico puede juzgar con luz divina sobre datos que la historia, la experiencia, la misma contemplación de la naturaleza, le proporcionan.

ARGUMENTOS. 1. La profecía que se da con visión intelectual al mismo tiempo que con visión de la imaginación incluye a la que es únicamente intelectual. Por tanto la visión profética que incluye ambas es superior a la que solamente goza de una, pues lo que incluye una cosa es superior a lo incluido.

2. Tanto más perfecta es una profecía cuanto más plena es la luz que posee. Ahora bien, la plenitud de la luz intelectual produce un desbordamiento en el profeta desde el entendimiento a la imaginación para que pueda formarse allí la visión imaginaria. En consecuencia es más perfecta la profecía que conlleva visión de la imaginación que la que sólo goza de visión intelectual.

3. Se dice de Juan Bautista que es *profeta y más que profeta* (Mt 11,9), y esto se dice porque vio a Cristo no sólo de forma intelectual o en imagen, como lo vieron los demás profetas, sino también porque lo mostró con el dedo[249]. En consecuencia la profecía que está unida a visión corporal es de un orden muy elevado y por la misma razón la que va acompañada de visión imaginaria es superior a la meramente intelectual.

4. Una realidad es tanto más perfecta cuanto más plenamente se encuentran en ella las diferencias constitutivas de la especie. Y diferencias constitutivas de la profecía son la visión y el anuncio[250]. En consecuencia la profecía que incluye el anuncio parece ser más perfecta que la que no lo incluye. Pero el anuncio no puede realizarse sin la visión

visione. Et videtur quod non quia illa prophetia quae habet intellectualem visionem cum imaginaria includit eam quae habet intellectualem visionem tantum; ergo visio prophetica quae habet utramque visionem est potior ea quae habet unam tantum: quod enim includit aliquid excedit illud quod ab eo includitur.

2. Praeterea, quanto in aliqua prophetia est abundantius lumen intellectuale, tanto perfectior est; sed ex plenitudine intellectualis luminis contingit quod fit redundantia in propheta ab intellectu in imaginationem ut ibi formetur imaginaria visio; ergo perfectior est prophetia quae habet imaginariam visionem adiunctam quam illa quae habet intellectualem tantum.

3. Praeterea, de Iohanne Baptista dicitur Matth. 11, 9 quod ipse est «propheta et plus quam propheta»; hoc autem dicitur in quantum Christum non solum intellectualiter vel imaginarie vidit, ut alii prophetae, sed etiam corporaliter digito demonstravit; ergo prophetia cui admiscetur corporalis visio est nobilissima, et eadem ratione illa cui adiungitur visio imaginaria est nobilior quam illa quae habet intellectualem visionem tantum.

4. Praeterea, tanto aliquid est magis perfectum quanto plenius in eo inveniuntur differentiae rationem speciei constituentes; sed differentiae constituentes prophetiam sunt visio et denuntiatio; ergo illa prophetia quae denuntiationem habet videtur esse perfectior ea quae non habet; sed denuntiatio fieri non potest sine imaginaria visione

---

Si comparamos este artículo con el lugar paralelo de la *Summa* (2-2 q.174 a.2) constatamos la identidad en la conclusión de ambos y al mismo tiempo la diferencia del método para llegar a la misma conclusión. En la *Summa* parte del principio de que la dignidad de las cosas ordenadas a un fin se mide por el fin. El fin de la profecía es la manifestación de verdades que no están al alcance del hombre, y por eso cuanto más elevada es la manifestación, superior es la profecía. Concretamente, será más elevada aquella profecía en la que se conoce alguna verdad sobrenatural desnuda, en su forma intelectual. Apoya esta doctrina con un ejemplo clarificador: en la enseñanza humana manifiesta mejor entendimiento el discípulo que puede captar la verdad inteligible propuesta por el maestro sin ejemplos tomados de cosas sensibles, que el que necesita esa ayuda.

[249] Cf. Jn 1,29.36.

[250] Cf. a.9 al inicio de la Solución.

de la imaginación, porque el que habla tiene que elaborar discursos en la imaginación[251]. En consecuencia es más perfecta la profecía que tiene al mismo tiempo visión imaginaria e intelectual.

5. Dice la *Glosa* a propósito del texto de la primera carta a los Corintios, capítulo 14[252], «*El espíritu habla cosas misteriosas*»: *Es profeta de rango inferior el que ve en espíritu las imágenes de las cosas significadas, de mayor rango el que goza de la sola inteligencia de ellas, pero es superior a ambos el profeta que se destaca por las dos*[253]. En consecuencia concluimos lo mismo de antes.

6. La profecía, dice Rabí Moisés[254], es incoada en el entendimiento y culmina en la imaginación. En consecuencia, la profecía que goza de visión imaginaria es más perfecta que la que goza sólo de visión intelectual.

7. La debilidad de la luz intelectual es señal de imperfección en la profecía, y esa debilidad es la causa de que la visión profética no llegue a la imaginación; en consecuencia la profecía con visión imaginaria parece ser más perfecta.

8. Encierra mayor perfección conocer algo en sí mismo y a la vez como signo de otra cosa, que conocerlo sólo en sí mismo. Por la misma razón conocer una cosa en cuanto representada en otra es más perfecto que conocerla solamente en sí misma. Ahora bien, la profecía que goza al mismo tiempo de visión imaginaria e intelectual conoce lo profetizado no sólo en sí mismo, sino también en cuanto está representado por imágenes. En consecuencia la profecía que tiene visión imaginativa es más perfecta que la que sólo posee una visión intelectual, donde lo profetizado es conocido sólo en sí mismo y no representado por imágenes.

quia oportet eum qui denuntiat habere imaginatos sermones; ergo prophetia illa est perfectior quae fit cum visione imaginaria et intellectuali.

5. Praeterea, I Cor. 14, 2 super illud «spiritus autem loquitur mysteria», dicit glosa «Minus est propheta qui rerum significatarum solo spiritu videt imagines, et magis est propheta qui solo earum intellectu praeditus est, sed maxime propheta est qui utroque praecellit», ergo idem quod prius.

6. Praeterea, prophetia, ut dicit Rabbi Moyses, inchoatur in intellectu et perficitur in imaginatione; ergo prophetia quae habet visionem imaginariam est perfectior quam quae habet intellectualem tantum.

7. Praeterea, debilitas intellectualis luminis imperfectionem indicat prophetiae; sed ex debilitate intellectualis luminis videtur contingere quod visio prophetica non derivetur usque ad imaginationem; ergo videtur quod illa prophetia quae habet imaginariam visionem sit perfectior.

8. Praeterea, maioris perfectionis est cognoscere rem aliquam in se et prout est alterius signum quam cognoscere eam in se tantum; ergo eadem ratione perfectius est cognoscere aliquam rem ut est significata quam cognoscere eam in se tantum; sed in prophetia quae habet imaginariam visionem cum intellectuali, cognoscitur res prophetata non solum in se sed etiam prout est imaginibus designata; ergo prophetia quae habet imaginariam visionem est nobilior prophetia quae habet intellectuale tantum in qua cognoscuntur res prophetatae in se solummodo et non prout sunt signatae.

---

[251] «...elaborar discursos en la imaginación», traduce la expresión «sermones imaginatos», puede tratarse de una referencia a las palabras de Avicena «verba imaginata», y se refiere a las palabras pronunciadas mentalmente en el discurso mental.

[252] 1 Cor 14,2; citado según la Vulgata parisina que coincide con la Vetus Latina.

[253] Cf. PEDRO LOMBARDO, *Glossa* a I Cor. 14,2: ML 191,1664B.

[254] MAIMÓNIDES, *Dux neutr.* II c.37.

9. Dice Dionisio en el capítulo primero de *Caelestis hierarchia*: *Es imposible que el rayo divino resplandezca sobre nosotros sin estar envuelto en la variedad de los velos sagrados*[255]. Llama «velos» a las imágenes[256] con las que está como velada la pureza de la luz intelectual. En consecuencia toda profecía necesita imágenes formadas por el hombre o infundidas por Dios; teniendo cuenta, además, que son más nobles las imágenes infundidas por Dios que las formadas por el hombre, gozará, en consecuencia, de una perfección mucho mayor la profecía en la que Dios infunde al mismo tiempo la luz intelectual y las imágenes figurativas.

10. Dice Jerónimo en el *prólogo al libro de los Reyes*[257] que se distinguen los profetas de los hagiógrafos. Ahora bien, todos o casi todos a los que allí llama profetas recibieron la revelación en imágenes figurativas, en cambio la mayoría de los que coloca entre los hagiógrafos recibieron la revelación sin imágenes. En consecuencia, son llamados con mayor propiedad profetas los que recibieron la revelación con visión intelectual y con imágenes, que los que la recibieron sólo con visión intelectual.

11. Dice el Filósofo en el libro *II Metaphysicae* que nuestro entendimiento se comporta respecto a las primeras causas de las cosas, que son las máximamente cognoscibles por su naturaleza, *como el ojo de la lechuza con la luz del sol*[258]: el ojo de la lechuza no puede mirar al sol si no es con un cierto grado de oscuridad. En consecuencia, también nuestro entendimiento entiende las realidades divinas bajo una cierta oscuridad, y en consecuencia parece que a través de imágenes. No será, por tanto, más segura la visión intelectual que la imaginativa, puesto que ambas se hacen a través de imágenes. En consecuencia, parece que la visión que

9. Praeterea, sicut dicit Dionysius I cap. Caelestis hierarchiae, «impossibile est nobis aliter superlucere divinum radium nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum»; velamina autem appellat figuras imaginarias quibus puritas intellectualis luminis quasi velatur; ergo in omni prophetia oportet esse imaginarias figuras vel ab homine formatas vel divinitus immissas; nobiliores autem videntur esse illae quae sunt immissae divinitus quam quae sunt formatae ab homine; illa ergo videtur esse nobilissima prophetia in qua simul divinitus infunditur lumen intellectuale et figurae imaginariae.

10. Praeterea, ut dicit Ieronymus in prologo super librum Regum, prophetae contra agiographas distinguuntur; sed illi quos ibi prophetas nominat omnes aut fere omnes revelationem acceperunt sub figuris imaginariis, plures autem eorum quos inter agiographas nominat sine figuris revelationem acceperunt; ergo magis proprie dicuntur prophetae illi quibus fit revelatio secundum visionem intellectualem et imaginariam quam illi quibus fit secundum intellectualem tantum.

11. Praeterea, secundum Philosophum in II Metaphysicae intellectus noster se habet ad primas rerum causas quae sunt maxime notae in natura «sicut se habet oculus noctuae ad lucem solis»; sed oculus noctuae non potest inspicere solem nisi sub quadam obscuritate; ergo et intellectus noster divina sub quadam obscuritate intelligit, ergo videtur quod sub aliquibus similitudinibus, et sic intellectualis visio non erit certior

---

[255] Pseudo-Dionisio, *De caelestis hier.* I 2: MG 3,121B según la traduc. de Eriúgena (Dion. 733).

[256] Pseudo-Dionisio, Ibíd. I, 3: MG 3,124A según la traduc. de Eriúgena (Dion. 738).

[257] Cf. Jerónimo, *Praefatio in libros Samuel et Malachim:* ML 28,599.

[258] Aristóteles, *Metaphys.* II 1 (Bk 993b9); una antigua traducción habla de la luna, no de sol (cf. ed. G. Vuillemin-Diem, AL 25 I-Ia p.36 lin.12); cf. también Guillermo de Auxerre, *Summa aurea* I tr.IV c.1 p.38.

es al mismo tiempo imaginativa e intelectual no sufre detrimento en su nobleza, y la profecía que goza de ambos tipos de visión es más digna o al menos tan digna.

12. La misma relación hay entre lo imaginable y la imaginación que entre lo inteligible y el entendimiento. Pues bien, la imaginación no conoce su objeto si no es mediante la imagen, por eso lo mismo debe ocurrir entre el objeto del entendimiento y el entendimiento. Se concluiría como antes.

EN CONTRARIO. 1. Dice la *Glosa* en el prólogo al salterio: *Hay otro modo de profecía que supera a los demás: es cuando se profetiza por sola inspiración del Espíritu Santo, sin el apoyo externo de hechos, dichos, visión o sueño*[259]. Pero la profecía que conlleva una visión imaginaria acontece con ayuda del sueño o la visión. En consecuencia es más noble la profecía que se da con visión intelectual sólo.

2. Todo lo recibido en algo es recibido según el modo de ser de quien lo recibe[260]. Pero el entendimiento, donde la recepción se efectúa con visión intelectual, es más noble que la imaginación, donde la recepción acontece con visión imaginaria. En consecuencia, es más noble la profecía que se da en la visión intelectual.

3. Donde hay visión intelectual no puede darse engaño, porque, como dice Agustín en *De vera religione*, quien yerra es que no entiende[261]. En cambio, la visión imaginaria va acompañada de muchas cosas que son falsas, por eso en el libro *IV Metaphysicae*[262] se considera como

quam imaginaria cum utraque sub similitudinibus fiat: unde videtur quod illa visio imaginaria intellectuali adiuncta nihil diminuat de eius nobilitate, et sic illa prophetia quae fit sub utraque visione vel est dignior vel ad minus aeque digna.

12. Praeterea, sicut se habet imaginabile ad imaginationem, ita intelligibile ad intellectum; sed imaginabile non apprehenditur ab imaginatione nisi mediante similitudine; ergo nec intelligibile ab intellectu, et sic idem quod prius.

SED CONTRA est quod dicitur in glosa in principio Psalterii «alius prophetiae modus est ceteris dignior, quando scilicet ex sola Spiritus Sancti inspiratione, remoto omni exteriori adminiculo facti vel dicti vel visionis vel somnii, prophetatur»; illa vero prophetia quae habet imaginariam visionem adnexam est cum adminiculo somnii vel visionis; ergo prophetia quae est cum visione intellectuali tantum est nobilior.

2. Praeterea, omne quod in aliquo recipitur, recipitur in eo per modum recipientis; sed intellectus in quo aliquid recipitur in visione intellectuali est nobilior quam imaginatio in qua recipitur aliquid in visione imaginaria; ergo prophetia quae fit secundum intellectualem visionem est nobilior.

3. Praeterea, ubi est intellectualis visio non potest esse deceptio quia qui fallitur non intelligit, ut dicit Augustinus in libro De vera religione; visio autem imaginaria

---

[259] Cf. PEDRO LOMBARDO, *Glossa* a Ps. praef.: ML 191,58D.

[260] Esta idea, aunque con palabras diferentes, es recurrente en Santo Tomás, que la atribuye a diferentes autores: al *Liber de Causis* en *De verit.* q.24 a.8 obi.6 [cf. Comm. 10 (9) y 12 (11)]; a DIONISIO al mismo tiempo que al *Liber de Causis* en *In Sent.* II d.17 q.2 a.1 obi.3 [cf. DIONISIO, *De div. nom.* cap.4 1: MG 3,693B (Dion. 146) y *De cael. hier.* cap.12 2: MG 3,293A (Dion. 937)]; a BOECIO en *De verit.* q.2 a.5 l.168 [cf. BOECIO, *De consol.* V pr.4: PL 63,848C].

[261] Véase más exactamente *De diversis quaestionibus* 83 q. 32: ML 40,22, citado en la q.1 a.12 obi.2; cf. no obstante *De vera religione* cap.34: ML 34,150.

[262] ARISTÓTELES, *Metaph.* IV 14 (Bk 1010b2).

fuente de engaño. En consecuencia, es más perfecta la profecía con visión intelectual.

4. Cuando una facultad del alma cesa en su acción, otra se robustece en la suya. Si, pues, en una profecía la facultad de la imaginación está inactiva del todo, la visión intelectual tendrá más fuerza, y en consecuencia también la profecía será más perfecta.

5. La relación que tienen las potencias entre sí la tienen también los actos de las potencias entre ellos. Pero el entendimiento que no está supeditado a la imaginación, como es el caso del entendimiento angélico, es más perfecto que aquel que está supeditado a ella, que es el caso humano. En consecuencia, también la profecía que goza de visión intelectual sin intervención de la imaginación es más noble que la que goza de ambas.

6. Actuar con ayuda es señal de limitación del agente. Pues bien, la *Glosa* en el prólogo al salterio considera la visión imaginaria como una ayuda de la profecía[263], en consecuencia la profecía que tiene visión imaginaria es más imperfecta.

7. Cuanto más limpia está una luz de oscuridades o neblinas tanto más nítida resulta. Pero las figuras de la imaginación son como nieblas que oscurecen la luz intelectual, por este motivo dice Isaac[264] que la razón humana, que abstrae de los fantasmas, emerge de en medio de las sombras de la inteligencia. En consecuencia la profecía que goza de luz intelectual sin imágenes es más perfecta.

8. Toda la grandeza del conocimiento profético consiste en ser imitación de la presciencia de Dios. Pero la profecía que se da sin visión imaginaria se parece más a la presciencia divina, en la cual no existe imaginación, que la que se da con visión imaginaria. En consecuencia aquella profecía que carece de visión imaginaria es más noble.

habet plurimum falsitatis admixtum, unde in IV Metaphysicae ponitur esse quasi principium falsitatis; ergo prophetia quae habet visionem intellectualem est nobilior.

4. Praeterea, quando una vis animae a sua actione retrahitur, alia in sua actione roboratur; si ergo in prophetia aliqua vis imaginaria omnino vacet, intellectualis visio erit fortior; ergo et prophetia erit nobilior.

5. Praeterea, sicut se habent potentiae ad invicem, ita et actus potentiarum; sed intellectus non coniunctus imaginationi, utpote angelicus, est nobilior intellectu imaginationi coniuncto, utpote humano; ergo et prophetia quae habet visionem intellectualem sine imaginaria nobilior est quam illa quae habet utramque.

6. Praeterea, adminiculum actionis designat imperfectionem agentis; sed visio imaginaria ponitur in glosa in principio Psalterii ut adminiculum prophetiae; ergo prophetia quae habet imaginariam visionem est imperfectior.

7. Praeterea, quanto aliquod lumen est magis remotum ab obscuritatibus sive nebulis, tanto est magis clarum; sed imaginariae figurae sunt quasi quaedam nebulae quibus obumbratur intellectuale lumen, ratione cuius ratio humana quae a phantasmatibus abstrahit dicitur ab Ysaac oriri in umbra intelligentiae; ergo prophetia quae habet lumen intellectuale sine imaginibus est perfectior

8. Praeterea, tota nobilitas propheticae cognitionis consistit in hoc quod Dei praescientiam imitatur; sed prophetia quae est sine imaginaria visione magis imitatur divinam praescientiam in qua non est aliqua imaginatio, quam quae habet imaginariam visionem; ergo illa prophetia quae caret imaginaria visione est nobilior.

---

[263] PEDRO LOMBARDO, *Glossa* in Ps. praef.: ML 191,58D.

[264] ISAAC ISRAELI, *Liber de Definicionibus* (Ed. MUCKLE p.313 lin.25-27).

SOLUCIÓN. La naturaleza de la especie está formada por la naturaleza del género y la naturaleza de la diferencia, por eso se puede considerar la perfección de la especie desde uno u otro aspecto. Según el aspecto que se tome cuenta, hay ocasiones en que nos encontramos con algunas cosas que a veces entre sí una es superior a otra. Si nos fijamos en la esencia de la especie, participará con mayor perfección de ella lo que posea con mayor perfección la diferencia formal constitutiva de la especie. Sin embargo, absolutamente hablando, unas veces es más perfecto aquello en lo que el constitutivo del género es más completo, y otras veces lo es aquello donde es más perfecto el constitutivo de la diferencia: cuando la diferencia, por ejemplo, añade una perfección a la naturaleza del género, la superioridad que procede de la diferencia hace a una cosa más perfecta en sí misma. Es lo que ocurre en la especie «hombre», que es animal racional: es más perfecto quien sobresale por la racionalidad que quien se distingue por lo que es propio de la animalidad, como pueden ser los sentidos, el movimiento, y cosas parecidas. En cambio, cuando la diferencia comporta alguna imperfección, es en sí más perfecto lo que posee más plenamente la naturaleza del género. Esto se ve en la fe, que es un conocimiento oscuro[265], es decir, de lo que no se ve[266]: quien sobresale en lo que es constitutivo del aspecto genérico, y posee en menor grado lo que constituye la diferencia de la fe, por ejemplo, el fiel que tiene un conocimiento de los objetos de la fe y se podría decir que de alguna forma ya los ve, tiene de por sí una fe más perfecta que quien los conoce en menor grado; sin embargo, desde la perspectiva del elemento diferencial de la fe, tiene propiamente más fe quien no ve en modo alguno lo que cree[267]. Lo mismo ocurre en la profecía. La profecía

RESPONSIO. Dicendum quod, cum natura speciei consistat ex natura generis et natura differentiae, ex utroque dignitas speciei potest pensari; et secundum has duas considerationes inveniuntur aliqua se invicem in dignitate excedere quandoque. Et quantum pertinet ad rationem speciei, semper illud participat perfectius speciei rationem in quo differentia formaliter speciem constituens nobilius invenitur; sed simpliciter loquendo, quandoque est nobilius simpliciter id in quo natura generis est perfectior, quandoque vero id in quo est perfectior natura differentiae. Cum enim differentia addit aliquam perfectionem supra generis naturam, tunc praeeminentia quae est ex parte differentiae facit aliquid esse simpliciter nobilius; sicut in specie hominis, qui est animal rationale, simpliciter est dignior ille qui est potior in rationalitate quam qui est potior in his quae ad rationem animalis spectant, utpote sunt sensus et motus et alia huiusmodi. Quando vero differentia aliquam imperfectionem importat, tunc id in quo est completius natura generis est simpliciter nobilius, ut patet in fide quae est cognitio aenigmatica, eorum scilicet quae non videntur: qui enim abundat in natura generis et deficit in fidei differentia, utpote fidelis qui iam percipit aliquem intellectum credibilium et quodam modo ea iam videt, habet simpliciter nobiliorem fidem eo qui minus cognoscit, et tamen quantum ad rationem fidei pertinet magis proprie habet fidem ille qui omnino non videt illa quae credit. Et sic etiam est in prophetia: prophetia enim videtur esse

[265] Cf. PEDRO LOMBARDO, *Glossa* a I Cor. 13,12: ML 191,1662A; ÍD., *Liber Sent.* III d.6 c.4.

[266] Cf. AGUSTÍN, *In Ioh. Ev.* tract.40,9: ML 35,1690, a donde remite Santo Tomás en 2-2 q.58 a.1 ad 1; citado también por PEDRO LOMBARDO, *Liber Sent.* III d.23 c.2; cf. AGUSTÍN, *Quaest. evang.* II q.39: ML 35,1352; cf. también *De verit.* q.14 a.2.

[267] La fe es «conocimiento oscuro», donde el género lo constituye «conocimiento», y la diferencia «oscuro», que comporta una imperfección de conocimiento. En el ejemplo expuesto hay más perfección en el fiel cuyo conocimiento está más alejado de la «oscu-

es como un conocimiento en sombras y lleno de oscuridad, como dice la segunda carta de Pedro: *Tenéis una palabra profética más firme a la que hacéis bien en escuchar, como una lámpara que brilla en un lugar oscuro* (2 Pe 1,19); algo que señala también el mismo nombre de profecía, pues significa como un ver de lejos; lo que, en cambio, se ve con claridad, se ve como de cerca.

Según esto, si comparamos las diversas profecías fijándonos en el elemento diferencial que constituye la esencia de la profecía, posee con mayor plenitud y más propiedad ese elemento diferencial la que se da con visión imaginaria, pues de esta forma queda en sombras el conocimiento de la verdad profética. Pero si comparamos las profecías por lo que es propio del constitutivo del género, es decir, por el conocimiento o la visión, entonces hay que tener en cuenta esta distinción: en todo conocimiento perfecto se da aprehensión y juicio sobre lo aprehendido. El juicio sobre lo aprehendido en la profecía lo realiza sólo el entendimiento, en cambio la aprehensión ocurre no sólo en el entendimiento sino también en la imaginación. A veces en la profecía no se da una aprehensión sobrenatural, sino sólo juicio sobrenatural: en este caso es iluminado únicamente el entendimiento, sin visión alguna imaginaria. Ésta fue quizás la inspiración que recibió Salomón[268], ya que por inspiración divina juzgó sobre el comportamiento humano y sobre la naturaleza de las cosas (objetos que conocemos de modo natural) con mayor acierto que los demás. Otras veces, en cambio, se da también la aprehensión sobrenatural, que a su vez puede ocurrir de dos maneras: cuando la aprehensión se realiza en la imaginación, por ejemplo, infundiendo Dios las imágenes de las cosas en el espíritu del profeta, o cuando se trata de una aprehensión hecha en el entendimiento, como ocurre en el conocimiento de la verdad infundida por Dios en el entendimiento con tanta claridad que la verdad no sólo no se conoce a través de las seme-

quaedam cognitio obumbrata et obscuritati admixta, secundum id quod habetur 2 Petri 1, 19 «Habetis firmiorem propheticum sermonem cui bene facitis attendentes quasi lucernae lucenti in caliginoso loco»; et hoc etiam ipsum nomen prophetiae demonstrat quia prophetia dicitur quasi visio de longinquo; quae enim clare videntur, quasi de prope videntur.

Si ergo comparemus prophetias quantum ad differentiam quae rationem prophetiae complet, illa invenitur perfectius rationem prophetiae habere et magis proprie cui imaginaria visio admiscetur; sic enim veritatis propheticae cognitio obumbratur. Si autem comparemus prophetias secundum id quod pertinet ad generis naturam, scilicet cognitionem vel visionem, sic videtur distinguendum: cum enim omnis cognitio perfecta duo habeat, acceptionem et iudicium de acceptis, iudicium quidem de acceptis in prophetia est solum secundum intellectum, acceptio vero est et secundum intellectum et secundum imaginationem. Quandoque igitur in prophetia non est aliqua supernaturalis acceptio sed iudicium tantum supernaturale, et sic solus intellectus illustratur sine aliqua imaginaria visione; et talis forte fuit inspiratio Salomonis in quantum de moribus hominum et naturis rerum, quae naturaliter accipimus, divino instinctu ceteris certius iudicavit. Quandoque vero est etiam acceptio supernaturalis, et hoc dupliciter: quia vel est acceptio ab imaginatione, utpote quando divinitus in spiritu prophetae imagines rerum formantur, vel est acceptio ab intellectu, utpote quando ita clare veritatis cognitio

---

ridad» de la fe, porque goza de mayor «conocimiento». En cambio si nos fijamos en la diferencia, «oscuro», tiene más fe quien cree sin ver nada.

[268] Cf. 1 Re 4,29-34 citado en *Summa* 2-2 q.174 a.3.

janzas de unas imágenes, sino que incluso desde la verdad ya vista uno mismo puede crear las imágenes que tiene que usar debido a la naturaleza de nuestro entendimiento. No puede existir, sin embargo, una profecía con aprehensión sin juicio, y por lo mismo tampoco puede darse la visión imaginaria sin la intelectual.

Conforme a lo dicho, es evidente que la visión intelectual pura, en la que sólo se da un juicio sin aprehensión sobrenatural, es inferior a la que va acompañada de juicio y aprehensión imaginaria. En cambio, la visión intelectual pura, acompañada de juicio y aprehensión sobrenatural, es más perfecta que aquella que junto con el juicio tiene aprehensión imaginaria. Respecto a esto hay que conceder que la profecía que sólo goza de este tipo de visión intelectual es superior a la que va acompañada de la visión imaginaria.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. Aunque la profecía que consiste en ambos tipos de visiones contenga también la visión intelectual, no incluye, sin embargo, a la profecía que consiste solamente en la visión intelectual, ya que ésta posee una visión muy superior porque en ella la luz intelectual es suficiente para la aprehensión y el juicio, en cambio en la primera la luz intelectual está sólo en función del juicio.

2. En ambas profecías se produce un desbordamiento de la luz profética desde el entendimiento a la imaginación, aunque de manera diferente: en la profecía que tiene una visión sólo intelectual toda la plenitud de la revelación profética se recibe en el entendimiento, y desde allí, al arbitrio del que recibe el conocimiento, se forman imágenes adecuadas en la facultad de la imaginación debido a la naturaleza de nuestro entendimiento, que no puede entender sin fantasmas [269]. En cambio en el otro tipo de profecía no se recibe la plenitud de la revelación profética en el enten-

intellectui infunditur ut non ex similitudine aliquarum imaginum veritatem accipiat, immo ex veritate iam perspecta ipse sibi imagines formare possit quibus utatur propter naturam nostri intellectus. Non autem potest esse aliqua prophetia quae habeat acceptionem sine iudicio, unde nec imaginariam visionem sine intellectuali.

Sic igitur patet quod visio intellectualis pura, quae habet iudicium tantum sine aliqua acceptione supernaturali, est inferior ea quae habet iudicium et acceptionem imaginariam; illa vero intellectualis visio pura quae habet iudicium et acceptionem supernaturalem est ea nobilior quae cum iudicio habet acceptionem imaginariam. Et quantum ad hoc concedendum est quod prophetia quae habet visionem intellectualem tantum est dignior ea quae habet imaginariam adiunctam.

1. Ad primimum igitur dicendum quod, quamvis illa prophetia quae in utraque visione consistit habeat etiam intellectualem visionem, non tamen includit illam prophetiam quae in sola intellectuali visione consistit, eo quod illa habeat intellectualem visionem excellentiorem quam ista cum in illa intellectualis luminis perceptio sufficiat ad acceptionem et iudicium, in hac vero ad iudicium tantum.

2. Ad secundum dicendum quod in utraque prophetia fit derivatio luminis prophetici ab intellectu ad imaginationem sed diversimode, quia in illa prophetia quae dicitur visionem tantum intellectualem habere, tota plenitudo propheticae revelationis in intellectu percipitur, et exinde secundum intelligentis arbitrium in imaginativa congrue formantur imagines propter nostri intellectus naturam qui sine phantasmatibus intelligere non potest; sed in alla prophetia non tota plenitudo propheticae revelationis

[269] Cf. ARISTÓTELES, *De anima* III 7 (BK 431a26), citado muchas veces por Santo Tomás, especialmente en De *verit.* q.10 a.8 obi.1.

dimiento, sino que se recibe parte en el entendimiento en orden parte en la facultad de la imaginación en orden a la aprehensión al juicio, to se da una visión intelectual más plena en la profecía que contiene sólo la visión intelectual. Lo que ocurre es que por deficiencia de la luz recibida en el entendimiento, pierde de algún modo la pureza inteligible en aras de figuras imaginarias, como también ocurre en los sueños.

3. El hecho de que Juan haya señalado con el dedo a Cristo no pertenece a la visión profética en el sentido que estamos ahora comparando los tipos de profecía; pertenece, más bien, al anuncio. Además el que haya visto corporalmente a Cristo no le otorgó un tipo de profecía superior, sino que fue la concesión divina de una gracia mayor que la profecía, por eso se dice en Lc 10,24[270]: *Muchos reyes y profetas quisieron ver lo que vosotros veis* etc.

4. El anuncio a través de palabras y acciones es común a ambas profecías, porque también la profecía que goza sólo de visión intelectual puede servirse para el anuncio de imágenes elaboradas libremente.

5. La *Glosa* citada[271] habla de quien sólo hace intelectualmente un juicio sobre lo que recibe de otros, como José, que solamente juzga lo que vio el Faraón, sin conocer lo que iba a ocurrir. Por eso el argumento no es concluyente para el tipo de profecía que goza sólo de visión intelectual, que es de la que hablamos ahora.

6. La opinión de Rabí Moisés[272] no es sostenible en este punto, pues defiende que la profecía de David[273] fue inferior a la de Isaías o Jeremías, mientras que los santos Padres[274] sostienen lo contrario. Es verdadera, en cambio, en un cierto sentido: que el juicio sólo se lleva a

recipitur in intellectu, sed partim in intellectu quantum ad iudicium et partim in imaginativa quantum ad acceptionem. Unde in illa prophetia quae visionem intellectualem tantum continet, est visio intellectualis plenior: ex defectu enim luminis recepti in intellectu contingit quod exinde quodam modo decidit quantum ad aliquid a puritate intelligibili in imaginarias figuras, sicut et in somniis accidit.

3. Ad tertium dicendum quod hoc quod Iohannes Christum digito demonstravit non pertinet ad visionem propheticam prout nunc de prophetiae comparatione loquimur, sed magis ad denuntiationem; hoc etiam quod Christum corporaliter vidit non ei dedit prophetiam perfectioris rationis, sed fuit quoddam munus divinitus concessum amplius quam prophetia, unde dicitur Luc. 10, 24 «Multi reges et prophetae voluerunt videre quae videtis» etc.

4. Ad quartum dicendum quod denuntiatio per verba vel facta communis est utrique prophetiae quia et prophetia quae tantum visionem intellectualem habet potest denuntiare secundum imagines quas ad libitum format.

5. Ad quintum dicendum quod glosa illa loquitur de eo qui secundum intellectum non habet nisi iudicium de his quae ab alio accipiuntur, sicut Ioseph habuit solummodo iudicium de his quae a Pharaone sunt visa, non quod ipse acceperit quid esset futurum; et sic ratio concludit non de illa prophetia intellectualem tantum visionem habente de qua nunc loquimur.

6. Ad sextum dicendum quod in hoc Rabbi Moysi opinio non sustinetur: ipse enim ponit quod prophetia David fuit inferior prophetia Isaiae vel Ieremiae cuius contrarium dicitur a sanctis; habet tamen veritatem quantum ad aliquid eius dictum,

---

[270] Lc 10,24 citado según la Vulgata Parisina, que sigue la Vetus Latina.
[271] Ver obi.5 de este artículo.
[272] MAIMÓNIDES, *Dux neutr.* II c.45.
[273] Sobre David como profeta cf. la nota del ad 2 del art. 14.
[274] Cf. PEDRO LOMBARDO, *Glossa* praef.: ML 191,59B; cf. más adelante a.14 obi.2.

cabo después de que hayan sido presentados aquellos objetos sobre los cuales se vaya a juzgar. Por eso, en la profecía en que se recibe sólo la luz intelectual en orden al juicio, esa luz no crea un conocimiento concreto hasta que sea presentado algo sobre lo que ha de juzgar, sea recibido por uno mismo o a través de otro. De este modo es como se entiende que la visión intelectual es perfeccionada por la visión de la imaginación, al modo como lo genérico es concretado por lo particular.

7. El motivo de que ocurra visión intelectual solamente no siempre se debe a la debilidad de la luz intelectual, a veces se debe a la aprehensión plenísima del entendimiento, como se dijo. Por eso el argumento no prueba.

8. El signo en cuanto tal es causa de conocimiento, lo significado, en cambio, es lo conocido a través de otra cosa. Ahora bien, así como aquello, que al ser conocido en sí mismo conduce al conocimiento de otras cosas es conocido con mayor perfección que lo conocido sólo en sí mismo, así también a la inversa: lo que es conocido por sí mismo y no a través de otra cosa, es conocido con mayor perfección que lo conocido por medio de otra cosa, como sería el conocimiento de los principios por las conclusiones. Según esto, el signo y lo significado guardan una relación inversa, por eso el argumento no es conclusivo.

9. Aunque las imágenes impresas por Dios sean más perfectas que las formadas por el hombre, sin embargo el conocimiento alcanzado sobrenaturalmente en el entendimiento, es superior al que se produce mediante formas imaginarias.

10. En la distinción en cuestión son considerados especialmente profetas los que tuvieron la profecía en visiones imaginarias, porque en ellos se encuentra más plenamente la naturaleza de la profecía, incluso en la especificidad de la diferencia. En cambio, son llamados hagiógrafos los que sólo de modo sobrenatural tuvieron visiones intelectuales, bien en lo referente sólo al juicio, bien en lo referente al juicio y a la aprehensión conjuntamente.

quia scilicet iudicium non perficitur nisi propositis his de quibus est iudicandum. Unde in illa prophetia in qua percipitur intellectuale lumen solummodo ad iudicandum, est ipsum lumen non determinatam cognitionem alicuius faciens quousque proponantur aliqua de quibus est iudicandum vel a se vel ab alio accepta; et sic intellectualis visio perficitur per imaginariam sicut commune determinatur per speciale.

7. Ad septimum dicendum quod non semper contingit ex debilitate intellectualis luminis quod sit prophetia secundum visionem intellectualem tantum, sed quandoque propter plenissimam acceptionem intellectus, ut dictum est, et ideo ratio non sequitur.

8. Ad octavum dicendum quod signum in quantum huiusmodi est causa cognitionis, signatum vero est id quod est notum per aliud. Sicut autem nobilius cognoscitur id quod in se notum est et alia cognoscere facit eo quod tantum in se notum est, ita etiam e contrario id quod notum est per se non per aliud, nobilius cognoscitur quam quod per aliud notum est, sicut principia conclusionibus; et ideo e contrario se habet de signo et signato, unde ratio non sequitur.

9. Ad nonum dicendum quod, quamvis imagines impressae divinitus sint nobiliores imaginibus per hominem formatis, tamen acceptio cognitionis quae est in intellectu divinitus est nobilior illa acceptione quae fit per imaginarias formas.

10. Ad decimum dicendum quod ideo illi specialius prophetae nuncupantur in distinctione praedicta qui secundum imaginarias visiones prophetiam habuerunt quia in eis invenitur plenior ratio prophetiae, etiam ratione differentiae; agiographae autem dicuntur qui supernaturaliter solum visiones intellectuales habuerunt, sive quantum ad iudicium tantum, sive quantum ad iudicium et acceptionem simul.

11. Aunque nuestro entendimiento entienda realidades divinas mediante algunas semejanzas, sin embargo esas semejanzas, por ser inmateriales, son más elevadas que las imaginarias. Por lo tanto también la visión intelectual es superior.

12. Una cosa no puede ser objeto de la imaginación por su misma esencia al modo como es por su esencia objeto del entendimiento, pues la imaginación tiene como objeto cosas materiales, pero ella no puede recibir nada si no es de forma inmaterial, por eso la imaginación siempre ha de tener necesariamente como objeto la imagen de las cosas, no su esencia. La receptividad del entendimiento, en cambio, es inmaterial, y por medio de él son conocidas tanto las cosas materiales como también las inmateriales, de ahí que pueda conocer unas cosas en su esencia, y otras a través de imágenes.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS EN CONTRARIO. La respuesta a las opiniones contrarias resulta fácil, porque concluyen erróneamente.

ARTÍCULO 13 [275]

¿Los grados de la profecía se diferencian por la visión de la imaginación? [276]

Uno se pregunta ahora si los grados de la profecía se diferencian por la visión de la imaginación. Parece que sí.

ARGUMENTOS. 1. Es más perfecta la profecía en la que se da una recepción más perfecta de la realidad profetizada; pero a veces la recep-

11. Ad undecimum dicendum quod quamvis intellectus noster intelligat divina per aliquas similitudines, tamen illae similitudines sunt nobiliores, ex hoc quod sunt immateriales, quam similitudines imaginariae, unde et visio intellectualis nobilior.

12. Ad duodecimum dicendum quod non potest esse quod aliqua res sit imaginabilis per suam essentiam, sicut est per suam essentiam intelligibilis: imaginatio enim non est nisi de rebus materialibus, nec tamen potest imaginatio aliquid recipere nisi sine materia, unde semper necesse est quod imaginatio sit alicuius non per essentiam suam sed per suam similitudinem; intellectus vero immaterialiter recipit, et eo cognoscuntur non solum materialia sed etiam immaterialia, unde et quaedam cognoscuntur ab eo per essentiam, quaedam autem per similitudinem.

Ad rationes vero quae in contrarium obiciuntur de facili patet responsio secundum hoc quod falsum concludunt.

ARTICULUS TERTIUS DECIMUS

Tertio decimo quaeritur utrum gradus prophetiae distinguantur secundum visionem imaginariam. Et videtur quod sic: nobilior enim est prophetia ubi est nobilior prophe-

[275] Lugares paralelos: *Summa* 2-2 q.174 a.3.

[276] En el artículo anterior Santo Tomás mostraba un pensamiento diferente con respecto a Maimónides, sin embargo en este artículo adopta, con alguna variante, la jerarquización de los diferentes modos de la realización de la profecía que había elaborado el maestro judío. Maimónides había establecido en la *Guía de perplejos* una gradación de la profecía según una serie de criterios: 1) Cuando se trata de una moción divina para hacer algo heroico en bien del pueblo, sin que impulse a hablar o explicar una doctrina; 2) cuando una fuerza nueva, en estado de vigilia, impulsa a pronunciar palabras de sabiduría,

ción de la realidad profetizada se alcanza mediante una visión de la imaginación. En consecuencia, se pueden distinguir rangos en la profecía teniendo en cuenta la visión imaginaria.

2. Un medio más perfecto de conocimiento da lugar a un conocimiento también más perfecto, de ahí que la ciencia sea más perfecta que la opinión. Pues bien, las semejanzas imaginarias son medios de conocimiento profético, en consecuencia cuando hay una visión imaginaria más perfecta mayor es la categoría de la profecía.

3. En todo conocimiento que se produce a través de imágenes, cuanto más exacta es la semejanza, más perfecto es el conocimiento. Por su parte, en la profecía, las figuras formadas en la imaginación, son semejanzas de las realidades dadas a conocer; en consecuencia cuando es más perfecta la visión imaginaria más alto es el grado de profecía.

tatae rei acceptio; sed quandoque acceptio rei prophetatae est per visionem imaginariam; ergo secundum visionem imaginariam possunt gradus prophetiae distingui.

2. Praeterea, perfectius medium cognoscendi facit perfectiorem cognitionem, et exinde est scientia opinione perfectior; sed similitudines imaginariae sunt medium cognoscendi in prophetia; ergo ubi est nobilior imaginaria visio est altior gradus prophetiae.

3. Praeterea, in omni cognitione quae est per similitudinem, ubi est expressior similitudo est perfectior cognitio; sed figurae imaginatae in prophetia sunt similitudines rerum de quibus fit revelatio prophetiae; ergo ubi est perfectior imaginaria visio est altior gradus prophetiae.

---

proclamar alabanzas divinas, admoniciones, o discursos relativos al régimen político o a la metafísica; 3) es el primero de los que proclaman: «me fue dirigida la palabra de Yahvé» o expresiones semejantes, y el profeta recibe en sueño una imagen, una parábola, cuyos significados le son explicados; 4) cuando en sueño profético se perciben palabras claras y distintas, sin ver al que las pronuncia; 5) cuando un personaje habla en sueño al profeta; 6) cuando el que habla en sueño es un ángel; 7) cuando el profeta considera que quien le habla en sueño profético es Dios mismo; 8) cuando el profeta, no ya en sueño, sino en estado de vigilia tiene una visión pero sin oír palabra alguna ni la explicación de la visión; 9) cuando en la visión oye la palabra; 10) cuando en la visión ve a un personaje que habla; 11) cuando en la visión profética ve a un ángel que habla. Es el grado más alto, exceptuando el caso especial de Moisés. Maimónides cree inverosímil que un profeta pueda escuchar la palabra de Dios; y además la potencialidad de la imaginación no llega hasta ahí (cf. *Guía de perplejos* II 45 en RABBÍ MOSÉ BEN MAIMON (MAIMÓNIDES), *Guía...* p.364-369). Este material lo encontramos en nuestro artículo con ligeras variaciones y estructurado conforme a cuatro criterios generales. Santo Tomás viene a decir, además, que sólo podemos conocer la intensidad de la visión intelectual, lo que el profeta conoce con la luz divina, a través de ciertos signos o señales. Tales signos son los que nos permiten establecer una jerarquización de la profecía, y los agrupa en cuatro categorías generales con sus correspondientes subdivisiones. Los criterios de agrupación son: 1) por los dos actos constitutivos del hecho profético: la visión y la comunicación; 2) por el estado en el que el profeta recibe la profecía, en sueño o en vigilia; 3) por el modo a través del cual se le suministran los datos al profeta; 4) por parte de quien comunica los datos de la profecía. Comparada la jerarquización que según estos criterios establece Santo Tomás con la de Maimónides, además de algunas variantes en el orden, vemos la introducción de un grado ausente en el maestro judío, que es la visión bajo la figura de Dios, que constituye el grado más alto de la revelación profética.

La misma jerarquización hallamos en la Summa, pero distribuida según tres criterios: operativo, cognoscitivo, y un tercero, cuando la verdad inteligible y sobrenatural se muestra sin visión alguna imaginaria. Se advierte también en la Summa una matización importante cuando se dice expresamente que tanto el grado operativo (del que se dice en la cuestión sobre la profecía que se puede considerar profético entendiendo «profecía» en un sentido amplio) como aquel en el que sólo se recibe la luz de Dios para juzgar sobre realidades naturales, están por debajo del umbral propiamente de la profecía, mientras que el tercer grado del que habla la Summa excede la razón de profecía propiamente dicha.

4. La luz profética desciende del entendimiento a la imaginación, por eso cuanto más perfecta es la luz en el entendimiento del profeta tanto más perfecta es la visión imaginaria. En consecuencia, diversos grados en la visión imaginaria están indicando diferentes grados en la intelectual, y cuando es más perfecta la visión intelectual, más perfecta es también la profecía. Por lo tanto, se distinguen grados de profecía por la visión imaginaria.

5. [Contrarréplica a] «la diversidad de visión imaginaria no diferencia específicamente la profecía, y por lo tanto esto tampoco es criterio para establecer distintas categorías de profecía»[277]. A esto se puede objetar: *a)* que la temperatura en estado elemental pertenece a la misma especie[278]; sin embargo los médicos[279] distinguen temperatura en primer grado, en segundo, en tercero e incluso cuarto grado, en consecuencia la distinción de grados no tiene por qué implicar diferencia de especie.

6. *b)* Además, lo más y lo menos no cambian la especie. Ahora bien, la visión intelectual sólo se diferencia en los profetas según que la luz profética recibida sea más o menos perfecta, en consecuencia la diferencia de visión intelectual no cambia la especie de profecía y consecuentemente tampoco los grados, según la respuesta anterior. Por eso, si la profecía no se diferencia ni por la visión intelectiva ni por la imaginaria, no existiría en ella gradación alguna. Queda en pie, por consiguiente, que los grados de profecía se distinguen según la visión de la imaginación.

EN CONTRARIO. 1. Sólo la visión intelectual, no la imaginaria, hace al profeta, por eso se sigue que no pueden establecerse grados de profecía partiendo de la visión imaginaria.

4. Praeterea, cum lumen propheticum descendat ab intellectu in imaginationem, quanto est perfectius lumen in intellectu prophetae tanto est perfectior imaginaria visio; ergo diversi gradus imaginariae visionis demonstrant diversos gradus intellectualis; sed ubi est perfectior intellectualis visio, est perfectior prophetia; ergo et secundum imaginariam visionem gradus prophetiae distinguuntur.

5. Sed dicebat quod diversitas visionis imaginariae non distinguit speciem prophetiae, et ideo nec secundum ipsam gradus prophetiae distinguuntur. — Sed contra, omne calidum elementare est eiusdem speciei, et tamen apud medicos distinguitur calidum in primo et in secundo aut tertio et quarto gradu; ergo distinctio graduum non requirit speciei distinctionem.

6. Praeterea, magis et minus non diversificant speciem; sed etiam intellectualis visio non distinguitur in prophetis nisi secundum lumen propheticum perfectius et minus perfecte receptum; ergo differentia visionis intellectualis non diversificat speciem prophetiae, ergo nec gradus secundum responsionem praedictam; et sic non essent in prophetia aliqui gradus si nec secundum visionem intellectivam nec secundum imaginariam distinguuntur; relinquitur ergo gradus prophetiae distingui secundum imaginariam visionem.

SED CONTRA, visio imaginaria non facit prophetam sed solum intellectualis; ergo nec secundum visionem imaginariam gradus prophetiae distinguuntur.

---

[277] Cf. la Respuesta a los argumentos a favor, especialmente al argumento 2.°

[278] Cf. ARISTÓTELES, *De gen. animal.* II c.3 (BK 736b29ss) según la traducción de Escoto que encarece ALBERTO, *Summa de homine* q.12; cf. SANTO TOMÁS, *In Sent.* 2 d.18 q.2 a.3; cf. AVICENA, *De animal.* XVI c.1 (f.61rb).

[279] Los editores de la Edición Leonina no han encontrado a qué médicos se alude.

2. Lo que es diferente por esencia lo es en razón de algo que le pertenece formalmente. Ahora bien, la visión intelectual es el elemento formal en la profecía, la imaginaria, en cambio, es como el elemento material, en consecuencia los grados de profecía se deben distinguir por la visión intelectual y no por la imaginaria.

3. Las visiones imaginarias varían notablemente incluso en el mismo profeta, porque unas veces recibe la revelación de un modo, otras de otro. En consecuencia no parece que puedan establecerse grados diferentes de profecía por la visión imaginaria.

4. La misma relación que hay entre la ciencia con las cosas conocidas científicamente, es la que se da entre la profecía con lo profetizado. Ahora bien, las ciencias se diferencian por sus objetos, como dice el libro *III De anima*[280], en consecuencia también la profecía debe distinguirse por lo profetizado y no por la visión imaginaria.

5. Según la *Glosa* en el prólogo al salterio, la profecía consiste en palabras y acciones, sueño y visión[281]. En consecuencia los grados de la profecía no se deben establecer preferencialmente por la visión imaginaria, a la que pertenece la visión y el sueño, en detrimento de una división por las palabras y acciones.

6. Los milagros son necesarios también para la profecía, por eso Moisés pidió un signo cuando fue enviado por Dios (cf. Ex 3,13), y el Salmo, por su parte, dice: *No vemos nuestros signos, ya no hay profeta* etc.[282]. En consecuencia no hay razón para distinguir grados de profecía por la visión imaginaria y no por los milagros.

SOLUCIÓN. Cuando algo está formado por dos elementos, uno de los cuales tiene más importancia que el otro en la constitución de lo que depende de ambos, podemos establecer el rango del compuesto tanto por

2. Praeterea, illud quod distinguitur per se distinguitur penes id quod est ei formale; sed in prophetia intellectualis visio est formalis, imaginaria vero quasi materialis; ergo gradus prophetiae distinguuntur secundum intellectualem et non secundum imaginariam visionem.

3. Praeterea, imaginariae visiones etiam in eodem propheta pluries variantur quia quandoque hoc modo revelationem accipit, quandoque illo; ergo non videtur quod secundum imaginariam visionem possint prophetiae gradus distingui.

4. Praeterea, sicut se habet scientia ad res scitas, ita prophetia ad res prophetatas; sed scientiae distinguuntur secundum res scitas, ut dicitur in III De anima; ergo et prophetia secundum res prophetatas et non secundum imaginariam visionem.

5. Praeterea, secundum glosam in principio Psalterii, prophetia consistit in dictis et factis, somnio et visione; non ergo debent magis prophetiae gradus distingui secundum imaginariam visionem ad quam pertinent visio et somnium, quam secundum dicta et facta.

6. Praeterea, etiam miracula ad prophetiam requiruntur, unde Moyses cum a Domino mitteretur signum petivit, Exodi 3, 13, et in Psal. dicitur «Signa nostra non vidimus, iam non est propheta» etc.; ergo non magis debent distingui gradus prophetiae secundum imaginariam visionem quam secundum signa.

RESPONSIO. Dicendum quod, quando ad aliquid constituendum duo concurrunt quorum unum est alio principalius in eo quod ex eis constituitur, potest comparationis gradus attendi et secundum id quod est principale et secundum id quod est secunda-

[280] Cf. ARISTÓTELES, *De anima* III 13 (BK 431b24).
[281] Cf. PEDRO LOMBARDO, *Glossa* a Ps. praef.: ML 191,58C.
[282] Sal 71,9.

lo principal como lo secundario. Pero hay que tener en cuenta que la mayor profusión de lo que es principal indica una superioridad absoluta, la mayor profusión, en cambio, de lo secundario, una superioridad relativa y no absoluta, excepto cuando la superabundancia de lo secundario es señal de la plenitud de lo principal. Un ejemplo lo tenemos en esto: en el mérito humano concurren la caridad a modo de elemento principal y la acción externa como elemento secundario. Si nos fijamos sin más en el mérito, es decir, teniendo en cuenta el premio esencial, es considerado mayor mérito el que procede de una caridad más grande; la magnitud de la acción, en cambio, hace mayor el mérito no de una forma absoluta, sino por relación a un premio accidental, salvo cuando es manifestación de una caridad grande, según el dicho de Gregorio: *Si existe, el amor de Dios hace obras grandes*[283]. Volviendo al tema de la profecía, en ella concurren la visión intelectual a modo de elemento principal y la imaginaria a modo de elemento secundario, por eso absolutamente hablando hay mayor grado de profecía en aquella donde la visión intelectual es más perfecta. En cambio, la perfección de la visión imaginaria indica un grado superior de profecía relativo, no absoluto, salvo en el caso de que la perfección de la visión imaginaria sea exponente de la perfección de la visión intelectual. Sin embargo no se pueden fijar unos grados concretos en razón de la visión intelectual, porque la plenitud de la luz intelectual se manifiesta sólo a través de algunos signos, y en dependencia de esos signos hay que distinguir los grados de la profecía. Teniendo en cuenta esto, se pueden distinguir los grados de la profecía conforme a cuatro criterios.

El primero, lo que se requiere para que exista profecía. El acto de la profecía es doble[284]: la visión y el anuncio. Por lo que se refiere a la visión, son necesarias dos cosas: el juicio, que se elabora en el entendimien-

rium; sed excessus eius quod est principale ostendit eminentiam simpliciter, excessus vero eius quod est secundarium ostendit eminentiam secundum quid et non simpliciter, nisi secundum quod excessus in eo quod est secundarium est signum excessus in eo quod est principalius. Sicut ad meritum humanum concurrit caritas quasi principale et opus exterius quasi secundarium: meritum autem simpliciter loquendo, scilicet respectu praemii essentialis, iudicatur maius quod ex maiori caritate procedit, magnitudo vero operis facit maius meritum secundum quid respectu alicuius praemii accidentalis, non autem simpliciter, nisi in quantum demonstrat magnitudinem caritatis, secundum id quod Gregorius dicit «Amor Dei magna operatur si est». Cum ergo ad prophetiam concurrat intellectualis visio quasi principalis et imaginaria quasi secundaria, gradus prophetiae est simpliciter eminentior iudicandus ex eo quod visio intellectualis est eminentior; ex eminentia vero imaginariae visionis ostenditur eminentior gradus prophetiae secundum quid et non simpliciter nisi in quantum perfectio imaginariae visionis demonstrat perfectionem intellectualis. Ex parte autem intellectualis visionis non possunt accipi aliqui determinati gradus quia plenitudo intellectualis luminis non manifestatur nisi per aliqua signa; unde penes illa signa oportet distinguere prophetiae gradus. Sic ergo <possunt> distingui gradus prophetiae secundum quatuor.

Primo secundum ea quae requiruntur ad prophetiam. Est autem duplex actus prophetiae, scilicet visio et denuntiatio; ad visionem autem requiruntur duo, scilicet indicium quod est secundum intellectum et acceptio quae est quandoque secundum

[283] San Gregorio Magno, *In Evang.* II hom.30: ML 76,1221B citado también en *De verit.* q.29 a.8 sed c. 9.

[284] Cf. a.9 sol. al inicio.

to, y la aprehensión, que se realiza unas veces en el entendimiento y otras en la imaginación. En lo relativo al anuncio, por una parte necesita alguna condición en el que anuncia: cierta valentía para no tener miedo de proclamar la verdad frente a los adversarios de ésta, según lo que el Señor dijo a Ezequiel: *Hice tu rostro más fuerte que el de ellos y tu frente más dura que la de ellos* (Ez 3,8), añadiendo además: *No los temas ni te atemorices ante ellos*[285]; por otra parte requiere también algo por exigencia de lo anunciado: un signo que atestigüe la verdad de lo que se anuncia, por eso Moisés recibió de Dios una señal para que le creyesen. Pues bien, dado que el anuncio no forma parte de la profecía como elemento principal, sino como algo consecuente, el grado más bajo de profecía se da en quien tiene cierta audacia y valentía para decir o hacer algo pero sin haber recibido una revelación: es como si dijésemos que en Sansón[286] se ha dado un grado de profecía, entendiendo la profecía en sentido amplio, en cuanto que todo influjo sobrenatural cae dentro del ámbito de la profecía. El segundo grado se daría en quien tiene visión intelectual sólo en lo referente al juicio, como Salomón[287]. El tercer grado se da en quien tiene visión intelectual junto con visión de la imaginación, como Isaías y Jeremías[288]. El cuarto, finalmente, en quien tiene una visión intelectual plenísima en cuanto al juicio y en cuanto a la aprehensión, como David[289].

El segundo criterio es la distinción de los grados de la profecía por el estado de quien profetiza. En este sentido, puesto que la profecía se realiza en sueño, y en visión cuando uno está despierto, como dice Núm 12,6, es más perfecto el grado de la profecía que ocurre en estado de vigilia que el grado de la que se da en el sueño, tanto porque el entendimiento está mejor dispuesto para juzgar, como también porque la abstracción de los

intellectum, quandoque secundum imaginationem; sed ad denuntiationem requiritur aliquid ex parte denuntiantis, scilicet quaedam audacia ut aliquis non terreatur loqui veritatem propter adversarios veritatis, secundum id quod Dominus dixit ad Ezechielem, Ez. 3, 8 «Dedi faciem tuam valentiorem faciebus eorum et frontem tuam duriorem frontibus eorum», et sequitur «ne timeas eos neque metuas a facie eorum»; aliud autem requiritur ex parte rei denuntiatae, scilicet signum per quod veritas rei denuntiatae demonstratur, unde et Moyses a Domino signum accepit ut ei crederetur. Sed quia denuntiatio non principaliter sed consequenter se habet in prophetia, ideo infimus gradus prophetiae est in eo in quo invenitur quaedam audacia et promptitudo ad aliquid dicendum vel faciendum sine hoc quod ei aliqua revelatio fiat; sicut si dicamus aliquem gradum prophetiae fuisse in Samsone, largo modo accipiendo prophetiam secundum quod omnis supernaturalis influxus ad prophetiam reducitur; secundus vero gradus erit in eo qui habet visionem intellectualem tantum secundum iudicium, ut in Salomone; tertius vero in eo qui habet intellectualem visionem cum imaginaria, ut in Isaia et Ieremia; quartus vero in eo qui habet visionem intellectualem plenissimam quantum ad iudicium et quantum ad acceptionem, sicut in David.

Secundo possunt distingui gradus prophetiae ex dispositione prophetantis; et sic, cum prophetia fiat in somnio et in visione vigiliae, ut dicitur Num. 12, 6, perfectior est gradus prophetiae quae est in vigilia quam quae est in somnio, tum quia intellectus

---

[285] Ez 3,9.

[286] Cf. Jue 15,14; cf. 2-2 q.174 a.3 donde se transcribe el texto de esta cita.

[287] Cf. 2 Re 4,32.

[288] Is 6,1; Jer 1,13 como aparece más adelante en esta respuesta.

[289] Cf. PEDRO LOMBARDO, *Glossa* a Ps. praef.: ML 191,59B: «David es calificado como el más grande de los profetas porque profetizó muy claramente sobre Cristo, y sin visión imaginaria alguna» (a.14 ad 2); cf. más adelante la nota a esta respuesta.

sentidos no es producida por el estado natural sino por una perfecta concentración de las facultades interiores en lo que Dios manifiesta.

El tercer criterio es el modo de recibir, porque cuanto con mayor claridad están significadas las cosas profetizadas, más alto es el grado de la profecía. Ahora bien, ningún signo posee una capacidad significativa mayor que las palabras, por eso se da un grado más alto de profecía cuando se perciben palabras que expresan explícitamente la cosa profetizada, como se dice de Samuel en 1 Sam 3,4, que cuando son manifestadas unas imágenes como semejanzas de otras cosas, como el caso de la olla hirviendo mostrada a Jeremías (cf. Jer 1,13). En este segundo caso es evidente también que la luz profética es percibida en todo su vigor con mayor claridad, cuando el objeto de la profecía es manifestado con imágenes más expresivas.

El cuarto es tomar como referencia a quien hace la revelación. En este caso el grado de profecía es más alto cuando se ve al que habla que cuando solamente se oyen sus palabras sea en sueño o en visión, porque de esta forma es evidente que el profeta se acerca más al conocimiento de quien revela. Además, cuando se ve al que habla, el grado de profecía es más elevado cuando es visto bajo la imagen de un ángel que cuando lo es bajo la imagen de hombre, pero aún es más elevado si se ve bajo la figura de Dios, como ocurre en Isaías: *Vi al Señor, que estaba sentado* etc. (Is 6,1): Puesto que la revelación profética desciende de Dios al ángel y del ángel al hombre, la adquisición del conocimiento profético resulta tanto más plena cuanto más cerca está de la fuente de la profecía.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. Las opiniones que sostienen que los grados de profecía se distinguen por la visión imaginaria, se han de aceptar conforme a lo que se acaba de exponer, aunque no se puede decir que la diversidad de grados postule diferencia de especie.

est melius dispositus ad iudicandum, tum quia etiam evocatio a sensibilibus non est facta naturaliter sed ex intensione perfecta interiorum virium ad ea quae divinitus demonstrantur.

Tertio ex modo accipiendi quia quanto expressius significatur res prophetata prophetiae gradus est sublimior. Nulla autem signa aliquid expressius significant quam verba; et ideo altior gradus prophetiae est quando percipiuntur verba expresse designantia rem prophetatam, sicut de Samuele legitur <1> Reg. 3, 4, quam quando demonstrantur aliquae figurae quae sunt aliarum rerum similitudines, sicut olla succensa ostensa est Ieremiae, Ier. 1, 13: ex hoc enim manifeste ostenditur quod lumen propheticum magis in suo vigore percipitur quando secundum expressiorem similitudinem res propheticae demonstrantur.

Quarto ex parte eius qui revelationem facit: eminentior enim gradus prophetiae est quando videtur ille qui loquitur quam quando verba audiuntur tantum, sive sit in somnio sive sit in visione, quia ex hoc ostenditur quod magis accedit propheta ad cognitionem eius qui revelat. Quando vero videtur ille qui loquitur, altior gradus prophetiae est quando videtur in specie angeli quam quando videtur in specie hominis, et adhuc eminentior si videatur in figura Dei, sicut Is. 6, 1 «Vidi Dominum sedentem» etc.: cum enim prophetiae revelatio a Deo descendat in angelum et ab angelo in hominem, tanto ostenditur plenior prophetiae receptio quanto magis acceditur ad primum principium prophetiae.

Rationes ergo illae quae ostendunt quod gradus prophetiae distinguuntur secundum imaginariam visionem concedendae sunt secundum modum praedictum; nec hoc dicendum est quod diversitas gradus distinctionem exigat speciei.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS EN CONTRARIO. En cambio hay que responder por orden a los argumentos que sostienen lo contrario.

1. La respuesta a la primera de las opiniones se desprende de lo dicho antes.

2. Cuando algo se diferencia por la especie, es necesario que la diferenciación se establezca por lo que es formal. En cambio, si la diferencia de grados se establece dentro de lo que pertenece a la misma especie, puede hacerse también atendiendo al aspecto material, como ocurre cuando diferenciamos al animal por la masculinidad y la feminidad, que son diferencias materiales, como dice el libro *X Metaphysicae*[290].

3. Puesto que la luz profética no es algo inmanente al profeta, sino que es como una cierta pasión transitoria, no es necesario que el profeta posea siempre el mismo grado de profecía. Más aún, unas veces recibe la revelación en un grado, y otras en otro.

4. Dado que realidades de la mayor importancia son conocidas a veces con poca perfección, como ocurre cuando se posee opinión sobre las realidades divinas y ciencia sobre las creadas, no se puede establecer una gradación por el contenido de lo profetizado, y más teniendo en cuenta que lo que debe ser anunciado es revelado al profeta según la disposición de aquellos en función de los cuales se otorga la profecía.

Se puede decir también que se distinguen grados de profecía según las realidades profetizadas, sin embargo, a causa de la abundante diversidad de las cosas reveladas, no pueden establecerse dentro de la profecía unos grados determinados, salvo que se hiciese de una forma genérica, diciendo, por ejemplo, que cuando es revelado algo sobre Dios estamos ante un grado superior de profecía que cuando es revelado algo sobre las criaturas.

5. Las palabras y acciones de las que habla la *Glosa* no pertenecen a la revelación de la profecía sino al anuncio, el cual se hace según la

Ad rationes vero quae sunt in oppositum per ordinem respondendum est.

1. Ad quarum etiam primam patet responsio ex praedictis.

2. Ad secundum dicendum quod, quando aliquid distinguitur secundum speciem, oportet quod fiat distinctio secundum illud quod est formale; sed si fiat distinctio graduum in eadem specie, potest esse etiam secundum id quod est materiale, sicut animal distinguitur per masculinum et femininum quae sunt differentiae materiales, ut in X Metaphysicae dicitur.

3. Ad tertium dicendum quod, cum lumen propheticum non sit aliquid immanens prophetae sed sit quasi quaedam passio transiens, non oportet etiam ut propheta semper sit in eodem gradu prophetiae; immo quandoque fit ei revelatio secundum unum gradum, quandoque secundum alium.

4. Ad quartum dicendum quod, cum aliqua nobiliora quandoque minus perfecte cognoscantur, sicut cum de divinis habetur opinio et de creaturis scientia, non potest ex rebus prophetatis gradus accipi prophetiae; et praecipue cum ea quae sunt denuntianda prophetae revelantur secundum quod exigit eorum dispositio propter quos prophetia datur. — Potest etiam dici quod etiam secundum res prophetatas gradus prophetiae distingnuntur; sed tamen propter nimiam rerum revelatarum diversitatem non possunt secundum hoc aliqui gradus determinati prophetiae assignari nisi forte in genere, ut si dicatur quod, cum revelatur aliquid de Deo, est eminentior gradus quam cum revelatur aliquid de creaturis.

5. Ad quintum dicendum quod dicta et facta quae ibi tanguntur non pertinent ad revelationem prophetiae sed ad denuntiationem quae fit secundum dispositionem

[290] ARISTÓTELES, *Metaph.* X 11 (Bκ 1058b21).

disposición de aquellos a quienes se habla, en consecuencia no se pueden distinguir grados en la profecía según este criterio.

6. La gracia de hacer milagros es diferente de la profecía, aunque puede englobarse en ella en cuanto que por los milagros se atestigua la veracidad del profeta. En este sentido el don de hacer milagros aventaja a la profecía, como la ciencia que demuestra basándose en las causas es superior a la que lo hace partiendo del efecto[291]. Por esta razón en 1 Cor 12,9 se antepone la gracia de hacer milagros a la gracia de la profecía. Es, pues, mucho mayor profeta quien realiza milagros al mismo tiempo que posee revelación profética. En cambio, si uno hace milagros, pero sin poseer revelación profética, aunque hablando en absoluto quizás pueda ser superior, no lo es, sin embargo, en lo tocante a la razón de ser de la profecía; en este aspecto, por el contrario, es contado dentro del grado más bajo, a la manera de aquel que sólo tiene valor para hacer algo.

Artículo 14[292]

¿Es Moisés superior a los demás profetas?[293]

Se plantea finalmente si Moisés fue superior al resto de los profetas. Parece que no.

eorum quibus denuntiatur; unde secundum hoc non possunt gradus prophetiae distingui.

6. Ad sextum dicendum quod gratia signorum est differens a prophetia, potest tamen reduci ad prophetiam secundum hoc quod per signa veritas prophetae demonstratur; unde et gratia signorum quantum ad hoc est potior quam prophetia, sicut et scientia quae demonstrat propter quid est potior quam scientia quae dicit quia: et propter hoc 1 Cor. 12, 9 praemittitur gratia signorum gratiae prophetiae; unde et ille propheta est excellentissimus qui etiam signa facit habens revelationem propheticam. Si autem signa faciat sine revelatione prophetica, etsi forte sit dignior simpliciter, non tamen est dignior quantum pertinet ad rationem prophetiae; sed sic computabitur talis in infimo gradu prophetiae, sicut ille qui habet audaciam tantum ad aliquid faciendum.

Articulus quartus decimus

Quarto decimo quaeritur utrum Moyses fuerit excellentior aliis prophetis.

---

[291] Sobre este doble tipo de demostración leemos en la *Summa*: «hay un doble tipo de demostración: una, la que se hace por la causa, y se llama *a causa de* [*propter quid*]. Ésta se hace por lo que es absolutamente anterior. Otra, la que se hace por el efecto, se llama demostración *porque*. Ésta procede por lo que es primero respecto a nosotros, ya que el efecto se nos manifiesta antes que la causa: por el efecto llegamos al conocimiento de la causa» (*Summa* 1 q.2 a.2).

[292] Lugares paralelos: *Summa* 2-2 q.174 a.4.

[293] Como en el artículo anterior también aquí se constata la proximidad entre la doctrina de Santo Tomás y la de Maimónides. La superioridad de Moisés sobre los demás profetas se repite de una u otra forma en la *Guía de perplejos* (cf. especialmente *Guía de perplejos* II 35). Tanto en este artículo como en el paralelo de la *Summa* los motivos de la superioridad de Moisés se corresponden a los que ofrece Maimónides: superioridad en la visión intelectual y en la visión imaginaria; superioridad también en cuanto a la extensión del anuncio (Moisés se dirige a todo el pueblo) y en cuanto a los milagros. No obstante esta coincidencia, según el criterio de comparación que se adopte, Santo Tomás considerará a David y Juan Bautista superiores a Moisés bajo algunos aspectos (cf. ad 2 y ad 5).

ARGUMENTOS. 1. Dice Gregorio: *En el transcurso de la historia fue creciendo el conocimiento divino*[294]. Por tanto los profetas posteriores superaron a Moisés.

2. La *Glosa* dice en el prólogo al salterio que David es llamado el profeta por excelencia[295]. En consecuencia Moisés no fue el más grande.

3. Fueron realizados mayores milagros por medio de Josué, que detuvo el curso del sol y de la luna (cf. Jos 10,12), que por Moisés, y lo mismo hay que decir de Isaías, que hizo retroceder al sol, como se narra en Is 38,8. Así pues, Moisés no fue el más grande de los profetas.

4. El libro del Eclesiástico dice de Elías: *¿Quién podrá asemejarte en gloria, tú que sacaste un muerto de los infiernos?* etc. (Eclo. 48,4)[296]. La misma conclusión, pues, que antes.

5. En el evangelio de Mateo se dice de Juan Bautista: *No ha surgido entre los nacidos de mujer otro mayor que Juan Bautista* (Mt 11,11). En consecuencia, no fue Moisés mayor que él, y por eso hemos de concluir como hasta ahora.

EN CONTRARIO. 1. El último capítulo del Deuteronomio dice: *No volvió a surgir un profeta en Israel como Moisés*[297].

2. El libro de los Números por su parte dice: *Si hubiese entre vosotros un profeta del Señor, le hablaré en sueño o en visión, pero no hago así con mi siervo Moisés, que es el más fiel en toda la casa* (Núm 12,6)[298]. De aquí se desprende que Moisés es puesto en primer lugar respecto al resto de los demás profetas.

SOLUCIÓN. Los diferentes profetas pueden ser considerados superiores unos a otros de varias formas dependiendo del criterio que se adopte,

Et videtur quod non quia, ut dicit Gregorius, «per successiones temporum crevit divinae cognitionis augmentum»; ergo posteriores prophetae fuerunt excellentiores Moyse.

2. Praeterea, glosa in principio Psalterii dicit quod David dicitur propheta per excellentiam; ergo Moyses non fuit excellentissimus.

3. Praeterea, maiora miracula facta sunt per Iosue qui fecit solem et lunam stare, Ios. 10, 12, quam per Moysen, et per Isaiam qui fecit solem retrocedere, ut habetur Is. 38, 8; ergo Moyses non fuit prophetarum maximus.

4. Praeterea, Eccli. 48, 4 dicitur de Elia «Quis poterit tui similiter gloriari qui sustulisti mortuum ab inferis?» etc., et sic idem quod prius.

5. Praeterea, Matth. 11, 11 dicitur de Iohanne Baptista «Inter natos mulierum non surrexit maior Iohanne Baptista»; ergo nec fuit Moyses eo maior, et sic idem quod prius.

SED CONTRA est quod dicitur Deut. ultimo «Non surrexit propheta ultra in Israel sicut Moyses».

2. Praeterea, Num. 12, 6 dicitur «Si quis fuerit inter vos propheta Domini, in somnio aut visione loquar ad eum; at non talis servus meus Moyses qui in omni domo fidelissimus est»; ex quo patet quod ipse aliis prophetis praefertur.

RESPONSIO. Dicendum quod inter prophetas secundum aliquid diversimode diversi possunt maiores reputari, simpliciter autem loquendo omnium maximus

---

[294] GREGORIO MAGNO, *In Ez.* II hom.4: ML 76,980B.

[295] PEDRO LOMBARDO, *Glossa* a Ps. praef.: ML 191,59B.

[296] Vulg. Eclo 48,4b-5a. Santo Tomás ofrece aquí una lectura compuesta de la Vulg. parisina y la Vetus Latina.

[297] Dt 43,10.

[298] Núm 12,8, según la Vulg. parisina.

pero, absolutamente hablando, Moisés fue el mayor de todos, pues en él se dan en grado sumamente elevado las cuatro condiciones requeridas para la profecía.

En primer lugar, la visión intelectual: fue en él altísima; merced a ella mereció tan gran elevación que pudo contemplar la esencia misma de Dios[299], como dice el libro de los Números: *Abiertamente, no en figuras y enigmas, ve a Dios* (Núm 12,8). Además su visión no se realizó por medio de un ángel, como otras visiones proféticas, por eso en el mismo lugar citado antes se dice: *Le hablaré cara a cara*[300]. Así lo dice expresamente Agustín en la *Carta a Paulina sobre la visión de Dios*[301] y en el libro *XII Super Genesim ad litteram*[302].

En segundo lugar, la visión imaginaria: fue en él perfectísima, porque disponía de ella casi a su voluntad, por eso dice el libro del Éxodo: *Le hablaba Dios cara a cara, como un hombre suele hablar con su amigo* (Ex 33,11). A tenor de este texto se puede ver también que sobresalió en otros aspectos relacionados con la visión imaginaria: no sólo oyó las palabras de quien revela, sino que lo vio como Dios mismo, no en figura de hombre o ángel; además no en sueño, sino en estado de vigilia. Esto no se lee respecto de ningún otro.

En tercer lugar, también su anuncio fue del todo superior al de los demás, porque los que vivieron antes que él instruyeron a sus familias a modo de enseñanza, en cambio Moisés fue el primero que habló de parte del Señor diciendo: *Esto dice el Señor*[303]. Además no se dirigió a una familia sino a todo el pueblo. Tampoco habló de parte del Señor para

Moyses fuit: in eo enim quattuor quae ad prophetiam requiruntur excellentissime sunt inventa.

Primo quidem, visio intellectualis in eo excellentissima fuit secundum quam tantum meruit elevari ut ipsam Dei essentiam videret, ut dicitur Num. 12, 8 «Palam, non per figuras et aenigmata videt Deum»; et haec quidem eius visio non est facta angelo mediante sicut aliae visiones prophetales, unde et ibidem dicitur «Ore ad os loquar ei»; et hoc expresse dicit Augustinus Ad Paulinam de videndo Deum et XII Super Genesim ad litteram.

Secundo, imaginaria visio fuit in eo perfectissima quia eam quasi ad nutum habebat, unde dicitur Exodi 33, 11 quod «loquebatur ei Dominus facie ad faciem sicut homo solet loqui ad amicum suum»; in quo etiam alia eius eminentia quantum ad imaginariam visionem potest notari, quod ipse scilicet non solum audivit verba revelantis sed vidit, non in figura hominis vel angeli sed quasi ipsum Deum, non in somnio sed in vigilia, quod de nullo aliorum legitur.

Tertio, etiam eius denuntiatio fuit excellentissima quia omnes qui fuerunt ante eum instruxerunt familias suas per modum disciplinae, Moyses autem fuit primus qui locutus est ex parte Domini dicens «Haec dicit Dominus», et non uni familiae sed toti populo; nec denuntiavit ex parte Domini ut attenderetur dictis alterius alicuius prophetae

---

[299] Santo Tomás afirma esto siguiendo la autoridad de San Agustín y los textos bíblicos que aduce el Doctor de Hipona, tal como se expresa en los lugares que el Angélico cita. Pero no todos los Padres de la Iglesia eran de este parecer (por jemplo San Juan Crisóstomo, Teodoreto, San Gregorio Nacianceno, San Gregorio Magno), ni opinaban así maestros de la escolástica anteriores a Santo Tomás como Alejandro de Hales, San Alberto o San Buenaventura.

[300] Texto de la Vulg. parisina.

[301] AGUSTÍN, *Epist.* 147 c.13: ML 33,610; BAC XI 232.

[302] AGUSTÍN, *De Genesi ad litt.* XII cap.27: ML 34,477; BAC XV 1248.

[303] Éx 4,22.

que se observaran los dichos de algún otro profeta anterior a él, como fue la palabra de los profetas que instaban al cumplimiento de la Ley de Moisés. Por eso, la palabra de los anteriores fue preparación a la Ley de Moisés, la cual, a su vez, fue como el fundamento de la palabra de los profetas que lo siguieron.

En cuarto lugar, fue también superior en lo que está en función del anuncio: en los milagros, porque realizó signos para la conversión e instrucción de todo el pueblo. Otros profetas, en cambio, hicieron signos particulares, en función de personas o asuntos concretos, por eso dice el último capítulo del Deuteronomio: *No volvió a surgir después en Israel otro profeta como Moisés, a quien el Señor trataba cara a cara*[304]. En la superioridad de la revelación: *Por todos los signos y portentos, que hizo por medio de él en tierra de Egipto, ante el Faraón y todos sus ministros*, y más adelante: *Las grandes maravillas que hizo Moisés ante todo Israel.* En la valentía: también en esto se manifiesta como superior a todos quien, provisto únicamente de un bastón[305], bajó a Egipto no sólo para anunciar las palabras del Señor, sino también para castigar a Egipto y liberar al pueblo.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. Lo que dice Gregorio se ha de entender referido al misterio de la Encarnación, sobre el cual algunos profetas posteriores recibieron una revelación más explícita que Moisés, pero no referente al conocimiento de la divinidad, en el cual Moisés fue instruido de una forma plenísima.

2. David es calificado como el más grande de los profetas porque profetizó muy claramente sobre Cristo, y sin visión imaginaria alguna[306].

praecedentis, sicut prophetae denuntiando inducebant ut observaretur lex Moysi. Unde denuntiatio praecedentium fuit praeparatio ad legem Moysi quae fuit fundamentum quoddam denuntiationis sequentium prophetarum.

Quarto, etiam fuit eminentior quantum ad ea quae ordinantur ad denuntiationem: quantum ad miracula quidem quia fecit signa ad conversionem et instructionem totius gentis, alii vero prophetae fecerunt particularia signa ad speciales personas et specialia negotia, unde dicitur Deut. ultimo «Non surrexit ultra propheta in Israel sicut Moyses quem nosset Dominus facie ad faciem»; quantum ad eminentiam revelationis, «in omnibus signis atque portentis quae per eum misit ut faceret in terra Aegypti, Pharaoni et omnibus servis eius», et infra «magnaque mirabilia quae fecit Moyses coram universo Israel»; quantum etiam ad audaciam apparet eminentissimus qui in sola virga descendit in Aegyptum non solum ad denuntiandum verba Domini sed etiam ad flagellandum Aegyptum et populum liberandum.

1. Ad primum igitur dicendum quod verbum Gregorii est intelligendum de his quae pertinent ad mysterium Incarnationis de quibus aliqui posteriores expressius revelationem acceperunt quam Moyses, non autem quantum ad cognitionem divinitatis de quo plenissime Moyses instructus fuit.

2. Ad secundum dicendum quod David dicitur esse excellentissimus prophetarum quia expressissime de Christo prophetavit et sine aliqua imaginaria visione.

---

[304] Dt 34,10-12.

[305] Cf. Éx 10,13.

[306] La superioridad de David se debe a dos razones: a) profetizó muy claramente sobre Cristo, b) sin visión imaginaria. La segunda razón es doctrina común en los tratadistas del siglo XIII sobre la profecía, que traen a colación la glosa de Pedro Lombardo: «Est alius prophetiae modus ceteris dignior, quando scilicet ex sola Spiritus Sancti inspiratione

3. Aunque aquellos milagros fueron más grandes que los de Moisés en cuanto al hecho en sí, los de Moisés fueron mayores en cuanto al modo de obrar, porque fueron hechos para todo el pueblo, tanto para instruirlo en la nueva ley como para su liberación, sin embargo aquéllos fueron realizados en función de una circunstancia particular.

4. La grandeza de Elías se debe principalmente a que fue conservado inmune de la muerte. Superó también a los otros profetas por su valentía, hasta el punto de que *no temió en sus días a los príncipes*, y por lo extraordinario de los portentos, como se dice en el texto del Eclesiástico[307].

5. Cuando se antepone Moisés a los demás profetas, se entiende de los que vivieron en la época del Antiguo Testamento, porque fue entonces principalmente cuando la profecía se encontraba en estado propio de expectación sobre la futura venida de Cristo, en quien confluían todas las profecías. Juan pertenece, en cambio, al Nuevo Testamento, por eso dice el evangelio de Mateo: *La Ley y los profetas llegaron hasta Juan* (Mt 11,13). En el Nuevo Testamento, por su parte, se produce la revelación con mayor claridad, por lo cual en 2 Cor 3,18 se dice: *Nosotros, en cambio, a cara descubierta, (reflejamos) la gloria de Dios* etc., donde expresamente el Apóstol antepone su misma persona y la de los otros apóstoles a Moisés.

3. Ad tertium dicendum quod, quamvis illa miracula fuerint maiora miraculis Moysi quantum ad substantiam facti, tamen illa Moysi fuerunt maiora quantum ad modum faciendi quia facta sunt toti populo et ad populi institutionem in nova lege et liberationem; illa vero fuerunt ad aliqua particularia negotia.

4. Ad quartum dicendum quod eminentia Eliae praecipue in hoc attenditur quod a morte immunis conservatus fuit; fuit etiam multis aliis prophetis eminentior quoad audaciam qua «non pertimuit in diebus suis principes» et quoad magnitudinem signorum, ut ex verbis Ecclesiastici ibidem habetur.

5. Ad quintum dicendum quod, cum Moyses aliis praefertur, intelligendum est de his qui fuerunt in Veteri testamento, quia tunc praecipue fuit prophetia in suo statu quando Christus ad quem omnis prophetia ordinabatur exspectabatur venturus. Iohannes autem ad Novum pertinet testamentum, unde Matth. 11, 13 «Lex et prophetae usque ad Iohannem»; in Novo tamen testamento facta est manifestior revelatio, unde dicitur 2 Cor. 3, 18 «Nos autem revelata facie gloriam Domini» etc., ubi expresse Apostolus se et alios apostolos Moysi praefert. Et tamen non sequitur, si Iohanne

---

remoto *omni* exteriori amminiculo facti vel dicti vel visionis vel sompnii prophetatur. Hoc modo prophetavit David *solius Spiritus Sancti instinctu*». [«Hay otro modo de profecía superior a los demás: cuando se profetiza sólo por inspiración del Espíritu Santo, sin apoyo alguno exterior de dicho, hecho, visión o sueño. De este modo profetizó David, por inspiración del Espíritu Santo únicamente»] (PEDRO LOMBARDO, *Glosa* a Ps. praef.: PL 191,58B). Como fundamento de tal doctrina se cita el salmo 84,9: «*Audiam quid loquatur in me Dominus*» [«*Voy a escuchar lo que me dice el Señor*»]. Santo Tomás añade además el modo de profetizar sobre Cristo, lo cual presupone por una parte la atribución tradicional del salterio a David, y por otra la interpretación cristológica de todo el salterio: todos los salmos pueden ponerse en boca de Cristo, que los habría pronunciado bien en su propio nombre o en nombre de su Cuerpo místico. Santo Tomás nos ofrece su pensamiento sobre el salterio en el prólogo del *Comentario a los Salmos*: «Todo lo tocante al fin de la Encarnación está expresado en este libro de una forma tan clara que uno pensaría estar ante el Evangelio más que ante la Profecía... La materia de este libro es Cristo y sus miembros... San Jerónimo nos ha dado en su comentario a Oseas una regla que debemos observar en los Salmos: que los hechos deben ser expuestos como figuración de Cristo o de la Iglesia».

[307] Eclo 48,13.15.

Pero aunque no haya habido nadie mayor que Juan Bautista, de aquí no se sigue que ninguno fuera superior a él en grado de profecía, porque, al no ser la profecía un don de la gracia santificante, puede darse que uno sobresalga en la profecía, siendo inferior en el mérito.

Baptista nullus fuit maior, quod propter hoc nullus fuerit eo excellentior in gradu prophetiae quia, cum prophetia non sit donum gratiae gratum facientis, potest esse potior in prophetia qui est minor in merito.

CUESTIÓN SOBRE LOS DEMONIOS

INTRODUCCIÓN, TRADUCCIÓN Y NOTAS DE

LUIS LÓPEZ DE LAS HERAS (†)

INTRODUCCIÓN

1. El marco de la cuestión disputada sobre los demonios

El magisterio de Santo Tomás comporta tres cosas, que ya señalaba a fines del siglo XII Pedro el Cantor, basado en las palabras de S. Pablo a Tito (Tit 1,9): estar bien asido a la palabra de Dios, exhortar con la sana doctrina y refutar a los contradictores[1]. Santo Tomás, nombrado Maestro en teología, tenía aquí un camino que había seguido y seguiría fielmente en su vida. A lo largo de su vida predicó la palabra de Dios al pueblo en Italia y en Francia: explicó al pueblo fiel el Credo, el Padrenuestro, el Ave María, los Mandamientos y otros conceptos de la fe cristiana y ayudó a los predicadores con su *Catena Aurea*[2].

Pero, además, como *Lector* explicó en clase 10 libros de la Biblia, del AT y del NT. Destaca por su valor filosófico antropológico el de Job, publicado en Francia hace un par de decenios con el título *Job, un hombre de nuestro tiempo*[3]; y entre los del NT, por su profundidad teológica y penetración de los textos, a pesar de no conocer el griego, los Comentarios a Juan y a la Carta a los Romanos. Este último es apreciado hoy mismo, puesto en la Bibliografía y usado luego en el gran comentario de la epístola del obispo luterano U. Wilckens[4]. Y como Maestro, para confirmar la verdad y refutar los errores, dedicó sus esfuerzos a las *Cuestiones Disputadas*, en las que se nos ofrece su más alto y profundo magisterio.

Efectivamente, estas cuestiones se caracterizan por su doctrina más densa, con la discusión completa de los problemas. En ellas el santo no se dirige sólo a los alumnos, sino también a los Maestros: eran lecciones solemnes sobre temas a la sazón candentes y difíciles en el mundo universitario. Esto dará lugar a encontrar aquí un grado de penetración y amplitud que no se halla en otras obras suyas.

El santo dedicó una serie de cuestiones disputadas al problema del mal. Y estas sus *cuestiones disputadas* sobre el mal, son de las mejores en su género, dignas de ponerse al lado de otras suyas también excelentes, cuales son, por ejemplo, las *De Verbo incarnato,* las *De veritate,* las *De potentia Dei,* etc.

La última de las cuestiones *De malo* está dedicada a los demonios y es la que aquí editamos. Esta cuestión, que hace el número 16 de la serie, tiene un valor accidental sobreañadido de gran importancia, que es lo que principalmente nos ha movido a publicarla en castellano: es el lugar donde más completamente ha tratado el tema teológico de los

---

[1] PETRUS CANTOR, *Verbum abbreviatum* c.1: ML 205,25.

[2] La presente edición de la BAC los incluyó en el vol. IV.

[3] TH. D'AQUIN, *Job. Un homme pour notre temps* (Ed. Tegui, París 1982).

[4] Cf. WILCKENS, U., *La carta a los Romanos*, 2 vols. (Ed. Sígueme, Salamanca 1982 y 1992).

ángeles. Y eso a pesar de que dedicó al tema de los ángeles 24 cuestiones de notable amplitud en la *Suma Teológica* (1 q.50-64 y 106-114).

2. Autenticidad y tiempo de composición

Nadie parece haber negado nunca que las Cuestiones disputadas *De Malo* sean de Santo Tomás.

Para fijar la fecha de su composición hay que tener en cuenta lo siguiente. Dos elementos sólidos permiten afirmar la redacción definitiva de estas *Cuestiones*: el Comentario de Simplicius sobre los Predicamentos, que encontramos en la redacción de las 15 primeras Cuestiones, aparecido después de marzo de 1266; y el artículo 12 de la presente cuestión de los demonios, que tiene como término *a quo* el mes de noviembre de 1267, por el hecho de citar el comentario de Themistius sobre el libro *De Anima.*

Un grupo de manuscritos, que se remonta al estado más primitivo, se limita a las cuestiones 1 a 15; pero más tarde aparece también con la cuestión 16 sobre los demonios. Hay también algunos manuscritos raros que nos han transmitido también la cuestión 16 aislada, pero que se relacionan con la tradición del ejemplar total. Todos estos manuscritos son de procedencia parisina, lo cual descarta que fuera redactada en Nápoles. El santo habría publicado en París una edición de las 15 primeras cuestiones y parece también lo más probable que la adición de la cuestión 16 se haya hecho así mismo en París, lo más tarde en 1272, cuando aconteció la partida del santo hacia Italia.

En conclusión, parece que las cuestiones *De Malo* se han publicado en dos tiempos: el uno, probablemente próximo al 1270; y el otro, conteniendo nuestra cuestión de los demonios, en 1272. Es difícil y acaso temerario querer precisar más[5].

3. Características de la cuestión disputada sobre los demonios

Por su estilo, tan diferente del de la *Suma,* de entrada esta cuestión no parecería ser del santo. Tiene ciertamente muchas cosas dignas de él; pero decepciona su estilo. Desde luego en ella brilla de una manera notable el genio tomasiano, sobre todo en el *corpus* de la doctrina que se ofrece en la *Responsio.* Brilla por su potente inteligencia, por su capacidad sintética, por su visión sapiencial del problema a resolver, por sus mismos análisis minuciosos y certeros, por su dominio de la filosofía aristotélica, y por el orden de la exposición, cosa propia de los sabios.

Su visión del problema es sapiencial; es decir: ve la cuestión con sus enredos desde los principios doctrinales, lo cual aligera ya el problema. Eso mismo es ya una gran síntesis, que luego se prolongará en síntesis parciales. Ello impone un orden grande, que contribuye de entrada a ver la solución. La misma distribución de las partes de la cuestión ya com-

[5] Cf. Fr. Pierre-Marie Gils, O.P., *Quaestiones disputatae «De Malo»* (Commissio Leonina, Roma-París 1982) p.3*-5*.

porta un orden, que ayuda también a esclarecer el problema y a preparar su solución.

Otra cosa que sorprende es cómo a veces ya en el *corpus* de la exposición magistral y a veces hasta en alguna de las respuestas a las objeciones nos ofrece una síntesis de elementos que entran en juego y que posiblemente no es fácil encontrar reunidos en otras obras suyas. Un ejemplo puede ser la noción de entendimiento agente y posible con su respectiva función, que encontramos expuesta con singular precisión en las respuestas a la segunda y tercera objeción del artículo 12. Sorprende así mismo que a veces (pocas en verdad) la cita ya de la S. Escritura, ya de los Santos Padres sea equivocada. Ello hace pensar que el santo, si no siempre sí con cierta frecuencia, citaba de memoria y que su memoria no era nada común.

Pero decepciona bastante al lector el latín de su exposición: bastante repetitivo, a veces irritante y muy poco fluido; en alguna ocasión hasta embrollado, cosa que le lleva a uno a pensar si el párrafo en cuestión no estará redactado por algún estudiante... Las repeticiones de frases e incisos, con su multiplicación, puede deberse al estilo escolástico altamente lógico o formal de la discusión, que fluye por cauces muy estrictos, preocupándose poco o nada del estilo. Más de una vez llega uno a pensar en la gran concentración que semejante lenguaje exigiría de los alumnos.

Fuentes o bibliografía usada por el santo

Dos clases de obras irán apareciendo a lo largo del tratado: unas referentes a la doctrina cristiana expuesta ya desde antiguo por los Santos Padres (I) y otras concernientes al funcionamiento antropológico del ser humano (II). Fe y Razón vienen aquí a conjuntarse. Nuestra fe es razonable.

Su uso de la patrística, que viene a apoyar las creencias cristianas, como veremos, es bastante amplio. Y, como el tratado es teológico, indicaremos ya aquí en concreto las obras que ha usado. Del *Corpus Aristotelicum* se valdrá también ampliamente, citando también a algún otro filósofo —prueba así mismo de su dominio de la filosofía y cultura antiguas—. Mas, puesto que éstas son sólo auxiliares de la teología, aquí nos limitaremos a una referencia general.

1) Uso de la Patrística

Predomina con mucho su uso de S. Agustín con unas 91 citas de los siguientes libros de este doctor de la Iglesia:

De civitate Dei	26
De Genesi ad litteram	27
De doctrina christiana	1
De libero arbitrio	1
De magistro	1
Enquiridion	2

De divinatione daemonum	3
De vera et falsa poenitentia (Pseudo.)	1
De vera religione	2
De natura boni	3
Retractationes	1
Soliloquiorum Libri duo	1
De Trinitate	14
De diversis quaestionibus LXXXIII	8

Del Ps.-Dionisio hay también 38 citas.

De S. Gregorio hay 11 citas:

Moralium Libri	8
Regula Pastoralis	1
Libri Dialogorum	1
Homiliae	1

De S. Anselmo hay varias citas:

Dialogus de casu diaboli	2
Tractatus de libero arbitrio	3
Dialogus de veritate	2

De S. Jerónimo hay dos citas del Comentario a S. Mateo y de un pasaje de Habacuc.

El Crisóstomo es citado 2 veces en el Comentario a S. Mateo y a S. Juan.

S. Isidoro es citado 3 veces en *De summo bono* también conocido como *Las Sentencias.*

Boecio es citado una vez en *De consolatione philosophiae.* De Boecio es el sugestivo ejemplo del observador, que ve pasar a los transeúntes desde una alta atalaya, que encontramos en la respuesta del a. 7, si bien no le cita *nominatim.*

2) Uso de los filósofos

Aristóteles referido como El Filósofo es objeto de 25 citas en esta cuestión. Y 5 veces más es citado por su nombre en alguna de sus obras. Podemos decir que su doctrina está muy presente en los razonamientos del maestro. En cambio, el recurso a la autoridad de otros filósofos es esporádico y con poco relieve.

Temática concreta de los artículos de esta cuestión

La estructura de la cuestión parece bastante definida y puede presentarse como una exposición orgánica sobre los ángeles malos. Aunque se trate sólo del mal de los ángeles, la exposición requiere una doctrina sobre la naturaleza y la inteligencia angélica, pues sin ellas no se podría explicar su pecado. El orden de los temas tratados en los artículos es el siguiente. 1) Si los demonios tienen cuerpo. 2) Si son malos por naturaleza o por voluntad. 3) Si el demonio apeteció ser igual a Dios. 4) Si pecó en el primer instante de la creación. 5) Si por su libre albedrío puede volver al bien. 6) Si puede caer en el error. 7) Si conocen las cosas

futuras. 8) Si conocen los pensamientos. 9) Si pueden transformar los cuerpos. 10) Si pueden moverlos localmente. 11) Si pueden inmutar la parte sensitiva del alma humana. 12) Si pueden inmutar el entendimiento del hombre. Como vemos, las seis primeras cuestiones se refieren a la naturaleza y personalidad del demonio; las otras seis, a su acción en nuestro mundo.

4. La angelología de esta cuestión

Sorprende el que Santo Tomás se ocupe de los ángeles con tanta frecuencia en sus obras. Trata de ellos en no menos de 35 de sus obras, algunas de las cuales pueden considerarse como auténticas monografías sobre los seres espirituales. Destacan en particular el tratado *De spiritualibus creaturis,* las cuestiones 50-64 y 98-103 de la Primera Parte de la *Suma Teológica,* los capítulos 73-78 de su *Compendium Theologiae* y los 32 capítulos que dedicara a los ángeles en los libros II y III de *Contra Gentes* [6]. Mas son especialmente ricas en doctrina sobre los ángeles las *Cuestiones quodlibetales* —entre ellas sobre todo el *Quodlibetum IX*— y también justamente la presente *quaestio 16* de las *Cuestiones disputadas «De Malo»,* donde «expone ampliamente en 12 artículos todo lo referente a la naturaleza, pecado, conocimiento, obstinación y poder de los demonios» [7].

¿Cuál es su pensamiento al respecto? En la S. Escritura la palabra «ángeles», que significa «enviados», «mensajeros», denota ciertos seres celestes enviados con frecuencia por Dios a los hombres.

Las dos tesis más originales de la angelología tomista son la espiritualidad de los ángeles y su composición ontológica de esencia y acto de existir. Éstos, además de la exposición de su jerarquía y de su acción, son temas contemplados siempre que se aborda por el maestro el tema de los ángeles. Como hemos indicado anteriormente, el art. 1 de la presente cuestión lo dedica a dilucidar si los demonios tienen 'cuerpo'; en los cinco siguientes se ocupa del pecado de los ángeles y sus consecuencias para ellos mismos (art. 2-6). Los seis artículos siguientes, es decir, la mitad de la cuestión, los dedica al posible influjo de los ángeles malos en este caso en el mundo de los hombres: si los demonios conocen las cosas futuras (a. 7) y los pensamientos (a. 8); si pueden transformar los cuerpos (a. 9) y moverlos localmente (a. 10); si pueden mover la parte sensitiva del hombre (a. 11) y su parte intelectiva (a. 12).

Una sistematización orgánica sobre los ángeles fue realizada ya por el Ps.-Dionisio (s. V-VI) en su libro *La Jerarquía celeste,* que tendría un gran influjo en la Edad Media. En dicha obra se les define como «inteligencias» o «mentes», cuya función es proteger o guardar a los hombres y están distribuidos en nueve coros, reagrupados en tríadas, que van de los superiores a los inferiores: Serafines, Querubines y Tronos; Dominaciones, Virtudes y Potestades; Principados, Arcángeles y Ángeles.

---

[6] Para más detalles: cf. A. MARTÍNEZ, *Introducción al Tratado de los Ángeles,* en la «Suma Teológica» bilingüe de la BAC (I q.51-64) (Madrid 1959) 608-611.

[7] A. MARTÍNEZ, l.c. p.610.

Santo Tomás en líneas generales acepta esto, aunque lo perfeccionará en ciertos aspectos, valiéndose de la metafísica de Aristóteles y de la filosofía del ser, lo cual será también motivo de que algunos teólogos no den demasiada importancia a su doctrina en esta cuestión.

La espiritualidad de los ángeles

Al lector de nuestros días le sorprenderá que precisamente el artículo 1 de nuestra cuestión plantee el problema de si los ángeles tienen cuerpo (?). Pero en tiempo de Santo Tomás la mayor parte de los teólogos, apoyándose en S. Agustín y en Avicebrón, autor de *Fons vitae,* afirmaban que los ángeles no son puros espíritus, sino que están compuestos de materia y forma, como las criaturas visibles. Ésta, según ellos, era la única manera de explicar su limitación, así como las diferencias existentes entre ellos.

Santo Tomás, sin embargo, considera su espiritualidad como la base fundamental y lo principal de su angelología, derivando de ella lógicamente todo lo demás: su existencia y modo de ser, su individuación y personificación, y sus formas de obrar.

En cuanto a su existencia, el santo no aduce argumentos históricos, vgr. de la S. Escritura, sino metafísicos: su naturaleza espiritual justifica su existencia. Queriendo Dios crear un cosmos, que fuese espejo de su perfección infinita y no consiguiendo esto con un solo tipo de criaturas, convenía que produjese otro y que fuera más semejante a él mismo. Tales son los ángeles, que han recibido de él un ser sempiterno y están más en acto que los seres corporales, compuestos de materia y forma[8].

En cuanto a su finitud, explica que no es debida a la materia de que se componen, sino que deriva de la esencia misma de los ángeles, la cual pone límites al acto de existir. Así es que en las mismas sustancias o seres espirituales hay una composición, la de acto y potencia. Sólo Dios es acto puro. En la misma sustancia o ser espiritual creado hay dos elementos: la sustancia y el ser o existir, el cual no es su misma esencia. La individuación no es causada por la materia, sino por su misma forma, por su esencia; y cada ángel es una especie[9].

Respecto a su personificación, los ángeles son seres subsistentes en una naturaleza intelectual[10]. Son, en efecto, criaturas eminentemente intelectuales, subsistentes en su propio ser[11].

Finalmente, su modo específico de obrar, tanto en el orden cognoscitivo como en el volitivo, se distingue netamente del humano. Si nuestro modo de obrar en esos sectores se realiza mediante la abstracción y el juicio deliberativo, en los ángeles es diverso: por intuición en el cognoscitivo y por una inmediata deliberación en el volitivo. Tanto su libre albedrío como su inteligencia son más perfectos que en los hombres[12].

---

[8] Cf. *Compendium Theol.* c.74 n.128.
[9] Cf. *Summa* 1 q.40 a.4.
[10] Cf. *Cont. Gent.* 4 c.35.
[11] Cf. *Compendium Theol.* c.74 n.128.
[12] Cf. *Summa* 1 q.59 a.3.

Composición ontológica de los ángeles

La idea de la condición finita o limitada de los ángeles la compartía Santo Tomás con la escuela franciscana; pero no el que hubiera de explicarse por su composición de materia y forma. ¿De qué modo la entendía él? Por su concepto intensivo del ser, que es *actualitas omnium actualitatum* y *perfectio omnium perfectionum.* La finitud es debida sin duda a una composición; pero no es necesario que sea entre materia y forma. Puede ser que sea por la composición que se encuentra en las criaturas entre esencia y acto de existir. Mientras en Dios, que es el Ser subsistente, se identifican ambas cosas, en los seres finitos su existencia está limitada por la esencia. Ésta en los ángeles no es su existencia, sino la potencia, que recibe su existencia, componiéndose con ella, a la par que limitándola. Por ende los ángeles son esencias finitas y reciben un determinado grado de perfección del ser: *La esencia de la sustancia espiritual no está compuesta de materia y forma, ...* (sino más bien) *respecto al ser es como la potencia respecto de su acto*[13].

El pecado de los ángeles

En la presente cuestión, dedicada expresamente a los demonios, el tema central debía ser el del pecado de los ángeles. Cuestión intrincada y de la que la tradición teológica conocía variadas explicaciones. Aquí empieza la explicación examinando si la condición de ángeles malos la tienen por naturaleza o por una culpa. La tesis magisterial es que «si los demonios son ciertas sustancias intelectuales, separadas de los cuerpos, no pueden llevar inserta en sí la inclinación al mal» (a.2). Esta tesis se explica por referencia a la naturaleza humana en la que sí cabe la tendencia al pecado en cuanto su naturaleza sensible puede contravenir las inclinaciones de la recta razón. Y así estamos ante un caso más en que el tratado teológico de los ángeles es ocasión para penetrar por contraposición en la índole de lo que es el pecado de los hombres. Queda, pues, establecido que el pecado de los ángeles sólo pudo tener por causa su libre albedrío: la «voluntas mali» (ibíd.). Y esto aconteció sólo porque su voluntad no se rigió por la regla y el orden trazados por la sabiduría divina y no porque aconteciera un desorden del apetito sensitivo contra la razón, cual puede suceder en el pecado del hombre. La índole del pecado de los ángeles fue un pecado de soberbia espiritual. En razón de la naturaleza espiritual del ángel, su pecado no pudo derivar de una tendencia al bien sensible o de cosas corporales, y el apetecer bienes espirituales no constituye pecado a no ser en el modo desordenado de apetecer los bienes del espíritu, es decir, que se apetezcan de un modo que está fuera del orden establecido por Dios. En el caso de los ángeles, se trata de apetecer su propio bien espiritual pero sin subordinarlo al bien superior divino, en lo que consiste precisamente la soberbia. La insubordinación no aconteció respecto al bien del ángel que tenía por su propia naturaleza, sino respecto al bien de la gracia que era recibida en

[13] *De spirit. creat.* c.1.

su naturaleza y que se añadía al bien de la naturaleza, al igual que sucedía con el primer hombre creado y elevado al orden de la gracia. El ángel pecó de soberbia al pretender obtener esa gracia en virtud de la grandeza de su naturaleza y no por la gratuita donación de Dios y de este modo cometió el pecado de soberbia de su espíritu angélico: «Tal fue el pecado del demonio por el que se hizo malo, pues no apeteció algo malo, sino un bien conveniente para sí; sin embargo, lo apeteció inordenada e inmoderadamente, a saber, porque no lo apeteció como haber de adquirirlo por la gracia divina, sino por su propia virtud, lo cual excedía el modo de su condición» (art. 2 ad 4). Las autoridades de la tradición describían ese pecado como una voluntad perversa de querer ser iguales a Dios. Y la explicación del maestro tiene que matizar esa idea diciendo que no se podía tratar de una pretensión de ser igual a Dios en su misma condición, pues esto repugnaba la inteligencia angélica, que naturalmente capta la infinita distancia de su ser respecto a su creador, como tampoco pudo apetecer el no estar en absoluto sujeto a Dios, lo cual también repugna su inteligencia espiritual. Su pecado no pudo consistir más que en su postura respecto a los dones gratuitos de la gracia y de la visión beatífica que pretendió obtener por la nobleza de su ser y con el ejercicio de sus altas capacidades naturales y no por la libérrima donación de Dios: «El primer pecado del diablo consistió en esto: en que para conseguir la bienaventuranza sobrenatural, que consiste en la visión plena de Dios, no se elevó a Dios como deseando la perfección final por su gracia con los ángeles santos, sino que la quiso conseguir por virtud de su naturaleza; entendiendo esto no sin Dios obrando en su naturaleza, sino sin Dios dándole su gracia» (art. 3). Es, en efecto, un desorden pretender el fin último de la bienaventuranza con los meros recursos de una naturaleza, por muy excelsa que sea esa naturaleza. En esta explicación se juega con una teología muy perfilada de lo que es el orden sobrenatural de la gracia y su diferencia con la naturaleza; no estamos, pues, ante una mera explicación ingeniosa del intrincado problema de cómo fue el pecado de los demonios.

Ahora bien, en esta explicación surge la duda del tiempo en que aconteció aquel acto de soberbia angélica. Y hay una afirmación de 1 Jn 3,8 que resulta incomprensible: *El Diablo peca desde el principio.* La solución de esta duda no queda disipada con la lectura de San Agustín, que en esta cuestión es el mentor socorrido por Santo Tomás, pues aquí mantiene una cierta ambigüedad. La tesis propuesta por el maestro es que «el ángel no pudo pecar en el primer instante de su creación» (art. 4). Y el razonamiento de tal propuesta —que es 'difícil' de captar según el mismo maestro— parte de un análisis de lo que llamamos el tiempo, que es diferente en movimientos que causan el tiempo y en movimientos que se miden por tiempo pero no causan el tiempo, para lo cual tiene que recurrir a la doctrina que Aristóteles ofrece en el libro VI de los Físicos. Las opiniones de los teólogos contemporáneos estaban muy dispersas respecto a este tema, y la originalidad de Santo Tomás está en ofrecer una basada en la clarificación aristotélica acerca del tiempo. Los ángeles no pudieron pecar en el primer instante de su creación, pues la primera operación de su naturaleza espiritual fue conocer a Dios como su creador. Como no fueron creados en gracia sino

elevados a ese orden, el pecado de soberbia contra ese orden tuvo que ser el segundo momento, pues de lo contrario hubiesen sido confirmados en la gracia de la bienaventuranza en la que ya no cabe pecado, como sucedió en los ángeles buenos. Pero estos dos momentos han de entenderse no como una sucesión temporal de las cosas creadas, sino como una sucesión de especies en la inteligencia angélica, ya que su naturaleza no entiende todo simultáneamente en una visión instantánea y en un solo entender de su misma esencia, como sucede en Dios, sino que necesita pasar de una especie a otra. Hubo, pues, en él un conocimiento en el primer instante de su naturaleza creada por Dios, en lo cual no puede haber pecado, pero siguió, luego, otro conocimiento de lo que estaba por encima de su naturaleza y en lo que sí podía pecar: «Acerca de los ángeles hay que decir que todas aquellas cosas que el ángel conoce por una especie las puede conocer simultáneamente, mas las que conoce por diversas especies no las puede conocer al mismo tiempo, sino sucesivamente. Pero esta sucesión no se mide por el tiempo originado por el movimiento del cielo» (art. 4).

La elección pecaminosa del ángel tiene la condición de ser definitiva e irrevocable. Esto parece ser un dato de la tradición de la fe, si bien no unánime, pues las doctrinas origenistas habían propugnado lo contrario. Por eso, la explicación de Santo Tomás impugnando las ideas origenistas procede por un análisis filosófico acerca de lo que es el libre albedrío, que se encuentra en Dios, en el ángel y en el hombre pero en condiciones distintas. La naturaleza del libre albedrío sólo exige que se cumpla en una voluntad que puede optar por cosas diversas dependiendo de una inteligencia que las conoce como diversas. Pero ese libre albedrío se encuentra con modalidades muy diversas en los diversos seres. En el caso del hombre, el libre albedrío se verifica con la nota de mutable e inconsistente sea por razones internas de depender de una inteligencia mutable o por razones externas de la gracia divina que recibe o que se le retira. Pero el libre albedrío del ángel no es susceptible de esa mutabilidad pues su inteligencia tiene connaturalmente todo el conocimiento natural de las cosas y lo poseen de modo inmutable, al igual que nosotros tenemos connaturalmente y de modo inmutable el conocimiento de los primeros principios del orden especulativo y práctico. Los ángeles no tienen connaturalmente el movimiento al orden de la gracia sobrenatural, pero, una vez aceptado o rechazado tal orden, lo cumplen en conformidad con una naturaleza inmutable e irreversible. Por eso, tras su elección o rechazo de dicho orden, se termina para ellos lo que en nosotros llamamos el estado de viadores o estado de cambiar la elección del bien o el mal. Su elección, por tanto, les fijó definitivamente en el estado elegido libremente y todos sus actos continuarán en aquella primera elección, la del bien absoluto en los ángeles buenos y la del mal en los demonios.

Toda la explicación teológica del pecado de los demonios procede en coherencia con la idea que Santo Tomás tiene de la actividad teológica. La existencia de los demonios y su pecado son datos de la fe, en los que la razón no tiene arte ni parte. Pero la comprensión y coherencia de esos datos de fe no se pueden hacer sin el recurso a la razón humana. En nuestro caso, el maestro tuvo que aplicarse a desarrollar la filosofía del conocimiento, del pecado, del tiempo y del libre albedrío.

La actividad o acciones de los ángeles

Anteriormente hemos dicho que la mitad de los artículos de esta cuestión disputada los dedica precisamente a esto (los 6 últimos). Naturalmente, tanto en el orden cognoscitivo como en el volitivo su objeto principal es Dios, mas aquí entra un campo especial, referente al hombre.

Santo Tomás, como ya antes el Ps.-Dionisio, excluye el que Dios confiera a los ángeles tareas demiúrgicas: la comunicación del ser compete sólo a Dios. El oficio principal de los ángeles buenos es el ser custodios de los hombres, defenderlos de la agresión de los demonios y ayudarles a conseguir la salvación eterna. Los ángeles pueden iluminar el entendimiento de los hombres, revelándoles las cosas divinas, proponiéndoles esta o la otra verdad bajo imágenes sensibles, adaptándose a la naturaleza humana. Mas no pueden doblegar la voluntad humana, pues esto es exclusivo de Dios. Pueden así mismo inducir a los hombres por la persuasión y mover la voluntad humana excitando las pasiones, como pueden hacerlo también los hombres.

Los ángeles pueden conocer el futuro, si Dios se lo revela; o también por conjeturas, más penetrantes que las nuestras, puesto que las causas de las cosas se desvelan a su mirada de un modo más universal y perfecto que cuanto es posible a nuestra mente.

Semejantemente, por pura conjetura, aguda y finísima por lo demás, pueden conocer los secretos del corazón humano. Mas la voluntad del hombre es un santuario donde no puede penetrar más que la omnisciente Sabiduría increada[14].

A juicio de algunos estudiosos, la concepción de las criaturas espirituales que propone Santo Tomás es demasiado estática. A su entender, el santo asigna a los ángeles un modo de obrar intuitivo e inmediato que les privaría de todo dinamismo y progreso espiritual. Pero esto es equivocado, pues la variedad en el obrar no depende tanto de la variedad de la facultad —de la cual también depende— cuanto de la variedad de los objetos. El hecho de que los procesos de los ángeles sean mucho más perfectos que el nuestro no debe verse como una desventaja con respecto a nosotros. Si esto fuera verdad, ¿qué debería decirse del conocimiento y querer divinos que son absolutamente inmutables?

Por lo demás, no debe extrañar que en la angelología del santo se encuentre algún lastre de la cosmología de su tiempo, como es por ejemplo lo de los ángeles encargados de mover las esferas celestes[15].

---

[14] Cf. *Summa* 1 q.57 a.4.

[15] Cf. BAT. MONDIN, *«Angelo/Angelologia»* en: *«Dizionario Enciclopedico del pensiero di San Tommaso d'Aquino»* (ESD, Bolonia 1991) 39-42.

CUESTIÓN SOBRE LOS DEMONIOS

1. ¿Tienen los demonios un cuerpo unido a sí mismos por naturaleza?
2. ¿Los demonios son malos por naturaleza o por su voluntad?
3. ¿El diablo al pecar apeteció ser igual a Dios?
4. ¿Pecó o pudo pecar el diablo en el primer instante de su creación?
5. ¿Puede el libre albedrío de los demonios volver al bien después del pecado?
6. ¿Se oscureció el entendimiento del diablo después del pecado hasta el punto de poder incurrir en error o decepción?
7. ¿Conocen los demonios las cosas futuras?
8. ¿Conocen los demonios nuestros pensamientos internos?
9. ¿Pueden los demonios transformar formalmente los cuerpos?
10. ¿Pueden los demonios mover localmente los cuerpos?
11. ¿Pueden los demonios alterar el conocimiento del alma en su capacidad sensitiva interior y exterior?
12. ¿Pueden los demonios alterar el entendimiento humano?

QUAESTIO DE DAEMONIBUS

1. Quaeritur utrum daemones habeant corpora naturaliter sibi unita.
2. Quaeritur utrum daemones sint natura mali, an voluntate.
3. Quaeritur utrum diabolus peccando appetierit aequalitatem divinam.
4. Quaeritur utrum diabolus peccaverit vel peccare potuerit in primo instanti suae creationis.
5. Quaeritur utrum liberum arbitrium in daemonibus possit reverti ad bonum post peccatum.
6. Quaeritur utrum intellectus daemonis post peccatum sic sit obtenebratus ut in eum possit cadere error vel deceptio.
7. Quaeritur utrum daemones cognoscant futura.
8. Quaeritur utrum daemones cognoscant cogitationes cordium nostrorum.
9. Quaeritur utrum daemones possint transmutare corpora transmutatione formali.
10. Quaeritur utrum daemones possint corpora movere localiter.
11. Quaeritur utrum daemones possint inmutare partem animae cognoscitivam, quantum ad vim sensitivam interiorem vel exteriorem.
12. Quaeritur utrum daemones possint inmutare hominis intellectum.

Artículo 1

¿Tienen los demonios un cuerpo unido a sí mismos por naturaleza? [1]

Esta cuestión es acerca de los demonios. Y lo primero que se cuestiona es si los demonios tienen cuerpos unidos a sí mismos por naturaleza. Y parece que sí por lo siguiente.

Argumentos. 1. S. Agustín en el libro XI del *Comentario literal al Génesis* dice que *en el espíritu de la criatura racional el bien es aquello que vive y da vida al cuerpo, sea aéreo, como el espíritu del diablo mismo o de los demonios, sea terreno, como el alma del hombre*[2]. Mas el cuerpo que es vivificado está unido naturalmente al espíritu que lo vivifica, porque la vida es algo natural. Luego los demonios tienen cuerpos aéreos, unidos a sí por naturaleza.

2. La experiencia resulta de memorias múltiples: nace del sentido de lo pretérito, como se dice al principio de la *Metafísica*[3]. Y así, donde quiera haya experiencia, hay sentido. Mas el sentido no se da sin un cuerpo unido naturalmente, porque el sentir es un acto de un órgano corporal. Pero en los demonios se da la experiencia, pues dice S. Agustín en el libro II del *Comentario literal al Génesis* que los demonios conocen algunas cosas verdaderas, en parte porque están dotados de ingenios más sutiles, en parte por su experiencia más astuta, en parte porque aprenden de los ángeles santos[4]. Luego los demonios tienen cuerpos unidos a sí por naturaleza.

3. Dice Dionisio en el c. 4 de *Los nombres de Dios* que el mal en los demonios es *un furor irracional, una concupiscencia demente y una*

Articulus primus

Et primo quaeritur utrum daemones habeant corpora naturaliter sibi unita. Et videtur quod sic.

1. Dicit enim Augustinus XI super Genes. ad litteram «in spiritu rationalis creaturae bonum est hoc ipsum, quod vivit et vivificat corpus; sive aereum, sicut ipsius diaboli, vel daemonum spiritus; sive terrenum, sicut hominis anima». Sed corpus quod vivificatur est naturaliter unitum spiritui vivificanti, quia vita est quiddam naturale. Ergo daemones habent corpora naturaliter sibi unita.

2. Praeterea. Experientia fit ex multis memoriis, quae fit ex sensu praeteriti, ut dicitur in principio Metaphysicae: et sic ubicumque est experientia est sensus; sensus autem non est sine corpore naturaliter unito, eo quod sensus est actus organi corporalis. In daemonibus autem est experientia: dicit enim Augustinus in II super Genesim ad litteram quod quaedam vera cognoscunt, partim quia ingeniis subtilioribus vigent, partim experientia callidiore, partim quia a sanctis angelis discunt. Ergo daemones habent corpora sibi naturaliter unita.

3. Praeterea. Dionysius dicit IV cap. De divinis nominibus quod malum in daemonibus est «furor irrationabilis, demens concupiscentia et phantasia proterva». Sed

---

[1] Lugares paralelos: *In Sent.* 2 d.8 a.1; *Cont. Gent.* 2 c.91; *De pot.* 6 a.6; *De spir. creat.* 5; *De subst. separ.* 20.

[2] S. Agustín, *De Gen. ad litt.* 11 c.13: ML 34,436; CSEL 28-1,346; *Obras completas de San Agustín* (Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid) vol. XV p.1130 [En adelante citaremos: BAC número de volumen y página].

[3] Aristóteles, *Metaph.* I 1 (980a28-981a1).

[4] S. Agustín, *Super Gen. ad litt.* II c.17 n.37: ML 34,278; CSEL 28-1,61; BAC XV 667.

fantasía desvergonzada[5]. Mas estas tres cosas corresponden a la parte sensitiva del alma, en la que están la fantasía, la irascible y la concupiscible. Pero la parte sensitiva no se da sin cuerpo. Luego los demonios tienen cuerpos unidos a sí naturalmente.

4. Cuanto más superior es una cosa de orden inferior, tanto más cercana está al orden superior. Por donde en el libro *De Causis* se dice que entre las inteligencias está la que es solamente inteligencia, es decir, la inferior, y también la inteligencia divina, que es la suprema; y entre las almas está la que es solamente alma, como es el caso de los animales y también el alma humana de los hombres; y entre los cuerpos está el que es sólo un cuerpo y también el cuerpo animado[6]. Por donde Dionisio dice en el c. 7 de *Los nombres de Dios* que *la sabiduría divina une los fines de los primeros seres a los principios de los segundos*[7]. Mas el aire es un cuerpo más noble que la tierra[8]. Pero como ocurre que hay algunos cuerpos terrenos animados, con más razón habrá algunos cuerpos aéreos animados. Y de esta clase son los demonios.

5. Aquello por lo cual algo conviene a otra realidad es más receptivo de esa misma: por ejemplo, si un cuerpo opaco es iluminado por otro claro, uno diáfano[9] es más iluminable que uno opaco. Mas el cuerpo terreno del hombre o de otro animal es vivificado por espíritus vitales[10], que son cuerpos aéreos. Luego un cuerpo aéreo como el de los demonios es más animable que el cuerpo terrestre. Y así tenemos lo de antes.

haec tria pertinent ad partem animae sensitivam, in qua est phantasia, irascibilis et concupiscibilis; pars autem sensitiva non est sine corpore. Ergo daemones habent corpora naturaliter sibi unita.

4. Praeterea. Quanto aliquid quod est inferioris ordinis est superius, tanto maiorem coniunctionem habet cum superiori ordine; unde in libro De causis dicitur quod ex intelligentiis est quae est intelligentia tantum, scilicet inferior, et ex eis est quae est intelligentia divina, scilicet superior; et ex animabus est quae est anima tantum, sicut brutorum, et ex eis est quae est anima intellectualis, sicut hominum; et ex corporibus quod est corpus tantum, et ex eis est quod est corpus animatum. Unde Dionysius dicit VII cap. De divinis nominibus quod «divina sapientia fines primorum coniungit principiis secundorum». Sed aer est nobilius corpus quam terra. Cum ergo sint quaedam corpora terrestria animata, multo magis erunt corpora quaedam aerea animata: et huiusmodi daemones dicimus.

5. Praeterea. Illud per quod aliquid alicui convenit magis est illius rei susceptivum, sicut si corpus opacum illuminatur mediante diaphano, diaphanum est magis illuminabile. Sed corpus terrestre hominis vel alterius animalis vivificatur per spiritus vitales qui sunt corpora aerea. Ergo corpus aereum est magis animabile quam corpus terrestre; et sic idem quod prius.

---

[5] DIONISIO, *De div. nomin.* c.4 § 23: MG 3,725B según la versión de J. Sarrazin (Dion. 280).

[6] *Liber de causis* prop.19 (18).

[7] DIONISIO, *De div. nomin.* c.7 § 3 (MG 3,872B) según la versión de J. Sarrazin (Dion. 407).

[8] Cf. ARISTÓTELES, *De generat. et corrupt.* I 8 (318b32-33).

[9] Cf. ARISTÓTELES, *De anima* II 14 (418b4-6).

[10] Cf. S. AGUSTÍN (Ps.), *De spiritu et anima* c.20: ML 40,794; COSTA BEN LUCA, *De differentia animae et spiritus* c.2 según interpretación de Ioh. Hispal. (C. S. Barach p.130); ALBERTO, *De spiritu et resp.* I tr.2.

6. El medio participa de la naturaleza de los extremos[11]. Mas el cuerpo supremo, es decir, celeste, participa de la vida, puesto que está animado, según los filósofos[12]. Así mismo, en el cuerpo inferior, esto es, la tierra, el agua y en la zona inferior del aire hay ciertos cuerpos que tienen vida. Luego en el aire medio hay ciertos cuerpos vivientes animados[13]. Luego los demonios son animales que tienen cuerpos unidos a ellos naturalmente.

7. Lo que hay en una criatura con relación a Dios, le compete naturalmente, ya que la relación de la criatura a Dios está fundada en la naturaleza. Mas S. Gregorio dice en el libro II de *Los Morales* que los espíritus de los ángeles verdaderamente son espíritus en comparación de nuestros cuerpos, mas en comparación con el espíritu sumo e incircunscrito son cuerpo[14]. Y el Damasceno dice en el libro II que el ángel *se dice incorpóreo e inmaterial en cuanto a nosotros, pues todo comparado con Dios, se ve ser grueso y material, pues esencialmente sólo Dios es inmaterial e incorpóreo*[15]. Luego los demonios tienen cuerpos unidos a sí mismos, ya que son de la misma naturaleza que los ángeles.

8. Aquello que se pone en la definición de algo es natural a ello, porque la definición denota la naturaleza de la cosa. Pero el cuerpo se pone en la definición de demonio, pues dice Calcidio en el Comentario al Timeo que *el demonio es un animal racional inmortal, de ánimo pasible y cuerpo etéreo*[16]. Y Apuleyo, en el libro del *Dios de Sócrates*, dice que los demonios son *por su género, animales; por el ánimo, pasivos; en cuanto al cuerpo, aéreos; y por el tiempo, eternos*[17]. S. Agustín lo cita en

6. Praeterea. Medium sapit naturam extremorum. Sed corpus supremum, scilicet caeleste, participat vita cum sit animatum secundum philosophos; similiter etiam in corpore inferiori, scilicet terra, aqua, et in inferiori aeris parte, sunt quaedam corpora animata habentia vitam; ergo etiam in aere medio sunt quaedam corpora animata viventia. Huiusmodi autem non sunt nisi daemones, quia usque illuc aves ascendere non possunt. Ergo daemones sunt animalia habentia corpora naturaliter sibi unita.

7. Praeterea. Id quod inest alicui creaturae in comparatione ad Deum naturaliter inest ei: quia relatio creaturae ad Deum in creatura fundatur. Sed Gregorius dicit in II Moralium, quod angelorum spiritus comparatione quidem nostrorum corporum spiritus sunt, sed «comparatione summi incircumscripti spiritus, corpus»; et Damascenus dicit in II libro quod angelus «incorporeus et immaterialis dicitur quantum ad nos: omne enim comparatum ad Deum et grossum et materiale invenitur solus enim essentialiter immaterialis et incorporeus Deus est». Ergo daemones naturaliter habent corpora sibi unita, cum sint eiusdem naturae cum angelis.

8. Praeterea. Illud quod ponitur in definitione alicuius est naturale ei, quia definitio significat naturam rei. Sed corpus ponitur in definitione daemonis: dicit enim Chalcidius in commento super Timaeum «daemon est animal rationale, immortale, passibile animo, aethereum corpore», et Apuleius dicit in libro De Deo Socratis quod daemones sunt «genere animalia, animo passiva, mente rationalia, corpore aerea, tem-

---

[11] Cf. ARISTÓTELES, vgr. *Phys.* V 1 (224b32); *Polit.* IV c.9 (1294b17).

[12] Cf. vgr. ARISTÓTELES, *De caelo* II 3 (285a29) según SANTO TOMÁS, *Cont. Gent.* 2 c.70.

[13] Cf. ALBERTUS, *Super Sent.* II d.6 a.5; Super *Meteora* I tr.1 c.8; BUENAVENTURA, *Super Sent.* II d.6 dub.1.

[14] S. GREGORIO, *Moral.* II c.3 n.3: ML 75,557A; CC 143,61.

[15] S. JUAN DAMASCENO, *De fide* II c.3: MG 94,868A (Bt 69).

[16] CALCIDIO, *Comm. in Tim.* c.135 (Waszink 175,16).

[17] APULEYO, *De Deo Socratis* tomado de S. Agustín en el lugar citado más abajo.

el libro VII *De la Ciudad de Dios*[18]. Luego los demonios tienen cuerpos unidos a sí naturalmente.

9. Todo aquello que por razón de su cuerpo experimenta la acción penosa del fuego material, tiene cuerpo unido a sí mismo naturalmente. Mas los demonios son de éstos, pues dice S. Agustín en el libro XXI de *La Ciudad de Dios* que *el suplicio del fuego será un atributo de los hombres y de los demonios, porque también hay algunas cosas viciosas en el cuerpo de los demonios*[19]. Luego los demonios tienen cuerpos unidos a sí naturalmente.

10. Lo que hay en alguien desde el principio de su creación y siempre, está en él por naturaleza. Mas el cuerpo está en el demonio desde el principio de su creación y siempre, pues dice S. Agustín en el libro IX de *La Ciudad de Dios: El hecho mismo de que los mortales sean hombres en el cuerpo, pensó Plotino que se debe a la misericordia de Dios Padre, para que no estuvieran siempre sujetos a la miseria de esta vida. Mas fue juzgada indigna de esta misericordia la iniquidad de los demonios, la cual en la miseria del ánimo sufriente no recibió un cuerpo mortal, como los hombres, sino un cuerpo eterno*[20]. Luego los demonios tienen cuerpos unidos a sí por naturaleza.

11. Dice S. Agustín en el libro XI de *La Ciudad de Dios* que *para que entendiéramos que los méritos de las almas no había que juzgarlos por las cualidades de los cuerpos, el pésimo demonio tiene un cuerpo aéreo, mas el hombre, aunque malo ahora, y de una malicia mucho menor y leve, ya antes del pecado recibió un cuerpo de barro*[21]. Mas el hombre tiene por naturaleza un cuerpo de barro. Luego el demonio lo tiene aéreo.

pore aeterna»; ut Augustinus introducit in VIII De civitate Dei. Ergo daemones habent corpora naturaliter sibi unita.

9. Praeterea. Omne illud quod ratione sui corporis suscipit actionem poenalem ignis materialis habet corpus sibi naturaliter unitum. Sed daemones sunt huiusmodi: dicit enim Augustinus XXI De civitate Dei quod «ignis erit supplicio hominum attributus et daemonum, quia sunt prava quaedam etiam in daemonibus corpora». Ergo daemones habent corpora naturaliter sibi unita.

10. Praeterea. Illud quod inest alicui a principio suae creationis et semper naturaliter inest ei. Sed corpus inest daemoni a principio suae creationis et semper: dicit enim Augustinus IX De civitate Dei: «Hoc ipsum quod mortales sunt homines corpore ad misericordiam Dei Patris pertinere arbitratus est Plotinus, ne semper huius vitae miseria tenerentur; hac misericordia indigna iudicata est iniquitas daemonum, quae in animi passivi miseria non mortale sicut homines sed aeternum corpus accepit». Ergo daemones habent corpora naturaliter sibi unita.

11. Praeterea. Augustinus dicit XI De civitate Dei: «Ut intelligeremus animarum merita non qualitatibus corporum esse pensanda, aereum possidet pessimus daemon, homo autem, et nunc licet malus longe minoris mitiorisque malitiae, et ante peccatum luteum corpus accepit». Sed homo habet corpus luteum naturaliter sibi unitum. Ergo et daemon corpus aereum.

---

[18] S. AGUSTÍN, más bien en *De civitate Dei* VIII c.16: ML 41,241; CC 47,233; CSEL 40-1,381; BAC XVI-XVII 547.

[19] S. AGUSTÍN, *De civitate Dei* XXI c.10 n.1: ML 41,724; CC 48,775-776; CSEL 40-2,537; BAC XVI-XVII 1568.

[20] S. AGUSTÍN, *De civitate Dei* IX c.10: ML 41,265; CC 47,258; CSEL 40-1,422; BAC XVI-XVII 601.

[21] S. AGUSTÍN, *De civitate Dei* XI c.23 n.2: ML 41,337; CC 48,342; CSEL 40-1,545; BAC XVI-XVII 755.

12. Cuanto una sustancia es más perfecta, tanto más posee aquello que por necesidad exige su operación. Mas el alma humana, que es de una naturaleza inferior al demonio, tiene unidos a sí órganos corporales, que requieren sus operaciones. Luego como sea que los demonios necesitan cuerpos para algunas operaciones —en otro caso no los asumirían— parece que tienen cuerpos unidos a sí.

13. Muchos bienes son mejores que pocos. Mas cuerpo y espíritu son más que espíritu solo. Estando, pues, el hombre, que es de inferior naturaleza que el demonio, compuesto de cuerpo y espíritu, con mayor razón lo estará el demonio, que es de naturaleza superior.

14. No hay potencia alguna separada de los órganos corporales a no ser el entendimiento y la voluntad. Mas los demonios hacen ciertas cosas en los cuerpos inferiores, como se ve por Job I y II[22], que no se realizan por la voluntad sola, porque eso es propio de Dios que la materia corporal le obedezca a su arbitrio, como dice S. Agustín en el libro III de *La Trinidad*[23], y consiguientemente tampoco por sólo el entendimiento, el cual no obra en las cosas exteriores sino por la voluntad; y así los demonios tienen otras potencias operativas además del entendimiento y la voluntad. Luego tienen cuerpos unidos a sí por naturaleza.

15. Nada puede obrar en otra cosa distante a no ser que su energía sea transportada por el medio. Mas la energía de un espíritu puro no puede llevarse por un medio corporal, porque el cuerpo no es capaz de la energía espiritual. Mas, como el demonio obra a distancia, parece que no es espíritu puro, sino un ser compuesto de cuerpo y espíritu.

16. La facultad imaginativa no se da sin un órgano corporal. Mas en ángeles y demonios hay una facultad imaginativa, pues S. Agustín dice en el libro XII del *Comentario literal al Génesis* que los demonios

12. Praeterea. Quanto aliqua substantia est perfectior, tanto magis habet id quod de necessitate exigitur ad eius operationem. Sed anima humana quae est inferioris naturae quam daemon, habet organa corporalia naturaliter sibi unita quae exiguntur ad eius operationes. [Ergo] cum daemones indigeant corporibus ad aliquas operationes —alioquin corpora non assumerent—, videtur quod habeant corpora sibi unita.

13. Praeterea. Plura bona sunt paucioribus meliora. Sed corpus et spiritus sunt plura bona quam spiritus tantum. Cum igitur homo qui est inferioris naturae sit compositus ex corpore et spiritu, multo magis daemon qui est superioris naturae.

14. Praeterea. Nulla alia potentia invenitur a corporeis organis separata nisi intellectus et voluntas. Sed daemones quaedam operantur in inferiora corpora, sicut patet Iob I et II; quae non operantur sola voluntate, quia hoc est proprium Dei ut corporalis materia ei ad nutum obediat, sicut Augustinus dicit in III De Trinitate, et per consequens etiam neque solo intellectu, qui non operatur in exteriora nisi per voluntatem; et sic daemones habent alias potentias operativas praeter intellectum et voluntatem. Ergo habent corpora naturaliter sibi unita.

15. Praeterea. Nihil potest agere in aliquid distans nisi virtus eius per medium deferatur in illud. Virtus autem spiritus puri non potest deferri per medium corporale, quia corpus non est capax spiritualis virtutis. Cum ergo daemon agat in aliquid distans, videtur quod non sit spiritus purus sed sit aliquid compositum ex corpore et spiritu.

16. Praeterea. Virtus imaginativa non est absque organo corporali. Sed in angelis et daemonibus est virtus imaginativa: dicit enim Augustinus XII Super Genesim ad

[22] Job 1,12 y 2,7.

[23] S. AGUSTÍN, *De Trinitate* III c.8 n.13: ML 42,875; CC 50,139; BAC V 287.

en su espíritu por el conocimiento de lo futuro forman de antemano semejanzas de las cosas corporales[24]. Luego los ángeles y los demonios tienen cuerpos unidos a sí naturalmente.

17. S. Agustín dice en el mismo libro que *asumida y arrebatada el alma por algún espíritu, es elevada para ver semejanzas de cuerpos*[25]. Mas no podría el alma ver semejanzas de cuerpos en una sustancia totalmente espiritual. Luego el espíritu del ángel o del demonio que arrebata al alma tiene algunos órganos corpóreos en los que se conservan especies de esta clase.

18. La materia es causa de la multitud según el número[26]. Mas los ángeles y también los demonios son muchos en número, pues se pone en ellos diferencia personal. Luego hay en ellos materia, de la cual resulta la pluralidad según el número. Mas esta materia contenida bajo dimensiones es indivisible, como se dice en el I de los *Físicos*[27]; y así no se podría producir una pluralidad numérica por la división de la materia. Luego en los ángeles y en los demonios hay dimensiones corporales. Así que tienen cuerpos unidos a sí naturalmente.

19. Donde quiera que se encuentre la propiedad de un cuerpo, se da también el cuerpo. Mas salir y moverse es propio de los cuerpos, lo cual, sin embargo, conviene a los demonios, pues se dice en Job 1,12 que salió Satán de la presencia de Dios. Luego los demonios tienen cuerpos unidos a sí naturalmente.

MAS EN CAMBIO está: 1. Ningún compuesto de alma y cuerpo se llama espíritu, por donde dice Is 31: *Egipto es hombre y no dios; y sus*

litteram quod in suo spiritu corporalium rerum similitudines futurorum cognitione praeformant. Ergo angeli et daemones habent corpora naturaliter sibi unita.

17. Praeterea. Augustinus dicit in eodem libro quod «assumente atque rapiente aliquo spiritu tollitur anima ad videndas similitudines corporum». Non autem posset anima similitudines corporum videre in substantia omnino spirituali. Ergo spiritus angeli vel daemonis rapiens animam habet aliqua corporea organa in quibus huiusmodi species conservantur.

18. Praeterea. Materia est causa multitudinis secundum numerum; sed angeli et etiam daemones sunt plures numero: ponitur enim in eis discretio personalis; ergo in eis est materia ex qua causatur pluralitas secundum numerum. Sed haec est materia sub dimensionibus contenta, quibus separatis substantia est indivisibilis, ut dicitur in I Physicorum; et sic non poterit per materiae divisionem causari pluralitas numeralis. Ergo in angelis et daemonibus sunt dimensiones corporales, et ita habent corpora naturaliter sibi unita.

19. Praeterea. Ubicumque invenitur proprietas corporis invenitur et corpus. Sed egredi et moveri est proprie corporum; quod tamen daemonibus convenit: dicitur enim Iob I quod egressus est Satan a facie Domini. Ergo daemones habent corpora naturaliter sibi unita.

SED CONTRA. Nihil compositum ex anima et corpore dicitur spiritus: unde dicitur Is. XXXI «Aegyptus homo et non Deus et equi eorum caro et non spiritus». Sed

---

[24] S. AGUSTÍN, *De Gen. ad litt.* XII c.22 n.48: ML 34,473; CSEL 28-1,414; BAC XV 1237.

[25] S. AGUSTÍN, *De Gen. ad litt.* XII c.23: ML 34,474; CSEL 28-1,415; BAC XV 1241.

[26] «Materia... según el número»: cf. ARISTÓTELES, vgr. *Metafís.* V 8 (1016b32) y VII 7 (1034a8-10).

[27] ARISTÓTELES, I 3 (185a32-b5); cf. ALBERTO, *Super Phys.* I tr.2 c.4.

caballos, carne y no espíritu[28]. Mas los demonios se dicen espíritus, como se ve por Mateo 12: *Cuando un espíritu inmundo sale del hombre,* etc.[29]. Luego los demonios no tienen cuerpos unidos a sí por naturaleza.

2. Los demonios y los ángeles son de la misma naturaleza, pues dice Dionisio en el cap. 4 de los *Nombres de Dios* que *los demonios no son malos siempre ni por naturaleza, sino por falta de los bienes angélicos*[30]. Los ángeles son incorpóreos, como dice él, en el mismo capítulo[31]. Luego tampoco los demonios tienen cuerpos unidos a sí naturalmente.

3. En Mc 5 se dice que, habiendo el Señor preguntado a los demonios *cuál es tu nombre*, respondió: *Legión, pues somos muchos*[32]. Mas una legión, como dice S. Jerónimo, comentando a Mt, consta de seis mil seiscientos sesenta y seis[33]: no sería, pues, posible que estuviesen en un mismo cuerpo humano tantos demonios, si fuesen corpóreos. Luego los demonios no tienen cuerpos unidos a sí por naturaleza.

4. Dice el Damasceno en el libro II que los ángeles *no se delimitan ni son contenidos: son indeterminables por paredes, puertas, cercados y señales*[34]. Mas, si tuvieran cuerpos unidos a sí naturalmente, podrían ser encerrados por puertas y cercados, por el hecho de que no puede haber muchos cuerpos simultáneamente en un mismo lugar[35]; o si se hiciera eso por sección de los mismos, se seguiría su muerte. Por consiguiente los demonios no tienen cuerpos unidos a sí naturalmente.

RESPUESTA. Hay que decir que los demonios, ya tengan cuerpos unidos a sí naturalmente o no los tengan, ello no tiene gran importancia

daemones dicuntur spiritus, ut patet Matth. XII «cum immundus spiritus exierit ab homine» etc. Ergo daemones non habent corpora naturaliter sibi unita.

2. Praeterea. Daemones et angeli sunt eiusdem naturae: dicit enim Dionysius IV cap. De divinis nominibus quod «daemones non semper nec naturaliter sunt mali, sed per defectum angelicorum bonorum». Angeli autem sunt incorporei, sicut ipse in eodem capite dicit. Ergo etiam daemones non habent corpora sibi naturaliter unita.

3. Praeterea. Marc. V dicitur, quod domino interroganti a daemonibus «Quod tibi nomen est», respondit «Legio, multi enim sumus». Continet autem legio, sicut Hieronymus dicit Super Matthaeo, sex milia sexcenta sexaginta sex; non autem esset possibile tot daemones in uno hominis corpore esse si essent corporei. Non ergo daemones habent corpora sibi naturaliter unita.

4. Praeterea. Damascenus dicit in II libro quod angeli «non circumterminantur vel continentur aut a parietibus et ianuis et claustris et signaculis indeterminabiles sunt». Si autem haberent corpora naturaliter sibi unita possent concludi ianuis et claustris, eo quod plura corpora non possunt esse simul in eodem loco; vel si hoc per divisionem eorum fieret, sequeretur daemonum mors. Non ergo daemones habent corpora sibi naturaliter unita.

RESPONSIO. Dicendum quod sive daemones habeant corpora sibi naturaliter unita sive non habeant hoc non multum refert ad fidei christianae doctrinam. Dicit enim

---

[28] Is 31,3.
[29] Mt 12,43.
[30] DIONISIO, *De div. nomin.* c.4 § 23: MG 3,725B según la versión de J. Sarrazin (Dion. 278); BAC 515,316s.
[31] DIONISIO, *De div. nomin.* c.4 § 1: MG 3,693C (Dion. 148).
[32] Mc 5,9.
[33] S. JERÓNIMO, *Super Mt* 4 c.26,54: ML 26,200 [208C]; CC 77,258; cf. sin embargo ALAN. DE INSULIS, *Distinctiones dictionum theol.* v. Legio: ML 210,834D.
[34] S. JUAN DAMASCENO, *De Fide* II c.3: MG 94,869A (Bt 71).
[35] «Muchos cuerpos... lugar»: cf. ARISTÓTELES, *Phys.* IV 9 (213b20).

para la doctrina de la fe cristiana. Pues dice S. Agustín en el libro XXI de *La ciudad de Dios: Tienen también los demonios sus cuerpos, como les ha parecido a hombres doctos: cuerpos compuestos de este aire pesado y húmedo, cuyo impulso se siente cuando sopla el viento. Mas si alguien afirmase que los demonios no tienen cuerpo alguno, no hay que afanarse por esto en una laboriosa investigación o luchar en una disputa enconada*[36]. Mas para que se conozca la verdad de esto, hay que ver lo que algunos encontraron que se pensó acerca de lo corpóreo y de lo incorpóreo y qué de los demonios.

Algunos que primitivamente empezaron a filosofar, pensaron que no había más que cuerpos, como es el caso de los primeros filósofos naturales[37]. Y de esa opinión se derivó el error de los maniqueos[38], quienes propusieron que también Dios era una cierta luz corpórea. Esto ocurrió porque no podían sobrepasar la imaginación con el entendimiento. Mas se prueba claramente que Dios es algo incorpóreo por la operación misma del entendimiento, la cual no puede ser obra de un cuerpo, como se demuestra en el III *De ánima*[39].

Excluida, pues, esta opinión, algunos propusieron que ciertamente hay algo incorpóreo, pero que no hay nada de ello que no esté unido a un cuerpo, de tal modo que también sostenían que Dios era el alma del mundo, como dice S. Agustín de Varrón en el libro VII de *La ciudad de Dios*[40]. Mas ya Anaxágoras[41] excluyó esta opinión por la fuerza universal que mueve todas las cosas, proponiendo que el entendimiento, motor de todo, convenía que estuviera mezclado con todo; y Aristóteles, por la perpetuidad del movimiento, la cual no puede provenir sino de

Augustinus XXI De civitate Dei: «sunt quaedam etiam sua daemonibus corpora, sicut doctis hominibus visum est, ex isto aere crasso atque humido, cuius impulsus flante vento sentitur. Si tamen quisquam nulla habere daemones corpora asseveret, non est laborandum de hac re aut operosa inquisitione aut contentiosa disputatione certandum». Ut tamen huius quaestionis veritas innotescat considerandum est quid de corporeo et incorporeo et quid de daemonibus aliqui sensisse inveniantur.

Aliqui enim qui primitus de rebus scrutari coeperunt nihil nisi corporea esse existimaverunt, sicut de primis naturalibus, ex quorum opinione derivatus est error Manichaeorum qui etiam Deum lucem quamdam corpoream esse posuerunt; quod contingit ex hoc quod imaginationem per intellectum transcendere non valebant. Probatur autem aliquid esse incorporeum manifeste ex ipsa operatione intellectus quae non potest [esse] operatio corporis alicuius, ut probatur in III De anima.

Hac igitur opinione exclusa posuerunt aliqui esse quidem aliquid incorporeum sed nullum huiusmodi esse quod non sit corpori unitum, adeo quod etiam Deum ponebant esse animam mundi, ut de Varrone Augustinus narrat in VII De civitate Dei. Sed hanc opinionem Anaxagoras quidem excludit per universalem virtutem movendi omnia, ponens intellectum qui omnia movet oportere omnibus esse immixtum; Aristoteles

---

[36] S. AGUSTÍN, *De civitate Dei* XXI c.10 n.1: ML 41,724; CC 48,776; CSEL 40-2,537; BAC XVI-XVII 1569.

[37] «primeros... naturales»: como dice ARISTÓTELES, *Metaf.* I 4 (983b6-8).

[38] Error de los Maniqueos: como dice S. AGUSTÍN, *De haeresibus* c.46: ML 42,35; CC 46,314; BAC XXXVIII 71s.

[39] ARISTÓTELES, *De anima* III 1[7] (429a24-27).

[40] Cf. S. AGUSTÍN, *De civitate Dei* VII c.6: ML 41,199; CC 47,191; CSEL 40-1,311; BAC XVI-XVII 457.

[41] Anaxágoras, en ARISTÓTELES, *Phys.* VIII 9 (256b24-27) según SANTO TOMÁS, *De pot.* q.6 a.6.

la virtud o fuerza del primer motor, ya que la virtud o fuerza infinita no puede estar en una magnitud material, de ahí que en el VIII de los *Físicos*[42] concluya que el primer motor carece de toda magnitud corporal; y Platón[43], por vía de abstracción, poniendo el bien y el uno, los cuales se puede entender que subsistan en el primer principio sin cuerpo.

Y por eso, supuesto que el primer principio que es Dios, ni es cuerpo ni está unido a un cuerpo, algunos propusieron que esto es propio de solo Dios, pero que las demás sustancias o seres espirituales están unidas a cuerpos: por donde Orígenes dice en el I del *Periarchon* que *sólo es propio de Dios el existir sin una sustancia material y sin ninguna unión corpórea añadida*[44].

Mas también esta posición se excluye por una razón evidente. Pues siempre que hay algo unido a otro ser no según su propia razón o naturaleza, sino según otro aspecto, se encuentra a veces sin ello: como el fuego, que se da sin mezcla de otros elementos que no pertenecen a su razón o ser propio, mas no se da un accidente[45] sin la sustancia, porque ésta pertenece a la razón propia de accidente. Pero es claro que el entendimiento no se une al cuerpo en cuanto entendimiento sino según otras virtualidades o aspectos. Por donde es claro que se dan otros entendimientos separados del cuerpo. Y Dios está sobre el entendimiento.

Vistas estas cosas sobre lo corpóreo y lo incorpóreo, acerca de los demonios hay que notar que los Peripatéticos, seguidores de Aristóteles, propugnaron que no hay demonios, sino que decían que las cosas que se atribuyen a los demonios provenían de la virtud de los cuerpos celestes y de otras de las cosas naturales. Por donde S. Agustín dice en el libro X de *La ciudad de Dios* que a Porfirio le pareció que (los hombres)

autem per motus perpetuitatem, quae non potest procedere nisi ab infinita virtute primi motoris: infinita autem virtus non potest esse in aliqua magnitudine, unde in VIII Physicorum concludit quod primus motor caret omni magnitudine corporali; Plato autem per viam abstractionis, ponens bonum et unum, quae sine ratione corporis intelligi possunt, subsistere in primo principio sine corpore.

Et ideo supposito quod primum principium quod est Deus neque sit corpus neque corpori unitus, posuerunt aliqui hoc solius Dei proprium esse, ceteras vero spirituales substantias corporibus esse unitas: unde Origenes dicit in I Periarchon quod «solius Dei proprium est ut sine materiali substantia et absque ulla corporeae abiectionis societate intelligatur existere». Sed haec etiam positio evidenti ratione excluditur. Semper enim [quod] invenitur aliquid alicui coniunctum non secundum propriam rationem sed secundum aliquid aliud, sine illo invenitur; sicut ignis invenitur sine permixtione aliorum elementorum quae non pertinent ad propriam eius rationem, non autem invenitur accidens sine substantia, quia hoc pertinet ad propriam rationem accidentis; manifestum est autem quod intellectus non unitur corpori in quantum est intellectus sed secundum alias vires; unde manifestum est quod inveniuntur alii intellectus a corpore separati. Deus autem supra intellectum est.

His ergo visis de corporeo et incorporeo, circa daemones considerandum est quod Peripatetici Aristotelis sectatores non posuerunt daemones esse, sed ea quae attribuuntur daemonibus dicebant provenire ex virtute caelestium corporum et aliarum naturalium rerum. Unde Augustinus dicit in X De civitate Dei Porphyrio visum fuisse «Herbis et

---

[42] ARISTÓTELES, *Phys.* VIII 23 (267b17-19).
[43] Cf. PROCLO, *Elementatio theologica* prop.12 y 13.
[44] ORÍGENES, *Periarchon* I c.6 n.4 según versión de Rufino: MG 11,170C.
[45] «no... un accidente»: cf. ARISTÓTELES, *Metaphys.* V 22 (1025a14).

con hierbas y piedras, con animales y ciertos sones y voces, con figuras y ficciones y con algunas observaciones de los movimientos astrales en la rotación del cielo fabrican en la tierra algunas potestades idóneas para llevar a cabo varios efectos[46]. Mas esto parece manifiestamente falso, por el hecho de que se dan algunas obras de los demonios que no pueden proceder de una causa natural, como por ejemplo que algún poseído por el demonio hable una lengua desconocida. Y se dan otras muchas obras de los demonios, tanto en los posesos como en las artes de los nigromantes, que no pueden provenir más que de algún entendimiento.

Y por eso han sido coaccionados otros, también filósofos, a defender que hay demonios. Entre los cuales está Plotino, quien, como narra S. Agustín en el libro IX de *La ciudad de Dios,* dijo *que las almas de los hombres son demonios, y que de hombres se tornan en lares, si son de buen mérito; si de malo, en lemures o larvas; y en dioses manes, si es incierto si son buenos o malos sus merecimientos*[47]. Mas como dice el Crisóstomo, a propósito de Mateo[48], *los demonios salían de los sepulcros, queriendo imponer un dogma pernicioso, a saber, que las almas de los muertos vienen a ser demonios; por donde también muchos adivinos asesinaron niños para tener como cooperadoras sus almas. Mas no hay razón para pensar que un poder incorpóreo se pueda transformar en otra sustancia, es decir: el alma en la sustancia del demonio; ni tampoco es racional que el alma separada del cuerpo aquí ande errante: pues las almas de los justos están en mano de Dios*[49] *mas las que son de los pecadores son retiradas de aquí* (de los sepulcros) *inmediatamente.*

lapidibus et animantibus et sonis certis quibusdam ac vocibus et figurationibus atque figmentis, quibusdam etiam observatis in caeli conversione motibus siderum, fabricari in terra ab hominibus potestates siderum idoneas variis effectibus exequendis». Sed hoc apparet manifeste falsum, per hoc quod inveniuntur aliquae operationes daemonum quae nullo modo possunt ex aliqua naturali causa procedere, puta quod aliquis arreptus a daemone loquitur linguam ignotam; et multa alia inveniuntur opera daemonum tam in arreptitiis quam in nigromanticis artibus, quae nullo modo possunt nisi ex aliquo intellectu procedere.

Et ideo coacti sunt alii etiam philosophi ponere daemones esse. Quorum Plotinus, ut Augustinus narrat in IX De civitate Dei, «dixit animas hominum daemones esse, et ex hominibus fieri lares si meriti boni sint, lemures autem seu larvas si mali, manes autem si incertum est bonorum eos seu malorum esse meritorum». Sed sicut Chrysostomus dicit super Matthaeo, «daemones de monumentis exibant perniciosum dogma imponere volentes scilicet quod animae mortuorum daemones fiant; unde et multi aruspicum occiderunt pueros ut animam eorum cooperantem haberent. Non autem habet rationem posse virtutem incorpoream in aliam transmutari substantiam, scilicet animam in substantiam daemonis; neque etiam rationabile est animam a corpore separatam hic oberrare: iustorum enim animae in manu Dei sunt, quae autem sunt peccatorum confestim hinc abducuntur».

---

[46] S. Agustín, *De civitate Dei* X c.11 n.2: ML 41,290; CC 47,285-286; CSEL 40-1,466; BAC XVI-XVII 655.

[47] Cf. S. Agustín, *De civitate Dei* IX c.11: ML 41,265; CC 47,259; CSEL 40-1,423; BAC XVI-XVII 602.

[48] S. Juan Crisóstomo según la letra de la *Catena aurea super Mt.* 8,28; cf. *Coment. a Mat.,* hom.28: MG 57,353.

[49] Sab 3,1.

Por donde, dejada de lado esta opinión, otros propusieron, como narra S. Agustín en el libro VIII de *La ciudad de Dios*[50] que *la triple división de todos los animales, en los cuales entra el alma racional, es ésta: dioses, hombres y demonios. Y decían que los dioses tenían cuerpos celestes; los demonios, aéreos; los hombres, terrenos.* Y así Platón, bajo las sustancias intelectuales totalmente separadas del cuerpo, ponía estos tres órdenes de sustancias unidas a los cuerpos[51].

Mas en cuanto a los demonios parece que esta tesis es imposible. En primer lugar porque, siendo el aire un cuerpo semejante en el todo y en las partes[52], es necesario que, si se dicen animadas algunas partes del aire, todo el aire esté animado. Lo cual evidentemente es falso, pues no se capta ninguna operación vital, ni por el movimiento ni por otra cosa en todo el aire. En segundo lugar porque todo cuerpo inferior animado es orgánico[53], por las diversas operaciones del alma; mas no puede haber un cuerpo orgánico a no ser que sea limitado y figurable, cosa que no conviene al aire. Por donde ningún cuerpo aéreo puede ser animado, principalmente porque, si no tiene límites, no podría distinguirse del aire que le envolviera. En tercer lugar, puesto que la forma no es por la materia sino más bien al revés[54], el alma no se une al cuerpo por ser tal cuerpo, sino más bien que el cuerpo se une al alma por serle necesaria alguna operación animal, a saber, por razón de sentir o por algún movimiento. Mas no es necesario el movimiento de alguna parte del aire para la generación de las cosas, como el movimiento de los cuerpos celestes que algunos ponen animados, de donde por esto sólo la sustancia espiritual se uniría al cuerpo para moverlo. Resta, pues, que esto sería

Unde hac opinione remota alii posuerunt, ut Augustinus narrat VIII De civitate Dei, quod «omnium animalium, in quibus est anima rationalis, tripartita divisio est in deos, homines et daemones: deos autem dicebant habere caelestia corpora, daemones aerea, homines terrena»; et sic Plato sub substantiis intellectualibus omnino a corpore separatis hos tres ordines substantiarum corporibus unitarum ponebat.

Sed quantum ad daemones videtur haec positio impossibilis esse: primo quidem, quia cum aer sit corpus simile in toto et in partibus, necesse est si aliquae partes aeris animatae ponuntur, quod totus aer sit animatus; quod patet esse falsum: quia nulla operatio vitae nec per motum nec per aliquid aliud deprehenditur in toto aere. Secundo quia omne corpus animatum inferius est organicum, propter diversas operationes animae, corpus autem organicum esse non potest nisi sit in se terminabile et figurabile; quod aeri non convenit: unde nullum corpus aereum potest esse animatum, praesertim quia si in se non sit terminabile non posset a circumsistente aere distingui. Tertio cum forma non sit propter materiam sed potius e converso, non ideo anima unitur corpori quia est tale corpus, sed potius corpus unitur animae quia est necessarium alicui animali operationi, scilicet propter sensum vel propter aliquem motum; non est autem motus necessarius alicuius partis aeris ad generationem rerum sicut motus caelestium corporum quae quidem ponunt animata, unde propter hoc solum spiritualis substantia uniretur aereo corpori ut ipsum moveret; relinquitur ergo quod hoc sit principaliter propter sensum, sicut et in nobis accidit. Unde et Platonici posuerunt daemones esse animalia

---

[50] Cf. S. AGUSTÍN, *De civitate Dei* VIII c.14 n.1: ML 41,238; CC 47,230; CSEL 40-1,376; BAC XVI-XVII 542.

[51] Tomado de S. Agustín en el lugar citado.

[52] Cf. ARISTÓTELES, *De generatione et corruptione* I 1 (314a18-20).

[53] Cf. ARISTÓTELES, *De anima* II 1 (412a28-b1).

[54] Cf. ARISTÓTELES, *Phys.* II 4 (194b8-9). Al parecer de Averroes *Super Phys.* II comm.26 (IV 58L).

por razón del sentido, como ocurre en nosotros. Por lo que los Platónicos propusieron que los demonios eran animales pasivos en cuanto al ánimo[55]; lo cual corresponde a la parte sensitiva. Mas el sentido no puede ser sin el tacto, el cual es fundamento de todos los sentidos[56]. Por lo que si se corrompe, se corrompe el animal. Mas el órgano del tacto no puede ser un cuerpo aéreo, ni un cuerpo simple, como se prueba en el libro *De ánima*[57]. En conclusión, queda que ningún cuerpo aéreo puede estar animado; y por ello decimos que los demonios no tienen cuerpos unidos a sí por naturaleza.

RESPUESTAS A LOS ARGUMENTOS. 1. A la primera dificultad hay que decir que S. Agustín allí y en otros muchos lugares habla de los cuerpos de los demonios según les pareció a algunos hombres doctos, en concreto a los Platónicos, como es claro por su testimonio anteriormente aducido[58].

2. A la segunda hay que decir que la experiencia propiamente pertenece al sentido. Aunque el entendimiento no sólo conozca las formas separadas, como pensaron los platónicos[59], sino también los cuerpos, sin embargo el entendimiento no las conoce en cuanto están aquí y ahora, lo cual es propiamente experimentar, sino según una razón común: se traslada el término experiencia también al conocimiento intelectivo, como también los nombres mismos de los sentidos cual la vista y el oído. Sin embargo nada impide decir que S. Agustín atribuye experiencia a los demonios, en cuanto se pensaba que tenían cuerpos y por consiguiente «sentido».

3. A la tercera hay que decir que es bastante probable que Dionisio, quien en muchas cosas fue seguidor del pensamiento platónico, haya opinado con esta escuela que los demonios son ciertos animales posee-

animo passiva; quod pertinet ad partem sensitivam. Sensus autem non potest [esse] sine tactu qui est fundamentum omnium sensuum, unde eo corrupto corrumpitur animal; organum autem tactus non potest esse corpus aereum nec aliquod corpus simplex, ut probatur in libro De anima. Unde relinquitur quod nullum corpus aereum possit esse animatum: et ideo dicimus daemones non habere corpora naturaliter sibi unita.

1. Ad primum ergo dicendum quod Augustinus ibi et in multis aliis locis loquitur de corporibus daemonum secundum quod visum est quibusdam doctis hominibus, id est Platonicis, ut patet ex auctoritate eius supra inducta.

2. Ad secundum dicendum quod experientia proprie ad sensum pertinet. Quamvis enim intellectus non solum cognoscat formas separatas ut Platonici posuerunt sed etiam corpora, non tamen intellectus cognoscit ea prout sunt hic et nunc, quod est proprie experiri, sed secundum communem rationem: transfertur enim experientiae nomen etiam ad intellectualem cognitionem sicut et ipsa nomina sensuum ut visus et auditus. Nihil tamen prohibet dicere quod Augustinus in daemonibus experientiam ponit secundum quod ponuntur habere corpora et per consequens [sensum].

3. Ad tertium dicendum quod satis probabile est quod Dionysius, qui in plurimis fuit sectator sententiae Platonicae, opinatus sit cum eis daemones esse animalia quaedam habentia appetitum et apprehensionem sensitivam. Potest tamen dici quod furor et

---

[55] Los Platónicos: APULEYO, *De Deo Socratis,* como dice S. AGUSTÍN, *De civitate Dei* VIII 16 (ML 41,241; CC 47,233; CSEL 40-1,381; BAC XVI-XVII 547).

[56] Cf. ARISTÓTELES, *De anima* II 3 (413b4-5).

[57] ARISTÓTELES, *De anima* II 11 [17] (434a27-28).

[58] Cf. supra, al principio de la Respuesta.

[59] Como dice ARISTÓTELES, *Metaphys.* I 10 (987b1-14).

dores de apetito y aprehensión sensitiva. Sin embargo, puede decirse que el furor y la concupiscencia en los demonios se ponen metafóricamente por la semejanza de la operación, no según que implican algunas pasiones de la parte sensitiva pertenecientes a la facultad irascible y concupiscible, pues también se atribuyen así a los santos ángeles, como se ve por S. Agustín en el libro IX de *La ciudad de Dios*[60] y por Dionisio en el c. II de *La jerarquía celeste*[61]. Y lo mismo la fantasía, que recibe su nombre de la visión, según se dice en el libro *De ánima*[62]: se atribuye a los demonios, así como la vista al entendimiento.

4. A la cuarta hay que decir que, aunque el aire sea un cuerpo más noble que la tierra, sin embargo tanto el aire como los otros elementos —los clásicos: fuego, etc.— se han materialmente en relación a los cuerpos mixtos. Por ende, la forma del cuerpo mixto es más noble que la forma del elemento. Y por esto, siendo el alma la más noble de las formas[63], no puede ser forma de un cuerpo aéreo, sino solamente de un cuerpo mixto, en el que abunden más la tierra y el agua según la cantidad, para que dé una igualdad de mezcla[64].

5. A la quinta hay que decir que el alma se compara con el cuerpo de dos modos: el uno en cuanto forma; y así el espíritu, que es cuerpo aéreo, no es intermediario entre el alma y un cuerpo mixto terrestre, sino que el alma se une inmediatamente como forma al cuerpo mixto. De otro modo se compara el alma al cuerpo animado como motor[65]; y en esta comparación entra como medio el cuerpo aéreo, esto es, el espíritu, que es intermedio entre el alma y el cuerpo animado. Y, puesto que la disposición de la forma precede a la del motor, se sigue que es antes el cuerpo mixto terrestre animable que el cuerpo aéreo.

concupiscentia in daemonibus ponitur metaphorice propter similitudinem operationis: non secundum quod important quasdam passiones partis sensitivae pertinentes ad vim irascibilem et concupiscibilem, quia sic etiam in sanctis angelis ponuntur, ut patet per Augustinum IX De civitate Dei et per Dionysium II cap. Caelestis Hierarchiae; et similiter phantasia, quae a visione nomen accepit ut dicitur in libro De anima, metaphorice attribuitur daemonibus, sicut et visus intellectui.

4. Ad quartum dicendum quod etsi aer sit nobilius corpus quam terra, tamen et aer et omnia alia elementa materialiter se habent ad corpora mixta: unde forma corporis mixti est nobilior quam forma elementi. Et propter hoc, quia anima est nobilissima formarum, non potest esse forma aerei corporis sed solum corporis mixti, in quo terra et aqua magis secundum quantitatem abundent, ut fiat mixtionis aequalitas.

5. Ad quintum dicendum quod anima comparatur ad corpus dupliciter: uno modo ut forma; et sic spiritus quod est corpus aereum non est medium inter animam et corpus mixtum terrestre sed immediate anima unitur corpori mixto ut forma. Alio modo comparatur anima ad corpus animatum ut motor, et in hac comparatione cadit medium corpus aereum, id est spiritus, inter animam et corpus animatum; et quia habitudo formae praecedit habitudinem motoris, consequens est quod per prius sit animabile corpus mixtum terrestre quam corpus aereum.

---

[60] S. Agustín, *De civitate Dei* IX c.5 ML 41,261; CC 47,254; CSEL 40-1,416; BAC XVI-XVII 603.

[61] Dionisio, *De caelesti hierarc.* c.2 § 4: MG 3,141D (Dion. 766).

[62] Aristóteles, *De anima* II 30 [III 6] (429a3-4).

[63] Cf. Aristóteles, *De anima* I 12 (410b14-15).

[64] En cuanto a esta sentencia cf. *Summa fr. Alexandri* I-II n.434-439; Buenaventura, *Super Sent.* II d.17 a.2 q.3; el mismo Santo Tomás, *Summa* 1 q.91 a.1.

[65] Cf. Aristóteles, *De anima* II 7 (415b8-12).

6. A la sexta hay que decir que si bien los cuerpos celestes están animados, como dicen algunos[66], sin embargo no por ello es necesario que en la región intermedia haya cuerpos animados, pues los cuerpos ínfimos conseguidos por una mezcla son más semejantes a los celestes según su alejamiento de lo contrario que los cuerpos simples, como el fuego y el aire, en los que hay superexcelencias de los contrarios.

7. A la séptima hay que decir que es posible que el Damasceno[67] haya seguido en cuanto a esto a Orígenes para creer que tanto los ángeles como los demonios tuviesen cuerpos unidos a sí naturalmente, por razón de los cuales comparados con nosotros se dicen espíritus, pero corpóreos en comparación con Dios. Sin embargo, puede decirse que lo corpóreo lo entienden tanto él como S. Gregorio por compuesto, de modo que por sus palabras no se entienda otra cosa que en comparación a nosotros los ángeles son simples, mas en comparación con Dios son compuestos.

8. A la octava hay que decir que dicha definición se da según las concepciones de los platónicos.

9. A la novena hay que decir que S. Agustín también allí habla al estilo de los platónicos, por donde dijo allí mismo *como ha parecido a hombres doctos*[68].

10. A la décima hay que decir que S. Agustín allí habla contra los Platónicos quienes decían que el culto de la divinidad ha de darse por la eternidad de los cuerpos[69]. Contra ellos S. Agustín se vale de su

6. Ad sextum dicendum quod si supponatur corpora caelestia esse animata ut quidam ponunt, non tamen propter hoc oportet quod in media regione sint corpora animata: corpora enim infima per mixtionem ad medium deducta maiorem habent similitudinem cum corporibus caelestibus secundum remotionem a contrarietate quam corpora simplicia puta ignis et aer, in quibus sunt superexcellentiae contrariorum.

7. Ad septimum dicendum quod possibile est Damascenum quantum ad hoc secutum esse Origenem ut crederet et angelos et daemones [habere corpora] naturaliter sibi unita, ratione quorum in comparatione ad nos spiritus dicantur, in comparatione autem ad Deum corporei. Potest tamen dici quod corporeum accipitur et ab eo et a Gregorio pro composito, ut ex eorum verbis nihil aliud intelligatur [quam] quod angeli et daemones in comparatione ad nos sunt simplices, in comparatione autem ad Deum sunt compositi.

8. Ad octavum dicendum quod definitio illa datur secundum positiones Platonicorum.

9. Ad nonum dicendum quod Augustinus etiam ibi loquitur secundum Platonicos; unde dixit ibidem «sicut doctis hominibus visum est».

10. Ad decimum dicendum quod Augustinus ibi loquitur contra Platonicos, qui ponebant quod cultus divinitatis est exhibendus propter corporum aeternitatem; contra

---

[66] S. Agustín atribuye esta doctrina a Platón en *De civitate Dei* XIII c.16 n.2: ML 41,388; CC 48,398; CSEL 40-1,635; BAC XVI-XVII 883s; cf. MACROBIUS, *Super somnium Scipionis* I c.14 § 8; ARISTÓTELES, *De coelo* II 3 (285a29) según SANTO TOMÁS, *Cont. Gent.* 2 c.70; S. JERÓNIMO, *Com. in Eccles.* 1,6: ML 23,1016-1017 [1068B-C] según SANTO TOMÁS, *De verit.* q.5 a.9 ad 14.

[67] Cf. nota 15.

[68] Cf. S. AGUSTÍN, *De civitate Dei* XXI c.10 n.1: ML 41,724; CC 48,775-776; CSEL 40-2,537; BAC XVI-XVII 1569.

[69] Cf. S. AGUSTÍN, *De civitate Dei* VIII c.16: ML 41,241; CC 47,233; CSEL 40-1,381; BAC XVI-XVII 548.

posición, mostrando que si tienen cuerpos incorruptibles, por eso mismo son más míseros, pues son de ánimo pasible.

11. A la undécima hay que decir que S. Agustín allí habla contra Orígenes, quien decía que los diversos espíritus recibieron cuerpos más o menos nobles según la diversidad de sus méritos; y según esto sería necesario que los demonios, cuya malicia es mayor, tuviesen cuerpos más crasos que los hombres[70].

12. A la duodécima hay que decir que el alma tiene naturalmente unidos a sí órganos corpóreos que se requieren para sus operaciones naturales. Mas el aparecerse a los hombres no es una operación natural del demonio[71] ni ninguna otra para la que se requiere un órgano corpóreo. Por ende no es necesario que los demonios tengan cuerpos unidos a sí naturalmente.

13. A la decimotercera hay que decir que muchos bienes son mejor que pocos en tanto que sean de un mismo orden; sin embargo aquello que tiene la perfección de su bondad en una cosa, como Dios, es mucho mejor que aquello que tiene su bondad dispersa según partes diversas; y según esto el ángel, que es totalmente espíritu según su naturaleza, es mejor que el hombre, compuesto de cuerpo y espíritu.

14. A la decimocuarta hay que decir que en el ángel o en el demonio, si se dicen incorpóreos, no hay otra potencia ni operación que el entendimiento y la voluntad. Por donde Dionisio dice en el c. IV de *Los nombres de Dios* que *todas sus sustancias, facultades y operaciones son intelectuales*[72]. Es necesario, pues, que la facultad y operación de cada cosa se sigan de su naturaleza, mas el ángel no es entendimiento según una parte suya, como el alma, sino que es intelectual según toda su

quos Augustinus eorum positione utitur, ostendens quod si corpora incorruptibilia habent, ex hoc ipso sunt magis miseri cum sint passivi.

11. Ad undecimum dicendum quod Augustinus ibi loquitur contra Origenem, qui ponebat quod pro diversitate meritorum diversi spiritus nobiliora vel minus nobilia corpora acceperunt; et secundum hoc oporteret quod daemones, quorum malitia est maior, haberent grossiora corpora quam homines.

12. Ad duodecimum dicendum quod anima habet naturaliter sibi unita corporea organa quae exiguntur ad naturales eius operationes; apparere autem hominibus non est naturalis operatio daemonis, neque aliqua alia ad quam requiratur corporeum organum; unde non oportet quod daemones habeant corpora naturaliter sibi unita.

13. Ad tertium decimum dicendum quod plura bona sunt paucioribus meliora dum tamen sint singula unius ordinis; illud tamen quod in uno habet perfectionem suae bonitatis, sicut Deus, multo melius est quam illud quod habet suam bonitatem dispertitam secundum diversas partes; et secundum hoc angelus, qui est totaliter spiritus secundum suam naturam, est melior homine composito ex corpore et spiritu.

14. Ad quartum decimum dicendum quod in angelo aut daemone si incorporei ponantur non est alia potentia neque operatio nisi intellectus et voluntas; unde Dionysius dicit IV cap. De divinis nominibus quod «intellectuales sunt omnes eorum substantiae, virtutes et operationes». Oportet enim quod virtus et operatio cuiuslibet rei consequatur naturam ipsius, angelus autem non est intellectus secundum suam partem sicut anima

---

[70] Cf. S. AGUSTÍN, *De civitate Dei* XI c.23 n.2: ML 41,337; CC 48,342; CSEL 40-1,545; BAC XVI-XVII 754s.

[71] DIONISIO, *De div. nomin.* c.4 § 1: MG 3,693B, según la traduc. de J. Sarrazin (Dion. 147).

[72] Ibíd.

naturaleza, por donde no puede haber en el ángel ninguna facultad o potencia a no ser que pertenezca a la aprehensión o al apetito intelectivo. Mas no es inconveniente que los ángeles muevan sólo con movimiento local algunos cuerpos por el solo imperio de la voluntad, pues vemos que el alma humana mueve el cuerpo unido a sí misma con solo el entendimiento y la voluntad. Mas cuanto más alta es una sustancia o ser intelectual, tiene un poder motivo tanto más universal. Por donde una sustancia o ser intelectual separada del cuerpo puede mover por el imperio de la voluntad un cuerpo no unido a sí misma, y tanto más, cuanto más alta fuere esa sustancia, de tal modo que se dice que también los cuerpos celestes se mueven por el ministerio de algunos ángeles[73]. Mas es propio de Dios solo que la materia corporal le obedezca a su arbitrio en cuanto a la recepción de las formas.

15. A la decimoquinta hay que decir que el ángel no obra inmediatamente en un cuerpo distante de sí, porque, como dice el Damasceno, el ángel obra allí donde está[74]. Mas, sin embargo, valiéndose de algunos cuerpos que mueve localmente con solo el imperio de la voluntad, cuya virtud se difunde en medio, obra sobre algunas cosas distantes, como también usa la virtud o fuerza de cosas corporales para algunos efectos corporales, según dice S. Agustín en el libro III *De la Trinidad*[75].

16. A la decimosexta hay que decir que S. Agustín no dice eso afirmando, sino dudando, como es claro por el mismo modo de hablar. Dice pues en el XII del *Comentario literal del Génesis: Es asunto dificilísimo de conocer y, si se conoce, penosísimo de exponer y de explicar, de qué modo acaezcan estas visiones en el espíritu del hombre; es decir: si se forman primeramente en el espíritu humano, o si, formadas en otro espíritu, se introducen y se ven en el del hombre debido a cierta unión de*

sed secundum suam totam naturam intellectualis est, unde nulla virtus seu potentia in angelo potest esse nisi pertinens ad apprehensionem vel appetitum intellectualem. Non autem est inconveniens quod angeli aliqua corpora solo imperio voluntatis moveant motu dumtaxat locali: videmus enim quod anima humana solo intellectu et voluntate movet corpus sibi unitum; quanto autem aliqua substantia intellectualis est altior, tanto habet virtutem motivam magis universalem; unde substantia intellectualis separata a corpore potest movere imperio voluntatis aliquod corpus non sibi unitum, et tanto magis quanto substantia intellectualis fuerit altior, in tantum quod ministerio quorumdam angelorum etiam corpora caelestia dicuntur moveri. Est autem solius Dei proprium quod materia corporalis obediat ei ad nutum quantum ad formarum susceptionem.

15. Ad quintum decimum dicendum quod angelus non agit immediate in aliquod corpus a se distans, quia ut Damascenus dicit, angelus ubi est ibi operatur; sed tamen utendo quibusdam corporibus quae solo imperio voluntatis localiter movet, quorum virtus in medio diffunditur, operatur circa aliqua distantia, sicut et virtute corporalium rerum utitur ad aliquos corporales effectus, sicut Augustinus dicit in III de Trinitate.

16. Ad sextum decimum dicendum quod Augustinus illud non dicit asserendo sed dubitando, quod patet ex ipso modo loquendi. Dicit enim XII Super Genesim ad litteram «quonam modo haec visa in spiritum hominis veniant, utrum ibi primitus informentur an formata ingerantur et in quadam coniunctione cernantur ut hominibus angeli ostendant suas cognitiones rerum corporalium propter similitudines quas in suo

---

[73] Cf. el mismo SANTO TOMÁS, *Summa* 1 q.110 a.1 y 1 q.57 a.2.

[74] Cf. S. JUAN DAMASCENO, *De fide* II c.3: MG 94,869B (Bt 72); e ibíd. I c.13: MG 94,852A (Bt 56).

[75] S. AGUSTÍN, *De Trinitate* III c.8 n.13: ML 42,876; CC 50,141; BAC V 287s.

aquel espíritu con éste, de modo que los ángeles muestren a los hombres sus pensamientos y las semejanzas de las cosas corporales que configuran en su espíritu por el conocimiento que tienen de las cosas futuras[76]. Mas la primera parte es más verdadera, a saber, que los ángeles forman en la imaginación del hombre semejanzas de las cosas que les muestran; mas no parece razonable que ellos mismos las formen en su espíritu y formadas en sí mismos las vea el espíritu del hombre.

17. Por donde está clara la respuesta a la decimoséptima.

18. A la decimoctava hay que decir que la materia sujeta a dimensiones es el principio de la distinción numérica en aquellas cosas en las que hay muchos individuos de una especie, pues éstos no se diferencian por la forma. Mas en los ángeles la distinción de especies e individuos es simultánea, porque en ellos no hay muchos individuos de una especie, como se ha mostrado en otra parte[77].

19. A la decimonovena hay que decir que los ángeles no están corporalmente en un lugar; por lo cual tampoco aquellas cosas que pertenecen al movimiento local no se dicen unívocamente de los ángeles y de los cuerpos.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS EN CONTRA. 1. Y a lo primero de aquello que se objeta en contrario podría responderse, si alguien defendiese que los demonios tienen cuerpos aéreos, que los demonios no están sujetos a sus cuerpos como nosotros, sino que más bien tienen su cuerpo sujeto a sí mismos, como dice S. Agustín en el *Comentario literal al Génesis*[78]. Por donde los demonios pueden decirse espíritus más que nosotros, aunque tengan cuerpos unidos a sí naturalmente, principalmente porque también el aire mismo se dice espíritu.

spiritu cognitionem futurorum praeformant, et scire difficillimum est, et si iam sciamus disserere atque explicare operosissimum». Est autem prima pars verior, scilicet quod angeli in imaginatione hominis formant similitudines rerum quas demonstrant; non autem videtur rationabile quod ipsi eas in spiritu suo forment et formatas in eis spiritus hominis videat.

17. Unde etiam patet responsio ad septimum decimum.

18. Ad duodevicesimum dicendum quod materia dimensionibus subiecta est principium distinctionis numeralis in his quibus inveniuntur multa individua unius speciei, huiusmodi enim non differunt secundum formam; sed in angelis simul est distinctio specierum et individuorum, quia in eis non inveniuntur plura individua unius speciei, ut alibi ostensum est.

19. Ad undevicesimum dicendum quod angeli non sunt in loco corporaliter; unde nec ea quae ad motum localem pertinent univoce dicuntur de angelis et de corporibus.

1. Ad primum ergo eorum quae in contrarium obiiciuntur posset responderi si quis sustineret quod daemones habent corpora aerea, quod daemones non subduntur suis corporibus sicut nos sed magis habent corpus suum sibi subiectum, ut Augustinus dicit Super Genesim ad litteram; unde magis possunt daemones dici spiritus quam nos quamvis habeant corpora naturaliter sibi unita, praesertim quia etiam ipse aer spiritus nominatur.

---

[76] S. AGUSTÍN, *De Gen. ad litt.* XII c.22 n.48: ML 34,473; CSEL 28-1,414; BAC XV 1237.

[77] Cf. *Summa* 1 q.50 a.4; *De ente et ess.* c.5; *De spirit. creat.* a.8.

[78] Más bien en *De Trinitate* III c.1 n.4: ML 42,870; CC 50,130; BAC V 271.

2. A lo segundo puede decirse que Dionisio quiso de todos modos que los ángeles fuesen incorpóreos como dijeron los platónicos. Mas tampoco pensó que pueda ser que los demonios fuesen de aquellos ángeles superiores, sino de los inferiores que tienen cuerpos unidos a sí naturalmente. Por donde S. Agustín dice en el III del *Comentario literal al Génesis* que *algunos de los nuestros piensan que no fueron ángeles celestes sino supercelestes*[79] y el Damasceno dice que su príncipe *presidía al orden terrestre*[80].

3. [Falta la respuesta]

4. Al cuarto se puede decir que como el aire, siendo cuerpo, no puede estar simultáneamente con otro cuerpo en el mismo lugar y sin embargo no se puede tampoco contener con cercados o puertas, porque puede salir por rendijas pequeñísimas, así también se puede decir de los cuerpos de los demonios; principalmente porque no es necesario poner que tengan un cuerpo grande unido a sí naturalmente.

Artículo 2

¿Los demonios son malos por naturaleza o por su voluntad?[81]

En segundo lugar se cuestiona si los demonios son malos por naturaleza o por su voluntad. Y parece que no lo son por su voluntad sino por naturaleza.

Argumentos. 1. Pues en el demonio, al ser sustancia espiritual separada del cuerpo, no hay más apetito que el intelectual, que se llama voluntad. Mas el apetito intelectual no es más que del bien, como se dice

2. Ad secundum potest dici quod Dionysius omnino voluit superiores angelos esse incorporeos sicut et Platonici posuerunt. Potest autem esse quod non existimavit daemones esse ex illis superioribus angelis sed ex inferioribus qui habent corpora naturaliter sibi unita; unde Augustinus dicit in III Super Genesim ad litteram quod «nonnulli nostrum caelestes eos putant vel supercaelestes angelos fuisse» et Damascenus dicit quod princeps eorum «praeerat terrestri ordini».

3. [*Deest*]

4. Ad quartum potest dici quod sicut aer cum sit corpus non potest simul cum alio corpore esse in eodem loco nec tamen continetur claustris aut ianuis, quia per tenuissimas vias exire potest, ita etiam de corporibus daemonum dici potest; praesertim quia non est necessarium ponere quod habeant magnum corpus naturaliter sibi unitum.

Articulus secundus

Secundo quaeritur utrum daemones sint natura mali, an voluntate. Et videtur quod non voluntate, sed natura.

1. In daemone enim, cum sit substantia intellectualis a corpore separata, non est nisi appetitus intellectualis, qui dicitur voluntas. Sed appetitus intellectualis non est nisi simpliciter boni, ut dicitur in XI Metaphysicae; nullus autem appetendo id quod est

---

[79] S. Agustín, *De Gen. ad litt.* III c.10 n.14: ML 34,285; CSEL 18-1,73; BAC XV 687.

[80] S. Juan Damasceno, *De fide* II c.4: MG 94,874 (Bt 75).

[81] Lugares paralelos: *Cont. Gent.* 3 c.107; *Summa* 1 q.63 a.1 y 4; *De subst. separ.* c.20; *In De divin. nom.* c.48 lect.19; *In Io.* c.8 lect.6.

en el libro XI de la *Metafísica*[82]. Pero nadie se hace malo apeteciendo lo que es simplemente bueno. Luego el demonio no pudo hacerse malo por su propia voluntad. Luego es malo por naturaleza.

2. Nada de lo que no es natural permanece inmutablemente, pues cada cosa dejada a sí misma vuelve a su naturaleza. Mas la maldad está inserta en los demonios inmutablemente. Luego está en ellos por naturaleza.

3. Pero se respondió que la causa de esta inmutabilidad es la voluntad del demonio. —Mas en contra está: un efecto inmutable no puede provenir de una causa mudable. Pero la voluntad del demonio es mudable; en otro caso no hubiera podido, siendo bueno, hacerse malo por propia voluntad. Luego la maldad inmutable del demonio no puede ser por su voluntad. Luego lo es por naturaleza.

4. Ninguna facultad puede tender más que a su objeto, como la vista no puede ver más que lo visible. Mas el objeto de la voluntad es el bien aprehendido[83]. Luego la voluntad no puede tender hacia algo si no lo aprehende bajo la razón de bien. Luego o es verdaderamente bueno, y así la voluntad no se haría mala apeteciéndolo; o no sería verdaderamente bueno, y así la aprehensión sería falsa: luego no cualquier aprehensión puede ser falsa, ni la voluntad (o apetito de lo aprehendido) puede ser mala. Mas la aprehensión del demonio es sólo por medio del entendimiento, en el cual no ocurre la falsedad, pues dice S. Agustín en el libro de las *Ochenta y tres cuestiones diversas* que quien no entiende lo verdadero, no entiende nada[84]. Y el Filósofo dice en el libro *Sobre el Alma* que el entendimiento siempre es recto, por donde acerca de los primeros principios no acontece el errar[85]. Luego tampoco la voluntad del demonio puede hacerse mala.

simpliciter bonum efficitur malus; ergo daemon non potuit per voluntatem propriam fieri malus. Est ergo naturaliter malus.

2. Praeterea. Nihil innaturalium immutabiliter inest: unaquaeque enim res sibi relicta redit ad suam naturam. Sed malitia daemonibus immutabiliter inest. Ergo inest eis a natura.

3. Sed dicebat quod huiusmodi immutabilitatis causa est voluntas daemonis. —Sed contra. Effectus immutabilis non potest esse a causa mutabili. Sed voluntas daemonis est mutabilis; alias non potuisset de bono fieri malus propria voluntate; non ergo immutabilis malitia daemonis potest esse ab eius voluntate. Ergo est a natura.

4. Praeterea. Nulla potentia potest tendere nisi in suum obiectum, sicut visus non potest videre nisi visibile; sed obiectum voluntatis est bonum apprehensum; ergo non potest voluntas tendere in aliquid nisi apprehendatur sub ratione boni. Aut ergo est vere bonum, et sic voluntas non efficietur mala illud appetendo, aut non erit vere bonum, et sic apprehensio erit falsa; ergo cuiuscumque apprehensio non potest esse falsa, nec voluntas eius potest esse mala. Sed apprehensio daemonis est solum per intellectum, in quo non cadit falsitas; dicit enim Augustinus in libro LXXXIII Quaestionum quod qui non intelligit verum, nihil intelligit, et Philosophus in libro De anima quod intellectus semper est rectus, unde et circa prima principia quorum est intellectus non contingit errare. Ergo neque voluntas daemonis potest fieri mala.

---

[82] ARISTÓTELES, *Metaph.* XI (= XII) 7 (1072a28).
[83] ARISTÓTELES, *De anima* III 9 [15] (433b11-12) según Santo Tomás infra a.3 obi.7.
[84] S. AGUSTÍN, *De diversis Quaest. LXXXIII* q.32: ML 40,22; CC 44A,46; BAC XL 100.
[85] ARISTÓTELES, *De anima* III 9 [15] (433a26).

5. La falsedad no ocurre en nuestro entendimiento a no ser en cuanto compone y divide[86], y también se nubla la razón por la fantasía. Mas el entendimiento de la sustancia separada del cuerpo no entiende componiendo y dividiendo, ni raciocinando, ni por los fantasmas, los cuales no se dan sin cuerpo. Luego el demonio, que es una sustancia separada del cuerpo, no puede errar en cuanto al entendimiento. Y así también parece que su voluntad no puede hacerse mala.

6. La sustancia y la operación de la inteligencia están sobre el tiempo y en el instante de la eternidad[87]. Y lo que es de este género es inmutable. Luego como quiera que el demonio es una sustancia intelectual, su operación no puede cambiar del bien al mal según la operación de la voluntad.

7. Dice Dionisio en el c. IV de *Los nombres de Dios*[88] que el mal es corrupción del bien. Mas la corrupción no se da en las cosas que carecen de contrarios, como ocurre en los cuerpos celestes[89], sino en aquellos que tienen contrarios, a saber, en los elementos y sus compuestos[90]. En la razón se da la contrariedad por el hecho de que tiene acceso a los opuestos[91]; mas no en el entendimiento, que está fijo en un modo: por ello es comparado a la razón como el centro a la circunferencia y como el instante al tiempo, según dice Boecio en el libro IV de *La consolación*[92]. Luego el mal del pecado voluntario no puede darse en los demonios, los cuales no son seres racionales como los hombres, sino intelectivos, como los ángeles[93].

5. Praeterea. Falsitas non accidit in intellectu nostro nisi secundum quod componit et dividit, et hoc etiam in quantum in ratiocinando obnubilatur ratio per phantasiam; sed intellectus substantiae separatae a corpore non intelligit componendo et dividendo, neque ratiocinando, neque a phantasmate, quod non est sine corpore; ergo daemon qui est substantia separata a corpore non potest errare secundum intellectum. Et sic etiam videtur quod voluntas eius non possit fieri mala.

6. Praeterea. Intelligentiae substantia et operatio est supra tempus et in momento aeternitatis. Sed quod huiusmodi est, immutabile est. Ergo cum daemon sit substantia intellectualis, eius operatio non potest mutari de bono in malum secundum operationem voluntatis.

7. Praeterea. Dionysius dicit IV cap. De divinis nominibus quod malum est corruptio boni. Corruptio autem non invenitur in his quae carent contrarietate, sicut in corporibus caelestibus, sed solum in his quae habent contrarietatem, scilicet in elementis et elementatis; contrarietas autem invenitur quidem in ratione, eo quod habet viam ad opposita, non autem in intellectu, qui sistit in uno; unde comparatur ad rationem sicut centrum ad circulum et sicut instans ad tempus, ut Boetius dicit in IV De consolatione. Ergo malum voluntarii peccati non potest inveniri in daemonibus, qui non sunt substantiae rationales sicut homines sed intellectuales sicut angeli.

---

[86] Cf. ARISTÓTELES, *De anima* III 5 [11] (430a26-28).

[87] Cf. el mismo SANTO TOMÁS, *In De Causis* prop.31 (30).

[88] DIONISIO, *De div. nomin.* c.4 § 20: MG 3,717B (Dion. 243).

[89] Cf. AVERROES, *De subst. orbis* c.3 (IX 10B) según SANTO TOMÁS, *In Sent* 2 d.2 q.1 a.1 ad 5.

[90] Cf. AVERROES, *Super Metaph.* XII comm.20 (VIII 306F).

[91] Cf. ARISTÓTELES, *Metaph.* IX 2 (1046b4-5).

[92] BOECIO, *De consolatione* IV pr.6: ML 63,817A; CC 94,80; CSEL 67,98.

[93] Cf. DIONISIO, *De caelesti hierarc.* c.4 § 1: MG 3,177D (Dion. 803) según SANTO TOMÁS, *De verit.* q.89 a.15 sed c. 2; *De div. nomin.* c.7 § 2: MG 3,868B (Dion. 388) según SANTO TOMÁS, *De verit.* q.15 a.1.

8. Los seres espirituales son más nobles que los cuerpos celestes. Mas en el movimiento de los cuerpos celestes no puede ocurrir error[94]. Luego mucho menos en el movimiento voluntario de un ser espiritual.

9. La razón por la que el hombre puede por su voluntad hacerse malo es porque puede apetecer algo bueno para sí según la naturaleza sensible y es malo para él según la naturaleza intelectiva. Mas esto no tiene lugar en el demonio, porque no está compuesto de cuerpo y espíritu como el hombre. Luego el demonio no pudo hacerse malo por propia voluntad.

10. Se dice en el libro de *Las Causas* que un ser intelectivo *cuando conoce su esencia, conoce las demás cosas; y cuando conoce las otras cosas, conoce su esencia*[95]. Luego conocida cualquiera cosa, conoce todas. Por consiguiente, no puede ocurrir que en algún sujeto apetecible considere una circunstancia según la cual es bueno y no considere otra según la cual es malo. Pues de aquí parece provenir la maldad de la voluntad: de considerar algo en cuanto es bueno según un aspecto y no considerarlo absolutamente. Luego parece que en el ser intelectivo, de cuya clase es el demonio, no puede darse malicia de la voluntad.

11. La malicia de la voluntad es la que es corruptora de la virtud por sobreabundancia o por defecto. Mas acerca de lo verdadero, que es el bien apetecible del ser intelectivo, no puede haber sobreabundancia ninguna, porque cuanto más verdadero es algo tanto mejor es. Por ende en los demonios no hay malicia de la voluntad.

12. Si el demonio se ha hecho malo por su voluntad, habrá sido por una voluntad deficiente o no. Mas no puede decirse que se haya hecho malo por su voluntad indefectuosa, pues una voluntad tal es un buen

8. Praeterea. Substantiae spirituales sunt nobiliora quam corpora caelestia. Sed in motu corporum caelestium non potest accidere error. Ergo multo minus in motu voluntario substantiae spiritualis.

9. Praeterea. Ideo homo potest sua voluntate fieri malus quia potest appetere aliquid quod est sibi bonum secundum naturam sensibilem et est sibi malum secundum naturam intellectualem. Sed hoc non habet locum in daemone, quia non est compositus ex spiritu et corpore sicut homo. Ergo daemon non potuit propria voluntate fieri malus.

10. Praeterea. Dicitur in libro De causis quod substantia intellectualis «quando scit essentiam suam scit reliquas res et quando scit reliquas res scit essentiam suam»; ergo quacumque una re cognita cognoscit omnia; non ergo potest contingere quod in aliquo subiecto appetibili consideret unam circumstantiam secundum quam est bonum et non consideret aliam secundum quam est malum. Ex hoc autem videtur procedere malitia voluntatis quod consideratur aliquid prout est bonum secundum quid et non consideratur secundum quod est malum simpliciter. Ergo videtur quod in substantia intellectuali cuiusmodi est daemon non possit esse malitia voluntatis.

11. Praeterea. Malitia voluntatis est quae est corruptiva virtutis per superabundantiam vel defectum. Sed circa verum, quod est bonum appetibile intellectualis substantiae, non potest esse aliqua superabundantia, quia quantumcumque aliquid est magis verum tanto melius est. Unde in daemonibus [non] est malitia voluntatis.

12. Praeterea. Si daemon est factus malus voluntate, aut voluntate deficiente aut non. Sed non potest dici quod sit factus malus voluntate non deficiente, quia talis

[94] Cf. ARISTÓTELES, *De caelo* II 8 (288a13ss).

[95] *De Causis* comm.13 (12).

árbol, que no puede dar frutos malos, como se dice en el c. 7 de Mt[96]. Mas si fuera por voluntad deficiente, la misma falta de bien ya es un mal, como dice Dionisio en el c. IV de *Los nombres de Dios*[97]. Y entonces habría que preguntar de nuevo si ese mal es causado por una voluntad deficiente, y así indefinidamente. Mas como aquí no hay que proceder *in infinitum*, parece que la primera causa de la malicia del demonio no es la voluntad sino más bien la naturaleza.

13. La voluntad del hombre se mueve al mal por tres cosas, a saber, por la carne, el mundo y el diablo. Pero por estas cosas no se mueve la voluntad del demonio. Luego no se ha hecho malo por la voluntad.

14. La gracia es más poderosa con la naturaleza que la naturaleza sola. Mas la gracia con la naturaleza, si no aprovecha, decae; porque la caridad o adelanta o decae, como dice S. Bernardo[98]. Luego también la naturaleza sola si no aprovecha, decae. Pero la naturaleza del demonio no pudo adelantar por sí. Luego el demonio, deficiente por naturaleza, se hizo malo: no, pues, por su voluntad, sino por su naturaleza.

15. Aquello que va con uno en el primer instante de su creación, le acompaña naturalmente. Mas el demonio pudo ser malo en el primer instante de su creación. Esto se ve por el hecho de que la luz corporal y algunas otras criaturas pueden tener su propio acto en el primer instante en que comienzan a existir[99]; también el alma del niño se mancha en el primer instante en que es creada. Luego el demonio es malo por naturaleza.

16. La operación de Dios es doble, a saber, la creación y el gobierno. Mas no repugna a la bondad del gobernante que haya algo malo

voluntas est bona arbor quae non potest facere fructum malum, ut dicitur Matthaeo VII; si autem voluntate deficiente, ipse defectus boni est quoddam malum, ut dicit Dionysius IV cap. De divinis nominibus; et tunc iterum quaereretur de illo malo utrum causetur ex aliqua voluntate deficiente, et sic semper. Cum ergo hic non sit procedere in infinitum, videtur quod prima causa malitiae daemonis non sit voluntas sed magis natura.

13. Praeterea. Voluntas hominis movetur ad malum ex tribus: scilicet ex carne, mundo, diabolo. Sed ex his non movetur voluntas daemonis. Ergo non est factus malus voluntate.

14. Praeterea. Potentior est gratia cum natura quam sola. Sed gratia cum natura si non proficit, deficit, quia caritas aut proficit aut deficit, ut Bernardus dicit; ergo etiam natura sola si non proficit, deficit. Sed natura daemonis non potuit per se proficere. Ergo ex necessitate deficiens factus est malus: non ergo est malus voluntate sed natura.

15. Praeterea. Illud quod inest alicui in primo instanti suae creationis, inest ei naturaliter. Sed daemon potuit esse malus in primo instanti suae creationis: quod videtur ex hoc quod lux corporalis et quaedam aliae creaturae possunt habere in primo instanti quo esse incipiunt actum suum; anima etiam pueri in primo instanti quo creatur, inficitur. Ergo daemon est naturaliter malus.

16. Praeterea. Duplex est operatio Dei; scilicet creatio et gubernatio. Sed non repugnat bonitati gubernantis quod aliquod malum eius gubernationi subiicitur. Ergo

---

[96] Mt 7,18.

[97] Dionisio, *De div. nomin.* c.4 § 24: MG 3,728A (Dion. 285).

[98] S. Bernardo, *De gratia et libero arbitrio* c.9 n.28: ML 182,1016C (Leclercq III 186); BAC 130 p.954.

[99] Cf. Averroes, *In Phys.* VI comm.32 (IV 265M) según Santo Tomás, *In Sent* I d.37 q.4 a.3 obi.1.

sujeto a su gobierno. Luego no repugna a la bondad del creador que sea creado por él algo malo; y así pudo crear al demonio malo y de este modo el demonio sería naturalmente malo: porque lo que va con uno desde su creación le acompaña por naturaleza.

17. Quien puede el todo, puede la parte. Mas Dios puede quitar simultáneamente a un ángel justo la naturaleza y la justicia, reduciéndolo a la nada. Luego también pudo al principio privar al ángel de la justicia. Luego pudo hacerlo malo. Y así el demonio sería naturalmente malo, porque es connatural a uno lo que le viene de Dios.

18. Algunos hombres conllevan con su cuerpo la inclinación al mal, como algunos que son naturalmente iracundos o lujuriosos. Mas los demonios, según algunos[100], tienen cuerpos unidos a sí por naturaleza. Luego según esto podrían ser naturalmente malos.

MAS EN CAMBIO está: 1. Lo que dice Dionisio: *ni los demonios son malos por naturaleza*[101].

2. Lo intrínseco a uno naturalmente, está siempre en él. Mas el demonio en un tiempo fue bueno según aquello de Ezequiel 28: *Lleno de sabiduría estuviste en las delicias del paraíso*[102]. Luego no es malo por naturaleza.

3. Acerca de aquello del Salmo *lo que no había robado lo pagaba entonces*[103], dice la Glosa que el diablo quiso arrebatar la divinidad[104]; y S. Anselmo dice también en el libro de *La caída del diablo* que abandonó la justicia (o santidad) queriendo lo que no debía[105]. Luego es malo por su voluntad, no por naturaleza.

non repugnat bonitati creantis quod aliquod malum ab ipso creetur, et ita potuit creare daemonem malum, et sic esset naturaliter malus: quia quod inest alicui ex sua creatione, naturaliter inest ei.

17. Praeterea. Qui potest totum, potest et partem. Sed Deus potest angelo iusto auferre simul naturam et iustitiam redigendo ipsum in nihilum, ergo etiam a principio potuit angelum privare iustitia; ergo potuit ipsum facere malum. Et sic esset naturaliter malus: quia hoc est unicuique naturale quod est ei a Deo.

18. Praeterea. Quibusdam hominibus ex corpore inest naturalis inclinatio ad malum, sicut quidam sunt naturaliter iracundi vel luxuriosi. Sed daemones secundum quosdam habent corpora naturaliter sibi unita. Ergo secundum hoc possent esse naturaliter mali.

SED CONTRA est quod Dionysius dicit quod «neque daemones natura sunt mali».

2. Praeterea. Quod inest alicui naturaliter, inest ei semper. Sed daemon aliquando fuit bonus, secundum illud Ezech. XXVIII «Plenus sapientiae in deliciis paradisi fuisti». Ergo non est naturaliter malus.

3. Praeterea. Super illud Psalmi «Quae non rapui tunc exsolvebam» dicit Glossa quod diabolus voluit rapere divinitatem; Anselmus etiam dicit in libro De casu diaboli quod deseruit iustitiam volendo quod non debuit. Ergo voluntate est malus, non natura.

---

[100] Cf. APULEIUS, *De Deo Socratis,* según S. AGUSTÍN, *De civitate Dei* VIII c.16: ML 41,241; CC 47,233; CSEL 40-1,381; BAC XVI-XVII 547.

[101] DIONISIO, *De div. nomin.* c.4 § 23: MG 3,724C (Dion. 271-272).

[102] Ez 28,12-13.

[103] Sal 68,5.

[104] Glosa de Pedro Lombardo al Salmo 68,5 (ML 191,629C) tomada de S. AGUSTÍN, *Enarrat. in Ps.* 68,5 serm.1 n.9: ML 36,848; CC 39,910; BAC XIV 766.

[105] S. ANSELMO, *De casu diaboli* c.3: ML 158,332 (Schmitt I 239).

RESPUESTA. Hay que decir que una cosa puede decirse mala doblemente: de un modo, por ser mala en sí, como el hurto y el homicidio; y esto es sencillamente malo; de otro modo se dice que alguna cosa es mala para alguien y esto no obsta para que sencillamente sea buena de suyo, pero en algún aspecto sea mala, como la justicia, que por sí misma es simplemente buena, pero se convierte en mala para el ladrón, que por ella es castigado. Mas cuando decimos que algo es naturalmente malo, se puede entender de dos modos: de un modo que el mal sea su naturaleza o algo de ella, ya sea un accidente propio consecuente con su naturaleza; de otro modo se puede decir malo por llevar inserta en sí una inclinación natural al mal, como algunos hombres naturalmente iracundos o concupiscentes por complexión [106].

Así pues, en cuanto al primer modo nada obsta que algo sea naturalmente malo en aquellos seres en los que va inserta la contrariedad: el fuego es bueno en sí, pero naturalmente es malo para el agua, porque la destruye, y viceversa; y por la misma razón el lobo es naturalmente malo para la oveja [107]. Mas que de este modo algo sea naturalmente malo en sí es imposible. Pues implica contradicción: ya que se dice de cualquier cosa que es mala por el hecho de estar privada de alguna perfección debida; y en tanto una cosa es perfecta, en cuanto llega a lo que compete a su naturaleza [108]. Y de este modo prueba Dionisio de muchas maneras en el c. IV de *Los nombres de Dios* que los demonios no son malos naturalmente [109].

Mas si se dice algo malo según el segundo modo, porque lleva en sí la inclinación natural al mal, tampoco así les compete a los demonios el ser naturalmente malos. Pues si los demonios son ciertas sustancias

RESPONDEO. Dicendum quod aliquid dicitur malum dupliciter: uno modo quia est in se malum, sicut furtum vel homicidium; et hoc est simpliciter malum; alio modo dicitur aliquid malum alicui: et hoc nihil prohibet esse simpliciter bonum sed secundum quid malum, sicut iustitia quae secundum se et simpliciter bona est, in malum latroni vertitur qui per eam punitur. Cum autem dicimus aliquid naturaliter esse malum, dupliciter intelligi potest: uno modo ut malum sit natura ipsius vel aliquid naturae eius sive proprium accidens consequens naturam; alio modo potest dici aliquid naturaliter malum quia inest ei naturalis inclinatio ad malum, sicut quidam homines sunt naturaliter iracundi vel concupiscentes propter complexionem.

Primo igitur modo nihil prohibet aliquid esse naturaliter malum in his quibus naturaliter contrarietas inest: ignis enim in se bonus est sed naturaliter est malus aquae, quia eam corrumpit, et e converso; et eadem ratione lupus est naturaliter malus ovi. Sed quod aliquid hoc modo sit in se naturaliter malum est impossibile. Implicat enim contradictionem: malum enim dicitur unumquodque ex eo quod aliqua perfectione sibi debita privatur, in tantum autem unumquodque perfectum est in quantum attingit ad id quod competit suae naturae; et hoc modo Dionysius multipliciter probat IV cap. De divinis nominibus quod daemones non sunt naturaliter mali.

Si autem secundo modo dicatur aliquid malum, quia inest ei naturalis inclinatio ad malum, nec sic etiam daemonibus competit esse naturaliter malos. Si enim daemones sunt quaedam substantiae a corporibus separatae intellectuales, naturalis inclinatio ad

---

[106] Cf. el mismo SANTO TOMÁS, *In Ethic.* VII 6.

[107] Ejemplo de Avicena e. g. *De anima* I c.5 (f.5ra C; van Riet 86) e ibíd. IV c.1 (f.17vaB; van Riet 7).

[108] Cf. el mismo SANTO TOMÁS, *In De div. nom.* c.2 lect.1.

[109] DIONISIO, *De div. nomin.* c.4 § 23: MG 3,724C (Dion. 271-272).

intelectuales, separadas de los cuerpos, no pueden llevar inserta en sí la inclinación al mal por dos razones. En primer lugar porque el apetito es la inclinación de todo apetente; mas los seres espirituales llevan inserto en sí el apetito simplemente del bien, por lo cual toda inclinación en ellos es al bien simplemente. Mas, como la naturaleza incline a lo que es semejante a ella, porque cada uno es bueno según su naturaleza, como se ha demostrado[110], es lógico que la inclinación natural no sea sino hacia algo bueno. Sin embargo en cuanto acaece que dicho bien sea particular y contrario al bien simplemente o a un bien particular de otra realidad, en tanto la inclinación natural es al mal simplemente o al mal de otra realidad, como la inclinación de la concupiscencia —la cual es a lo deleitable según los sentidos, lo cual es un bien particular— si es inmoderada se opone al bien de la razón, el cual es bien simplemente. Por donde es claro que en los demonios, si son seres intelectuales, no puede haber inclinación al mal simplemente, porque la inclinación de cualquier ser natural es a algo semejante a sí y consiguientemente a lo que le es conveniente y bueno; mas no hay algo simplemente malo, si no es malo en sí mismo, como hemos dicho. Por donde resta que quienquiera que lleva la inclinación al mal simplemente, sea compuesto de dos naturalezas, de las que la inferior tenga inclinación a algún bien particular conveniente a la naturaleza inferior y que repugna a la naturaleza superior, según la cual se considera el bien simplemente —como en el hombre se da la inclinación natural a lo conveniente según el sentido carnal contra el bien de la razón—. Mas esto no tiene lugar en los demonios, si son sustancias intelectuales y simples, separadas de los cuerpos.

Mas si tienen cuerpos unidos a sí por naturaleza, tampoco así puede haber en ellos inclinación natural al mal según el género total de los

malum eis inesse non potest, duplici ratione: primo quidem quia appetitus est inclinatio cuiuslibet appetentis, substantiis autem intellectualibus in quantum huiusmodi inest appetitus respectu boni simpliciter, unde omnis naturalis inclinatio in eis est ad bonum simpliciter; cum autem natura inclinet ad sibi simile, quia unumquodque secundum suam naturam bonum est, ut ostensum est, consequens est quod naturalis inclinatio non sit nisi in aliquod bonum; in quantum tamen contingit illud bonum esse particulare et repugnans bono simpliciter vel etiam bono particulari alterius rei, in tantum inclinatio naturalis est ad malum simpliciter vel ad malum alicuius alterius, sicut concupiscentiae inclinatio, [quae] est in delectabile secundum sensum quod est quoddam particulare bonum, si sit immoderata [opponitur] bono rationis quod est bonum simpliciter. Unde manifestum est quod daemonibus, si sunt substantiae intellectuales, inclinatio naturalis ad malum simpliciter inesse non potest: quia inclinatio cuiuslibet naturae est in sibi simile et per consequens in id quod est sibi conveniens et bonum, non autem est aliquid malum simpliciter nisi quia est in se malum, ut dictum est. Unde relinquitur quod cuicumque inest naturalis inclinatio ad malum simpliciter, quod hoc sit compositum ex duabus naturis, quarum inferior habeat inclinationem ad bonum aliquod particulare conveniens inferiori naturae et repugnans naturae superiori secundum quam attenditur bonum simpliciter, sicut in homine est inclinatio naturalis ad id quod est conveniens carnali sensui contra bonum rationis; hoc autem non habet locum in daemonibus si sunt substantiae intellectuales et simplices a corporibus separatae.

Si autem habent corpora naturaliter sibi unita, nec sic potest inesse eis naturalis inclinatio ad malum secundum totum daemonum genus: primo quidem quia cum

[110] En la Resp.

demonios. En primer lugar porque, siendo la materia por la forma[111], no es posible que toda la materia de una especie conlleve oposición a su bien formal, sino que casualmente acontece en algunos pocos por alguna corrupción. Por lo cual no es posible que por razón de sus cuerpos los demonios lleven inserta universalmente en todos por la naturaleza de sus cuerpos la inclinación al mal. En segundo lugar porque, como dice S. Agustín en el *Comentario literal al Génesis*[112], los demonios no están sujetos a sus cuerpos como nosotros, sino que los tienen sujetos y los transforman en cualquier figura que quieran. Por lo cual no podría haber en ellos inclinación alguna que les impidiera mucho el bien. Así pues, está claro que los demonios no son malos naturalmente de ningún modo. Resta pues que son malos por propia voluntad.

Nos queda por ver, pues, cómo sea esto. Es de saber que el apetito no es otra cosa que cierta inclinación a lo apetecible; y que así como el apetito natural proviene de la forma natural, así el apetito sensible o racional o intelectivo sigue a la forma aprehendida: pues no es sino del bien aprehendido por el sentido o por el entendimiento. No puede, pues, ocurrir el mal en el apetito por discordar de la aprehensión a la que sigue, sino por discordar de alguna regla superior. Por ello hay que ver si aquella aprehensión que sigue la inclinación de dicho apetito sea dirigible por alguna regla superior.

Pues, si no tiene una regla superior por la que deba dirigirse, entonces es imposible que se dé el mal en dicho apetito. Esto ocurre de dos modos. La aprehensión del animal bruto no tiene una regla superior por la que deba dirigirse y por eso en su apetito no puede darse el mal: es bueno que esta clase de animal se mueva a la concupiscencia o a la ira

materia sit propter formam, non est possibile quod tota materia alicuius speciei habeat naturalem repugnantiam ad bonum formale ipsius, sed forte in aliquibus paucis hoc accidit propter aliquam corruptionem: unde non est possibile quod daemonibus universaliter ex natura suorum corporum insit inclinatio ad malum; secundo quia sicut Augustinus dicit Super Genesim ad litteram, daemones non subduntur suis corporibus sicut nos sed ea subdita habent et transformant in quamcumque figuram voluerint: unde ex corporibus suis non posset eis inesse aliqua inclinatio quae multum impediret eos a bono. Sic ergo patet quod daemones nullo modo naturaliter sunt mali; relinquitur ergo quod sint voluntate mali.

Quod quidem qualiter sit, considerandum restat. Sciendum est ergo quod appetitus nihil est aliud quam inclinatio quaedam in appetibile, et sicut appetitus naturalis consequitur formam naturalem, ita et appetitus sensitivus vel rationalis sive intellectivus sequitur formam apprehensam: non enim est nisi boni apprehensi per sensum vel intellectum; non ergo potest malum in appetitu accidere ex hoc quod discordet ab apprehensione quam sequitur, sed ex eo quod discordat ab aliqua superiori regula. Et ideo considerandum est utrum illa apprehensio quam sequitur inclinatio huiusmodi appetitus sit dirigibilis aliqua superiori regula.

Si enim non habeat superiorem regulam qua dirigi debeat, tunc impossibile est quod sit malum in tali appetitu. Et hoc quidem contingit in duobus. Apprehensio enim bruti animalis non habet superiorem regulam qua dirigi debeat, et ideo in eius appetitu non potest esse malum: bonum enim est quod moveatur huiusmodi animal ad concu-

---

[111] Cf. ARISTÓTELES, *Phys.* II 4 (194b8-9) según SANTO TOMÁS, *In Post. Analyt.* II 8. Cf. AVERROES, *In Phys.* II comm.26 (IV 58L).

[112] S. AGUSTÍN, más bien en *De Trinitate* III c.1 n.4: ML 42,870; CC 50,130; BAC V 271.

según la forma aprehendida. Por donde Dionisio dice en el capítulo IV de *Los nombres de Dios* que el bien del perro es ser agresivo[113]. Así mismo tampoco el entendimiento divino tiene una regla superior por la cual pueda dirigirse: por consiguiente en su apetito o voluntad no pudo darse el mal.

Mas en el hombre hay una doble aprehensión, que ha de ser dirigida por una regla superior, pues el conocimiento sensitivo debe dirigirse por la razón; y el conocimiento de la razón, por la sabiduría o ley divina. Así es que en el apetito del hombre puede darse el mal doblemente: de un modo porque la aprehensión sensitiva no se regula según la razón; y según esto dice Dionisio en el capítulo IV de *Los nombres de Dios* que el mal del hombre consiste en estar fuera de la razón[114]. De otro modo porque la razón humana debe dirigirse en conformidad con la sabiduría y la ley divina y según esto S. Ambrosio dice que el pecado es transgresión de la ley divina[115].

Mas en las sustancias separadas del cuerpo sólo hay un conocimiento, a saber, el intelectual, que ha de dirigirse por la regla de la sabiduría divina; y de ahí que pueda darse el mal en su voluntad por el hecho de no seguir el orden de la regla superior, a saber, de la sabiduría divina. Y de este modo los demonios se hicieron malos por la voluntad.

RESPUESTAS A LOS ARGUMENTOS. 1. A la primera objeción hay que decir que, según dice S. Agustín en el libro de *La naturaleza del bien*[116], el mal no es sólo privación de la belleza, sino también del modo y del orden. Por donde ocurre que en la voluntad se puede dar el mal de dos modos: el uno porque tiende a lo que es malo simplemente, como carente de la belleza del bien, como cuando uno elige el robo o la fornicación;

piscentiam vel iram secundum formam sensibilem apprehensam; unde Dionysius dicit IV cap. De divinis nominibus quod bonum canis est esse furibundum. Similiter etiam intellectus divinus non habet superiorem regulam qua dirigi possit: ideo in appetitu eius seu voluntate non potest esse malum.

In homine autem est duplex apprehensio a superiori regula dirigenda: nam cognitio sensitiva debet dirigi per rationem, et cognitio rationis per sapientiam seu legem divinam. Dupliciter ergo potest esse malum in appetitu hominis: uno modo quia apprehensio sensitiva non regulatur secundum rationem, et secundum hoc Dionysius dicit IV cap. De divinis nominibus quod malum hominis est praeter rationem esse; alio modo quia ratio humana est dirigenda secundum sapientiam et legem divinam, et secundum hoc Ambrosius dicit quod peccatum est transgressio legis divinae.

In substantiis autem a corpore separatis est una cognitio, scilicet intellectualis, dirigenda secundum regulam sapientiae divinae; et ideo in voluntate earum potest esse malum ex hoc quod non sequitur ordinem superioris regulae, scilicet sapientiae divinae. Et per hunc modum daemones facti sunt voluntate mali.

1. Ad primum ergo dicendum quod sicut Augustinus dicit in libro De natura boni, malum non solum est privatio speciei sed etiam modi et ordinis. Unde dupliciter contingit in voluntate esse peccatum: uno modo quia tendit in id quod est malum simpliciter, quasi carens specie boni, sicut cum quis eligit furtum vel fornicationem; alio

[113] DIONISIO, *De div. nomin.* c.4 § 25: MG 3,728B (Dion. 286).
[114] DIONISIO, *De div. nomin.* c.4 § 32: MG 3,733A (Dion. 309).
[115] S. AMBROSIO, *De paradiso* c.8: ML 14,292D [309C]; CSEL 32-1,296.
[116] S. AGUSTÍN, *De natura boni* c.4: ML 42,553; CSEL 25-2,857; BAC III 983.

el otro modo como cuando uno quiere lo que es simplemente y de suyo bueno, como orar o meditar, mas sin embargo no lo hace según el orden de la regla divina. Así pues, hay que decir que el primer mal del demonio no fue el querer el mal simplemente, sino que quiso aquello que es bueno y conveniente para sí, pero sin seguir la regla superior, esto es, la de la divina sabiduría: como dice Dionisio en el c. IV de *Los nombres de Dios* que *El mal de los demonios es la aversión*: esto es, de la regla superior, y *excederse de lo que les convenía*[117], a saber, porque quisieron conseguir un bien conveniente para sí, no en cuanto regulados por la regla superior, sino que excedía su grado.

2. A la segunda hay que decir que la inhesión de algo puede darse doblemente: de un modo, por una causa positiva; y así es imposible que una realidad existente antinatural sea inmutable, pues aquello que es extraño a la naturaleza está en relación con la cosa accidentalmente, por donde es posible la separación de ella. De otro modo puede darse tal inhesión por una causa privativa, y así nada obsta que esté inserto inmutablemente contra la naturaleza, pues se puede sustraer irreparablemente algún principio natural: así la ceguera, que es contra la naturaleza del animal, se da en él por la irreparabilidad de la vista. Pues así se da en el demonio la maldad, por la privación de la gracia.

3. A la tercera hay que decir que una causa mudable no puede producir positivamente un efecto inmutable, lo puede producir privativamente, como se produce por voluntad humana la ceguera inmutable de alguien.

4. A la cuarta hay que decir que, según S. Agustín en el libro de *La naturaleza del bien*[118], el mal no sólo consiste en la privación de la

modo cum quis vult quod est simpliciter et secundum se bonum, puta orare vel meditari, non tamen tendit in illud secundum ordinem divinae regulae. Sic ergo dicendum est quod primum malum voluntatis daemonis non fuit ex hoc quod vellet malum simpliciter, sed quia voluit quod est bonum simpliciter et conveniens sibi non tamen quasi sequendo directionem superioris regulae, id est divinae sapientiae; ut Dionysius dicit IV cap. De divinis nominibus quod «malum daemonibus est aversio», scilicet a superiori regula, «et convenientium ipsis excessus», quia videlicet bonum sibi conveniens consequi voluerunt non quasi regulati superiori regula, quod excedebat gradum eorum.

2. Ad secundum dicendum quod aliquid potest immutabiliter inesse dupliciter: uno modo ex causa positiva, et sic impossibile est quod aliquid contra naturam existens sit immutabile: quia id quod est praeter naturam per accidens se habet ad rem, unde possibile est illud abesse; alio modo ex causa privativa, et sic nihil prohibet quod immutabiliter inest contra naturam esse: quia aliquod naturale principium irreparabiliter subtrahi potest, sicut caecitas est contra naturam animalis et tamen immutabiliter inest propter irreparabilitatem visus. Sic igitur malitia daemonibus irreparabiliter inest propter privationem gratiae.

3. Ad tertium dicendum quod causa mutabilis non potest producere effectum immutabilem positive; potest autem privative, sicut voluntate hominis causatur immutabilis caecitas alicuius.

4. Ad quartum dicendum quod secundum Augustinum in libro De natura boni, malum non solum consistit in privatione speciei sed etiam in privatione modi et ordinis;

---

[117] Dionisio, *De div. nomin.* c.4 § 23: MG 3,725B según la versión de J. Sarrazin (Dion. 279).

[118] S. Agustín, *De natura boni* c.4: ML 42,553; CSEL 25-2,857; BAC III 983.

belleza, sino también en la privación del modo y del orden; por donde el mal en el acto de la voluntad no sólo proviene del objeto que confiere la belleza al acto[119] por el que alguien quiere lo malo, sino también por la sustracción del modo debido o del orden del acto mismo, como si alguno en el mismo hecho de querer lo bueno no guarda el debido modo y orden. Y tal fue el pecado del demonio por el que se hizo malo: pues no apeteció algo malo, sino un bien conveniente para sí; sin embargo lo apeteció inordenada e inmoderadamente; a saber: porque no lo apeteció como haber de adquirirlo por la gracia divina, sino por su propia virtud, lo cual excedía el modo de su condición, como dice Dionisio en el c. IV de *Los nombres de Dios*[120]: *La aversión, pues, para los demonios es un mal,* esto es, en cuanto su apetito se separó de la regla superior y *por el exceso de las cosas convenientes a sí mismos,* es decir: en cuanto al apetecer los bienes convenientes para sí mismos, sobrepasaron su modo. Pues siempre en el pecado el fallo del entendimiento o de la razón y de la voluntad son proporcionalmente concomitantes. Por donde no hay que poner en el primer pecado del demonio tal fallo del entendimiento que juzgase algo como falso, como que algo malo fuese bueno, sino que falló en la aprehensión de su regla y de su orden.

5. A la quinta hay que decir que por el hecho de que el demonio no usa de la fantasía ni del discurso de la razón y otras cosas semejantes puede darse que no yerre en el conocimiento de las cosas pertenecientes al conocimiento natural, de modo que estime que una cosa falsa sea verdadera. Sin embargo, puesto que no puede comprender a Dios por su infinitud, nada obsta para que su entendimiento fallase en el captar suficientemente el orden del régimen divino; y por aquí se siguió el pecado en su voluntad.

unde malum in actu voluntatis non solum est ex obiecto quod dat speciem actui per hoc quod aliquis velit malum, sed etiam ex subtractione debiti modi vel ordinis ipsius actus, puta si aliquis in hoc ipso quod vult bonum non servat debitum modum et ordinem. Et tale fuit daemonis peccatum quo factus est malus: non enim appetiit aliquod malum sed quoddam bonum sibi conveniens; inordinate tamen et immoderate illud appetiit, quia scilicet non appetiit illud ut assequendum per divinam gratiam sed per propriam virtutem, quod excedebat modum suae conditionis, ut Dionysius dicit cap. IV De divinis nominibus: «Aversio ergo daemonibus est malum», in quantum scilicet eorum appetitus avertit se a directione superioris regulae, et «convenientium ipsis excessus», in quantum scilicet appetendo bona sibi convenientia modum suum excesserunt. Semper autem in peccato defectus intellectus vel rationis et voluntatis proportionabiliter se concomitantur; unde non oportet ponere in primo peccato daemonis talem defectum intellectus ut aliquid falsum existimaverit, puta aliquod malum esse bonum, sed in hoc quod defecit ab apprehensione suae regulae et ordinis eius.

5. Ad quintum dicendum quod ex hoc quod daemon non utitur phantasia nec discursu rationis et per alia huiusmodi potest haberi quod in his quae ad naturalem cognitionem pertinent non errat ut existimet aliquid falsum esse verum. Quia tamen Deum propter infinitatem comprehendere non potest, nihil prohibet quod intellectus eius defecerit in apprehendendo sufficienter ordinem divini regiminis: et ex hoc consecutum est peccatum in eius voluntate.

---

[119] Cf. ARISTÓTELES, *De anima* II 6 (415a18-20) según SANTO TOMÁS vgr. *In Sent.* 1 d.48 a.2 obi.2.

[120] DIONISIO, *De div. nomin.* c.4 § 23: MG 3,725B (Dion. 279).

6. A la sexta hay que decir que no todas las cosas que están sobre el tiempo son iguales en la eternidad y por ende no poseen igualmente la inmovilidad. Pues Dios es perfectamente eterno e inmutable, mas los otros seres que están sobre el tiempo participan de la inmortalidad según su grado. Pues vemos que la inmutabilidad implica cierta totalidad. Pues los seres que reciben algo particular, como que se mudan de una parte a otra: como la materia de los elementos, puesto que no recibe simultáneamente todas las formas corporales o una forma completa que contenga en sí virtualmente todas —como se ve por la materia del cuerpo celeste—, de ahí que cambie de una forma particular a otra, lo cual no ocurre en la materia del cuerpo celeste[121]. Y sin embargo, por tener el cuerpo celeste un sitio particular, se da en él renovación del sitio[122]. Así pues, el entendimiento del ángel tiene ciertamente totalidad en cuanto al objeto en comparación con nuestro entendimiento, que de los diversos singulares colige la forma universal; mas el entendimiento del ángel aprehende la misma forma universal en cuanto tal; sin embargo el entendimiento del ángel en comparación con el divino conlleva la particularidad en su objeto. Pues el entendimiento divino comprende universalmente todo ente y toda la verdad en uno; por lo cual es totalmente inmutable en su operación; no tiene, pues, razón para pasar de una cosa a otra, pues ve todo simultáneamente en la unidad; mientras que el entendimiento del ángel, que no ve todo en una cosa, sino particularmente cada cosa en sí misma, puede pasar de una cosa a otra. Sin embargo en cuanto a esto su operación es inmutable: siempre entiende. Y lo mismo hay que pensar acerca de la voluntad, cuya operación es proporcionada a la del entendimiento. Por tanto no es inconveniente si la voluntad del ángel cambia del bien al mal.

6. Ad sextum dicendum quod non omnia quae sunt supra tempus aequaliter in aeternitate sunt et per consequens nec aequaliter immobilitatem habent. Nam Deus est perfecte aeternus et immutabilis, aliae vero substantiae quae sunt supra tempus participant aeternitatem et immutabilitatem unaquaeque secundum suum gradum. Videmus enim quod immutabilitas consequitur quamdam totalitatem. Quae enim aliquid particulariter recipiunt, quasi de una parte in aliam mutantur: sicut materia elementorum, quia non recipit simul omnes formas corporales vel aliquam formam completam continentem virtualiter in se omnes —sicut patet de materia caelestis corporis—, inde est quod mutatur de una forma particulari in aliam, quod non contingit in materia corporis caelestis; et tamen quia corpus caeleste particularem quemdam situm habet, fit in eo renovatio situs. Sic igitur intellectus angeli habet quidem totalitatem in obiecto per comparationem ad nostrum intellectum qui ex diversis singularibus colligit formam universalem, intellectus vero angeli ipsam formam universalem secundum seipsam apprehendit; et tamen intellectus angeli per comparationem ad intellectum divinum particularitatem habet in suo obiecto. Nam intellectus divinus comprehendit universaliter totum ens et totam veritatem in uno; unde intellectus eius est omnino immutabilis secundum suam operationem: non enim habet unde de uno ad aliud transeat, quia omnia simul in uno considerat; intellectus vero angeli qui non omnia in uno considerat sed particulariter aliqua in seipsis, potest de uno in aliud pertransire. Tamen quantum ad hoc operatio eius immutabilis est, quod semper intelligit. Et similiter considerandum est circa voluntatem, cuius operatio proportionatur operationi intellectus. Unde non est inconveniens si voluntas angeli de bono in malum mutetur.

---

[121] Cf. AVERROES, *De subst. orbis* c.3 (IX 10B) según SANTO TOMÁS, *In Sent* 2 d.12 q.1 a.1 ad 5; y cf. ARISTÓTELES, *De caelo* I 20 (278b21-279a11).

[122] Cf. ARISTÓTELES, *Metaphys.* VIII 1 (1042b3-8); ibíd. XI (=XII) 2 (1069b24-26) según SANTO TOMÁS, *In De caelo* I lect.6.

7. A la séptima hay que decir que el pecado del demonio no proviene del defecto que tuviese razón de contrariedad —pues no aprobó el mal por el bien ni lo verdadero por lo falso[123]—, sino sólo por el defecto que conllevaba la razón de negación; es a saber: en cuanto su voluntad no fue regulada por la regla del gobierno divino; defecto que por cierto puede tener lugar en una naturaleza intelectual carente de contrariedad.

8. A la octava hay que decir que los cuerpos celestes están sujetos a la regla del gobierno divino no como moviéndose a sí mismos, sino como accionados o movidos por otro. Y si en sus movimientos hubiera algún defecto o desviación del orden de la regla divina, esto no redundaría en defecto de Dios que lo ordena, el cual no puede fallar. Mas las naturalezas intelectuales y racionales están sujetas al gobierno divino como dirigiéndose a sí mismas según la regla divina. Por ende puede acontecer en ellas el desorden por defecto suyo sin defecto del que las rige.

9. A la novena hay que decir que la razón aducida lo que concluye es que en los demonios no pudo darse el pecado de modo que apeteciesen para sí un mal como bien, pues por la simplicidad de su naturaleza no puede darse el que algo sea bueno para ellos según una parte que no sea bueno según otra.

10. A la décima hay que decir que la inteligencia cuando conoce su esencia o las demás cosas, las conoce al modo de su sustancia; mas la causa primera excede el modo de la sustancia del ángel y del demonio, por donde no se concluye necesariamente que el demonio, conociendo su esencia, captase todo el orden del gobierno divino.

11. A la undécima hay que decir que la razón aducida también concluye que el demonio no pecó por el hecho de haber apetecido algo que fuese malo por sobreabundancia o por defecto.

7. Ad septimum dicendum quod peccatum daemonis non provenit ex defectu rationis qui haberet rationem contrarietatis —non enim approbavit malum pro bono nec verum pro falso—, sed solum ex defectu habente rationem negationis, in quantum scilicet voluntas eius non fuit regulata regula divini regiminis; qui quidem defectus potest habere locum in natura intellectuali contrarietate carente.

8. Ad octavum dicendum quod corpora caelestia subduntur regulae divini regiminis non quasi se agentia sed quasi ab alio acta vel mota; et si in motibus eorum esset aliquis defectus vel deviatio ab ordine divinae regulae, non hoc redundaret in defectum Dei ordinantis, qui non potest deficere. Sed intellectuales et rationales naturae subduntur divino regimini quasi se dirigentes secundum regulam divinam; unde potest inordinatio in eis accidere ex eorum defectu absque defectu regentis.

9. Ad nonum dicendum quod ratio illa concludit quod in daemonibus non potuit esse peccatum hoc modo quod appeterent aliquod malum sibi quasi bonum, quia propter simplicitatem naturae ipsorum non est dare quod sit aliquid eis bonum secundum unam partem quod non sit eis bonum secundum aliam.

10. Ad decimum dicendum quod intelligentia quando scit essentiam suam aut reliquas res, scit per modum substantiae suae; causa autem prima excedit modum substantiae angeli vel daemonis, unde non oportet quod angelus cognoscendo essentiam suam apprehenderit totum ordinem divini regiminis.

11. Ad undecimum dicendum quod etiam ratio illa concludit quod daemon non peccavit ex eo quod appeteret aliquid quod esset malum per superabundantiam vel defectum.

---

[123] Cf. S. AGUSTÍN, *Enquiridion* c.17: ML 40,239; CC 46,57; BAC IV 487.

12. A la duodécima hay que decir que pecó por una voluntad deficiente y el defecto mismo de su voluntad es su pecado, como el hombre corre con su cuerpo movido y ese mismo movimiento de su cuerpo es su carrera.

13. A la decimotercera hay que decir que de aquellas tres cosas que mueven a pecar, a saber, una, el diablo mueve al modo del que persuade; y las otras dos, a saber, la carne y el mundo, al modo de atrayentes o excitantes. Y aunque los demonios no hayan pecado persuadidos por alguien, pecan atraídos, no por la carne, que no tienen, ni por las cosas sensibles del mundo, de las que no tienen necesidad, sino por la belleza de su propia naturaleza. Por donde se dice en Ezequiel 28: *Perdiste tu sabiduría en tu decoro*[124].

14. A la decimocuarta hay que decir que la caridad no disminuye siempre actualmente que no progresa en su acción; sino que, cuando no progresa en el hombre, se dispone a fallar por los semilleros de los vicios provenientes de la corrupción de la naturaleza humana. Mas esto no tiene lugar en el ángel.

15. A la decimoquinta hay que decir que los ángeles en el primer momento de su creación pudieron tener algún acto de su voluntad, mas sin embargo no pudo ser que ya en el primer instante de su creación se diese un acto suyo por el cual vinieran a ser malos: la razón de esto se mostrará luego[125]. Ni tampoco es semejante el caso del alma humana, la cual se infecta en el primer instante de su creación, pues esta infección no es por la acción de la misma alma, sino por su unión a un cuerpo infecto, lo cual no se puede decir del ángel.

16. A la decimosexta hay que decir que todas las cosas subordinadas a la obra de la creación proceden de Dios como de su principio; y

12. Ad duodecimum dicendum quod daemon peccavit voluntate deficiente et ipse defectus voluntatis est peccatum eius, sicut homo currit corpore suo moto et ipse motus corporis est cursus eius.

13. Ad tertium decimum dicendum quod illorum trium moventium ad peccandum, unum, scilicet diabolus, [movet] per modum persuadentis, alia vero duo, scilicet caro et mundus, per modum allicientis. Et quamvis daemones non peccaverint ex aliquo alio persuasi, peccant tamen allecti, non a carne, quam non habent, nec [a] rebus sensibilibus mundi, quibus non indigent, sed a pulchritudine suae naturae. Unde dicitur Ezech. XXVIII «perdidisti sapientiam tuam in decore tuo».

14. Ad quartum decimum dicendum quod non est intelligendum caritatem actualem semper diminui quando non proficit actu; sed quando non proficit in homine disponitur ad defectum, propter seminaria vitiorum quae ex corruptione humanae naturae proveniunt. Sed hoc in angelo locum non habet.

15. Ad quintum decimum dicendum quod angeli in primo instanti creationis actum aliquem voluntatis habere potuerunt, non tamen in primo instanti creationis ipsorum potuit esse actus ipsorum quo sunt mali effecti; cuius ratio postea ostendetur. Nec est simile de anima humana quae inficitur in primo instanti suae creationis, quia haec infectio non est ex operatione animae sed ex unione eius ad corpus infectum; quod de angelo dici non potest.

16. Ad sextum decimum dicendum quod omnia quae subduntur operi creationis procedunt ex Deo sicut ex principio; et quia Deus non est auctor malorum, impossibile

[124] Ez 28,17.
[125] En el a.4.

puesto que Dios no es obrador de males [126], es imposible que mal alguno dependa de la obra de la creación. Mas hay muchas cosas sujetas a la obra del gobierno divino cuyo productor no es Dios, sino sólo su permisor. Y por ello bajo su gobierno pueden darse algunos males.

17. A la decimoséptima hay que decir que Dios puede retirar al hombre la justicia gratuita sin pecado, puesto que se la dio gratis por su generosidad, que está sobre el modo de la naturaleza. Sin embargo si se le retirase la justicia gratuita del modo susodicho, no por ello se haría malo (el hombre), sino que permanecería bueno con la bondad natural. Mas la justicia natural o acompaña a la naturaleza intelectual y racional, cuyo entendimiento se ordena a lo verdadero y la voluntad, al bien. Por consiguiente es imposible que Dios sustraiga tal justicia a la naturaleza racional subsistiendo la naturaleza misma. Sin embargo, la potencia absoluta de Dios puede reducir a la nada a la naturaleza racional, retirándole el influjo del ser.

18. A la décima octava hay que decir que aun cuando los demonios fuesen corpóreos, no podrían tener una inclinación natural al mal, por la razón antes dicha.

Artículo 3

¿El diablo al pecar apeteció ser igual a Dios? [127]

En tercer lugar se cuestiona si el diablo al pecar habría apetecido ser igual a Dios. Y parece que no por lo siguiente.

Argumentos. 1. Dice Dionisio en el c. IV de los *Nombres de Dios* que *el mal en los demonios es la aversión* [128]. Mas aquel que apetece la

est quod aliquod malum operi creationis subiaceat. Sed multa subduntur operi divinae gubernationis quorum Deus non est actor sed solum permissor; et ideo gubernationi eius possunt aliqua mala subesse.

17. Ad septimum decimum dicendum quod iustitiam gratuitam Deus homini subtrahere potest salva sua iustitia etiam sine peccato, quia gratis eam dedit ex sua largitate supra modum naturae; si tamen subtraheretur iustitia gratuita per modum praedictum, non ex hoc efficeretur malus sed remaneret bonus bonitate naturali. Iustitia vero naturalis consequitur naturam intellectualem et rationalem, cuius intellectus naturaliter ordinatur ad verum et voluntas «ad bonum»; unde non potest esse quod talis iustitia subtrahatur a Deo rationali naturae ipsa natura manente. Potest tamen de potentia absoluta naturam rationalem in nihilum redigere subtracto influxu essendi.

18. Ad duodevicesimum dicendum quod etiam si daemones essent corporei non possent habere naturalem inclinationem ad malum, ratione supra dicta.

Articulus tertius

Tertio quaeritur utrum diabolus peccando appetierit aequalitatem divinam. Et videtur quod non.

1. Dicit enim Dionysius cap. IV De divinis nominibus quod «aversio est in daemonibus malum». Sed ille qui appetit aequalitatem alicuius vel similitudinem, non

---

[126] Cf. S. Agustín, *De libero arbitrio* I c.1 n.1: ML 32,1223; CC 29,211; CSEL 74-3; BAC III 249.

[127] Lugares paralelos: *In Sent.* 2 d.5 q.1 a.2; ibíd. d.22 q.1 a.2; *Cont. Gent.* 3 c.109; *Summa* 1 q.63 a.3; 2-2 q.163 a.2.

[128] Cf. Dionisio, *De div. nomin.* c.4 § 23: MG 3,725B (Dion. 279).

igualdad o semejanza con otro, no se separa de él, sino que más bien se acerca con su apetito. Luego el diablo no pecó apeteciendo ser igual a Dios.

2. Dice allí mismo Dionisio que el mal en los demonios es un *exceso en las cosas convenientes a ellos*; a saber, porque apetecieron tener de un modo excelente aquello que les convenía. Mas ser iguales a Dios no les convenía de ningún modo. Luego no apetecieron la igualdad divina.

3. S. Anselmo dice en el libro de *La caída del diablo* que el diablo apeteció aquello a lo que habría llegado si se hubiera mantenido en lo que era [129]. Mas nunca habría llegado a la igualdad con Dios. Luego no apeteció la igualdad con Dios.

4. Se ha respondido que no apeteció la igualdad absoluta con Dios sino en cuanto a algún aspecto; a saber: en cuanto a presidir a la multitud de los ángeles. —Pero en contra está esto: El diablo no pecó apeteciendo aquello que le competía según el orden de su naturaleza; mas al contrario cayó de aquello que es según su naturaleza a lo que está fuera de la naturaleza, como dice el Damasceno [130]. Sin embargo, presidir a todos los otros ángeles le competía según el orden de la naturaleza, en cuanto era superior a los otros, como dice S. Gregorio en una homilía [131]. Por consiguiente no pecó porque apeteció presidir a la multitud de los ángeles.

5. Si se dice que apeteció presidir a la multitud de los ángeles a semejanza de Dios, en contra está lo que se dice en Jn 5: *Todo lo que hace el Padre, lo hace igualmente el Hijo* [132]. Mas por el hecho de que el Hijo hace igualmente lo que el Padre, prueba S. Agustín que el Hijo es igual al Padre [133]. Luego según esto el diablo habría apetecido absolutamente la igualdad divina.

avertitur ab eo sed magis suo appetitu accedit ad eum. Ergo diabolus non peccabit aequalitatem Dei appetens.

2. Praeterea. Dionysius ibidem dicit quod malum in daemonibus est «excessus convenientium ipsis», quia scilicet appetierunt excellenter habere id quod eis conveniebat. Sed habere aequalitatem Dei nullo modo conveniebat eis. Ergo non appetierunt aequalitatem divinam.

3. Praeterea. Anselmus dicit in libro De casu diaboli quod diabolus hoc appetiit ad quod pervenisset si stetisset. Sed nunquam pervenisset ad aequalitatem Dei. Ergo non appetiit aequalitatem Dei.

4. Sed dicebat quod non appetiit aequalitatem Dei absolute sed quantum ad aliquid, quantum ad hoc scilicet quod est praeesse multitudini angelorum. —Sed contra. Diabolus non peccavit appetendo illud quod ei competebat secundum ordinem suae naturae, sed ab eo quod est secundum naturam cecidit in illud quod est extra naturam, ut Damascenus dicit. Sed praeesse omnibus aliis angelis competebat ei secundum ordinem naturae, secundum quam erat eminentior aliis, ut Gregorius dicit in quadam homilia. Ergo non peccavit ex hoc quod appetiit praeesse multitudini angelorum.

5. Si dicatur quod appetiit praeesse multitudini angelorum similiter sicut Deus, contra: Io. V dicitur «Quaecumque facit pater, haec et Filius similiter facit». Sed per hoc quod Filius similiter facit sicut et Pater probat Augustinus quod Filius est absolute Patri aequalis. Ergo secundum hoc diabolus appetivisset absolute aequalitatem divinam.

---

[129] Cf. S. ANSELMO, *De casu diaboli* c.4: ML 158,332-333 (Schmitt I 240-242); cf. S. ALBERTO, *De quatuor coaequaevis* tr.4 q.63 a.1.

[130] Cf. JUAN DAMASCENO, *De fide* II c.4: MG 94,876A (Bt 75).

[131] Cf. S. GREGORIO, *Quadraginta Homiliarum in Evangelia* 34 [14] 7: ML 76,1250B.

[132] Jn 5,19.

[133] Cf. S. AGUSTÍN, *In Ioannis evangelium tractatus* 20 n.9: ML 35,1561; CC 36,208; BAC XIII 534.

6. Así mismo se respondió que el diablo apeteció la igualdad divina en cuanto a esto: no estar sujeto a Dios[134]. —Mas en contra está lo siguiente: Nada puede existir sino participando el ser divino, que es el mismo ser subsistente. Pero todo participante está sujeto a lo participado. Si pues apeteció no estar sujeto a Dios, se sigue que apeteció no ser, lo cual es inconveniente, puesto que toda cosa apetece ser.

7. Mas se ha respondido que puede darse también voluntad de las cosas imposibles, como se dice en el III de los *Éticos*[135], y así el ángel pudo querer ser sin estar sujeto a Dios, aunque sea imposible. —Pero en contra está que, aunque la voluntad pueda ser de cosas imposibles, sin embargo no puede ser de las no aprehendidas o captadas, puesto que el objeto de la voluntad es el bien aprehendido, como se dice en libro III de *El Alma*[136]. Mas que algo fuera de Dios tenga ser y no esté bajo Dios no puede ser comprendido, porque implica contradicción: pues eso significa el ser de cualquier otro que se diga: el estar sujeto a Dios por modo de participación. Luego el ángel no pudo en modo alguno apetecer no estar sujeto a Dios.

8. Pero se respondió que aquello que implica contradicción a veces cae bajo el apetito de la voluntad, porque la razón está perturbada; y así, por la perturbación de la facultad cognoscitiva el diablo pudo apetecer una cosa que implica contradicción. —Mas en contra está esto: Que la perturbación de la razón es por una culpa o por una pena. Pero a la primera culpa del diablo, de la que ahora se trata, no precedió culpa alguna ni pena. Luego no pudo apetecer algo que implica contradicción por la perturbación de la razón.

9. El diablo pecó por el libre albedrío, cuyo acto propio es elegir. Mas la elección no es de cosas imposibles, aunque la voluntad sea de

6. Item dicebat quod diabolus appetiit aequalitatem divinam quantum ad hoc quod est non subesse Deo. —Sed contra. Nihil potest esse nisi participando divinum esse quod est ipsum esse subsistens. Omne autem participans est subiectum participato. Si ergo appetiit non subesse Deo, sequitur quod appetiit non esse: quod est inconveniens, quia quaelibet res appetit esse.

7. Sed dicebat quod voluntas potest esse etiam impossibilium, ut dicitur in III Ethicorum, et ita angelus potuit velle esse absque hoc quod subesset Deo, quamvis sit impossibile. —Sed contra. Quamvis voluntas possit esse impossibilium, non tamen potest esse non apprehensorum: quia bonum apprehensum est obiectum voluntatis, ut dicitur in III De anima. Sed quod aliquid praeter Deum habeat esse et non sit sub Deo non cadit sub apprehensione, quia implicat contradictionem: hoc enim significat esse de quocumque alio dicatur, subiici Deo per modum participationis. Ergo nullo modo potuit angelus appetere non subesse Deo.

8. Sed dicebat quod illud quod implicite contradictionem implicat quandoque cadit sub appetitu voluntatis quia ratio est perturbata; et ita propter perturbationem cognoscitivae virtutis diabolus potuit appetere illud quod contradictionem implicat. —Sed contra. Perturbatio rationis est aut poena aut culpa. Sed primam culpam diaboli, de qua nunc agitur, non praecessit neque culpa neque poena. Ergo non potuit ex perturbatione rationis appetere aliquid contradictionem implicans.

9. Praeterea. Diabolus per liberum arbitrium peccavit, cuius actus est eligere. Sed electio non est impossibilium, licet voluntas impossibilium sit, ut dicitur in III Ethi-

[134] Cf. S. Gregorio, *Moralia* 34 c.21 n.40: ML 76,740B.
[135] Aristóteles, *Ethic.* III 5 (1111b22).
[136] Cf. Aristóteles, *De anima* III 9[15] (433b11-12).

imposibles, como se dice en el libro III de los *Éticos*[137]. Luego el diablo no pudo apetecer no estar sujeto a Dios o la igualdad con Dios, siendo esto imposible.

10. Dice S. Agustín en el libro de *La naturaleza del bien* que *el pecado no es el apetito de cosas malas, sino el abandono de cosas mejores*[138]. Mas no puede haber nada mejor que ser igual a Dios. Luego el diablo no pudo pecar apeteciendo la igualdad con Dios por dejar algo mejor.

11. Como dice S. Agustín en el libro de *La doctrina cristiana*[139]: *Toda perversidad está en gozar de las cosas a usar y en usar de las cosas que se deben gozar.* Pero si el diablo apeteció la igualdad divina, no la apeteció como usándola, pues no la pudo referir a algo mejor; y si la apeteció como disfrutando, no pecó, porque disfrutaba de una cosa digna de disfrutarse. Luego no pecó de ningún modo apeteciendo la igualdad con Dios.

12. Así como el entendimiento tiende a lo que le es connatural, así también la voluntad. Mas no es connatural al diablo el ser igual a Dios. Luego no pudo apetecer esto.

13. El apetito no es sino del bien[140]. Mas no hubiera sido bueno para el diablo ser igual a Dios: pues si se transpusiera a un grado superior a su naturaleza, perdería él mismo su propia naturaleza, como si, por ejemplo, el caballo viniera a ser hombre, ya no sería caballo. Luego el diablo no apeteció la igualdad con Dios.

14. S. Isidoro dice en el libro *Del sumo bien* que el diablo no apeteció aquellas cosas que son propias de Dios, sino las suyas[141]. Pero la igualdad consigo es lo más propio de Dios. Luego el diablo no apeteció la igualdad con Dios.

corum. Ergo diabolus non potuit appetere non subesse Deo aut aequalitatem Dei, cum hoc sit impossibile.

10. Praeterea. Augustinus dicit in libro De natura boni «peccatum non est appetitio rerum malarum sed desertio meliorum». Sed nihil potest esse melius quam esse Deo aequale. Ergo non potuit diabolus peccare appetendo aequalitatem Dei per hoc quod desereret aliquid melius.

11. Praeterea. Sicut Augustinus dicit in libro I De doctrina christiana, «omnis perversitas est frui rebus utendis aut uti rebus fruendis». Sed si diabolus appetiit divinam aequalitatem, non appetiit eam ut utens, quia non potuit eam referre in aliquid melius; si autem ut fruens, non peccavit, quia fruebatur re fruenda. Ergo nullo modo peccavit appetendo aequalitatem Dei.

12. Praeterea. Sicut intellectus fertur in id quod est sibi connaturale ita etiam voluntas. Sed non est connaturale diabolo quod sit Deo aequalis. Ergo hoc non potuit appetere.

13. Praeterea. Appetitus non est nisi boni. Sed hoc non fuisset bonum diabolo quod esset Deo aequalis: quia si in gradum superioris naturae transferretur, iam ipse a sua natura deficeret, sicut si equus fieret homo non esset equus. Ergo diabolus non appetiit aequalitatem Dei.

14. Praeterea. Isidorus dicit in libro De summo bono quod diabolus non appetiit ea quae Dei sunt sed quae sua sunt. Sed aequalitas est maxime «proprium Dei». Ergo diabolus non appetiit Dei aequalitatem.

---

[137] Cf. ARISTÓTELES, *Ethic* III 5 (1111b22).

[138] S. AGUSTÍN, *De natura boni* c.34: ML 42,562; CSEL 25-2,872; BAC III 1015.

[139] S. AGUSTÍN, más bien en *De diversis Quaest. LXXXIII* q.30: ML 40,19; CC 44A,38; BAC XL 93.

[140] Cf. ARISTÓTELES, *Ethic.* I 1 (1094a2-3).

[141] Cf. S. ISIDORO, *De summo bono* I c.10 n.16: ML 83,556C.

15. Como se oponen entre sí el bien y el mal, así mismo también lo laudable y lo vituperable. Mas ser desemejante de Dios es reprensible y vituperable. Luego es laudable ser sumamente semejante a Dios, lo cual pertenece a la razón de igualdad. Luego el diablo no pecó apeteciendo la igualdad con Dios.

MAS EN CONTRA está lo que, a propósito de aquello de Flp 2 que *no juzgó ser una rapiña ser igual a Dios*[142], dice la Glosa: que el diablo usurpó para sí la igualdad con Dios[143]. Mas allí se habla de la igualdad del Hijo con el Padre, que es una igualdad absoluta. Luego el diablo apeteció la igualdad absoluta con Dios.

2. A propósito de aquello del Salmo *Pagaba entonces lo que no había robado*[144], dice la Glosa que el diablo quiso arrebatar la divinidad y perdió la felicidad[145]. Luego apeteció la igualdad con Dios.

3. En Is 14 se afirma de Lucifer que dijo: *Subiré al cielo*[146]. Mas esto no se puede entender del cielo empíreo[147], en el cual fue creado con los demás ángeles. Luego se entiende del cielo de la Sma. Trinidad[148]. Quiso, pues, ascender a la igualdad con Dios.

4. Aún más. Más arrastrado es el apetito que el entendimiento, como puede aceptarse con S. Agustín en el libro IX de *La Trinidad*[149]. Por donde el alma, que no se conoce perfectamente, apetece conocerse perfectamente. El entendimiento del ángel sabía que Dios es infinito. Luego pudo aún más tender su apetito a apetecer ser igual a Dios.

15. Praeterea. Sicut bonum et malum opponuntur, et similiter laudabile et vituperabile. Sed esse dissimilem Deo est reprehensibile et vituperabile; ergo laudabile est esse summe similem Deo, quod pertinet ad rationem aequalitatis. Non ergo angelus peccavit appetendo Dei aequalitatem.

SED CONTRA est quod super illud Philip. II «non rapinam arbitratus est se esse aequalem Deo» dicit Glossa quod diabolus usurpavit sibi Dei aequalitatem; loquitur autem ibi de aequalitate Filii ad Patrem, quae est aequalitas absoluta. Ergo diabolus appetiit aequalitatem Dei absolutam.

2. Praeterea. Super illud Psalmi «quae non rapui tunc exsolvebam» dicit Glossa quod diabolus voluit rapere divinitatem et perdidit felicitatem. Ergo appetiit aequalitatem Dei.

3. Praeterea. Is. XIV dicitur de Lucifero quod dixit «ascendam in caelum». Sed hoc non potest intelligi de caelo empyreo, in quo cum aliis angelis fuit conditus; ergo intelligitur de caelo sanctae Trinitatis. Voluit ergo conscendere ad aequalitatem Dei.

4. Praeterea. Sicut accipi potest ab Augustino in IX De Trinitate, plus fertur appetitus quam intellectus; unde anima, quae perfecte se non cognoscit, appetit se perfecte cognoscere. Intellectus autem angeli cognoscebat Deum esse infinitum. Ergo adhuc magis potuit tendere eius appetitus ut appeteret Deo esse aequalis.

---

[142] Flp 2,6.
[143] *Glosa de Pedro Lombardo* a Flp 2,6: ML 192,233C.
[144] Salmo 68,5.
[145] *Glosa de Pedro Lombardo* al Salmo 68,5: ML 191,629C tomada de S. Agustín.
[146] Is 14,13.
[147] Cf. *Glosa ordinaria* a Gén 1,1 de la *Glossa Strabonis* a Gén 1,1: ML 113,68C, como dice SANTO TOMÁS, *Summa* 1 q.61 a.4 sed c.
[148] Cf. *Glossa ordinaria* a Gén 1,1. Cf. S. ALBERTO, *Summa de creaturis* 1 tr.3 q.10; S. BUENAVENTURA, *Super Sent.* II d.2 dub.2.
[149] S. AGUSTÍN, más bien De Trinitate X c.3: ML 42,975-976; CC 50,317-319; BAC V 583.

5. Aquellas cosas que no se pueden dividir según su naturaleza, a veces pueden dividirse según la voluntad y la razón; por donde nada obsta que alguien apetezca aquello a lo que se sigue no ser, como carecer de la miseria, aunque no apetezca el no ser. Luego análogamente parece que nada obsta que el diablo apeteciese la igualdad con Dios, aunque se siguiese que él mismo no fuese.

6. Aún más. En el libro de *El libre albedrío* dice S. Agustín que la libido domina al máximo en todo pecado[150]. Mas el pecado del diablo fue el máximo, pues fue el primero en su género, luego tuvo la máxima libido. Por consiguiente apeteció el bien máximo, el cual es la igualdad con Dios.

7. Dice S. Isidoro en el libro de *El sumo bien* que el diablo pecó por el hecho de querer conservar su fortaleza por sí mismo y no por Dios[151]. Mas conservar a la criatura y no ser conservado por alguien superior es propio de Dios. Luego el diablo quiso lo que es propio de Dios y así quiso ser igual a Dios.

RESPUESTA. Hay que decir que las diversas autoridades alegadas parecen tender a esto: a que el diablo habría pecado apeteciendo desordenadamente la igualdad divina; mas no puede ser que apeteciese la igualdad divina de un modo absoluto.

La razón de esto es clara, en primer lugar, por parte de Dios, al que es imposible que algo se le equipare, pero también porque esto es contra la razón de su esencia. Pues Dios por su esencia es el mismo ser subsistente; y no es posible que haya dos seres tales, como tampoco es posible que haya dos ideas separadas del hombre o dos blancuras subsistentes por sí mismas. Por donde cualquiera otra cosa que provenga de él nece-

5. Praeterea. Illa quae non possunt dividi secundum naturam possunt quandoque dividi secundum voluntatem et rationem; unde nihil prohibet quod aliquis appetat id ad quod sequitur non esse, sicut carere miseria, licet non appetat non esse. Similiter ergo videtur quod nihil prohibeat quod diabolus appetierit Dei aequalitatem quamvis ad hoc sequatur quod ipse non esset.

6. Praeterea. Augustinus dicit in libro De libero arbitrio quod libido maxime in omni peccato dominatur. Sed peccatum diaboli fuit maximum, quia fuit primum in suo genere, ergo habuit maximam libidinem; ergo appetiit maximum bonum. Quod est Dei aequalitas.

7. Praeterea. Isidorus dicit in libro De summo bono quod diabolus peccavit in hoc quod voluit suam fortitudinem non a Deo sed a se custodiri. Sed custodire creaturam et non custodiri ab aliquo superiori est proprium Dei. Ergo voluit diabolus id quod est proprium Dei; et sic voluit Deo esse aequalis.

RESPONDEO. Dicendum quod diversae auctoritates in id tendere videntur quod diabolus peccaverit appetendo inordinate divinam aequalitatem; non autem potest esse quod appetierit divinam aequalitatem absolute.

Huius ratio manifesta est primo quidem ex parte Dei, cui non solum impossibile est aliquid aequari, sed etiam hoc est contra rationem essentiae eius. Deus enim per suam essentiam [est] ipsum esse subsistens; nec est possibile esse duo huiusmodi sicut nec possibile foret esse duas ideas homini separatas aut duas albedines per se subsistentes Unde quidquid aliud ab eo est necesse est quod sit tanquam participans esse, quod non

[150] S. AGUSTÍN, *De libero arbitrio* I c.3 n.8: ML 32,1225; CC 29,215; CSEL 74,9; BAC III 257.

[151] Cf. S. ISIDORO, *De summo bono* I 10 n.2: ML 83,554A-B.

sariamente tiene que ser participando el ser, lo cual no puede ser igual a él, que es esencialmente el ser mismo. Esto tampoco pudo ignorarlo el diablo en su condición, pues es natural al entendimiento o a la inteligencia separada del cuerpo el entender su propia sustancia. Y así conocía naturalmente que su ser era participado de otro superior, el conocimiento natural de lo cual a la verdad aún no estaba corrompido en él por el pecado. Por consiguiente queda claro que su entendimiento no podía ver como posible la igualdad con Dios. Pues nadie tiende a aquello que ve como imposible, según se dice en el libro I de *El cielo y el mundo*[152]. Por donde es imposible que el movimiento de la voluntad del diablo tendiese a apetecer absolutamente la igualdad con Dios.

En segundo lugar, se muestra esto por parte del mismo ángel apetente. Pues la voluntad siempre apetece algún bien o para sí o para otro. Mas no se dice que el diablo hubiese pecado por el hecho de que quiso la igualdad divina para otro —pues el Hijo pudo querer sin pecado la igualdad con el Padre—, sino porque apeteció la igualdad divina para sí. Pues dice el Filósofo en el IX de los *Éticos* que cada uno apetece el bien para sí mismo[153], mas si se convirtiera en otro no se preocuparía de lo que le ocurra a ese otro. Por donde es claro que el diablo no apeteció aquello, existiendo lo cual, él ya no sería el mismo: se destruiría su especie si se transformara al grado de una naturaleza superior. Por donde resta que no pudo apetecer la igualdad absoluta con Dios. Y, por una razón parecida, no pudo apetecer no estar sujeto absolutamente a Dios: ya porque esto es imposible, ni pudo caer en su aprehensión o juicio como posible, como es claro por lo arriba dicho; ya porque él mismo dejaría de existir si no estuviera sujeto a Dios del todo.

Y cualquiera otra cosa que se pueda decir, perteneciente al orden de la naturaleza, en ella no pudo consistir su mal. Pues el mal no se encuen-

potest esse aequale ei quod est essentialiter ipsum esse. Nec hoc potuit diabolus in sua conditione ignorare, naturale enim est intelligentiae sive intellectui separato quod intelligat substantiam suam; et sic naturaliter cognoscebat quod esse suum erat ab aliquo superiori participatum, quae quidem cognitio naturalis in eo nondum erat corrupta per peccatum; unde relinquitur quod intellectus eius non poterat apprehendere aequalitatem sui ad Deum sub ratione possibilis. Nullus autem tendit in id quod apprehendit ut impossibile, ut dicitur in I De caelo et mundo; unde impossibile est quod motus voluntatis diaboli tenderet ad appetendum absolute divinam aequalitatem.

Secundo hoc apparet ex parte ipsius angeli appetentis. Voluntas enim semper appetit aliquid bonum vel sibi vel alii; non autem dicitur peccasse diabolus ex hoc quod voluit aequalitatem divinam alii —potuit enim sine peccato velle Filium esse aequalem Patri—, sed ex hoc quod appetiit divinam aequalitatem sibi. Dicit enim Philosophus in IX Ethicorum quod unusquisque appetit bonum sibi, si autem fieret alius non curat quid illi accideret; unde patet quod diabolus non appetiit id quo existente iam ipso idem non esset; si autem esset aequalis Deo, etiam si hoc esset possibile, iam non esset ipse idem: tolleretur enim eius species si transferretur in gradum superioris naturae. Unde relinquitur quod non potuit appetere absolutam Dei aequalitatem. Et simili ratione non potuit appetere quod absolute non esset Deo subiectus, tum quia hoc est impossibile, nec potuit in eius apprehensione cadere quasi possibile, ut per supradicta patet; tum etiam quia ipse esse desineret si totaliter Deo subiectus non esset.

Et quidquid aliud dici potest quod ad ordinem naturae pertineat, in hoc eius malum consistere non potuit. Malum enim non invenitur in his quae sunt semper actu sed solum

[152] ARISTÓTELES, más bien en *Polit.* V c.11 (1314a23-24).
[153] ARISTÓTELES, *Ethic.* IX 4 (1166a19-20).

tra en aquellas cosas que están siempre en acto, sino sólo en aquellas en las que la potencia puede separarse del acto, como se dice en el IX de los *Metafísicos*[154]. Mas los ángeles todos fueron creados de tal modo que todo lo que correspondía a su perfección natural lo tuvieron desde el principio de su creación. Estaban sin embargo en potencia en cuanto a los bienes sobrenaturales, que podían obtener por la gracia de Dios. Por donde queda claro que el pecado del diablo no fue en algo que pertenece al orden natural, sino según algo perteneciente al orden sobrenatural. El primer pecado del diablo estuvo, pues, en esto: en que para conseguir la bienaventuranza sobrenatural, que consiste en la visión plena de Dios, no se elevó a Dios como deseando la perfección final por su gracia con los ángeles santos, sino que la quiso conseguir por virtud de su naturaleza; entendiendo esto no sin Dios obrando en su naturaleza, sino sin Dios dándole su gracia. Por donde S. Agustín, en el libro III de *El libre albedrío,* pone el pecado del diablo en esto: en que se complació en su poder[155]; y el IV del *Comentario literal al Génesis* dice que *si la naturaleza angélica se convirtiera hacia sí misma y se deleitase en ella más que en aquello por cuya participación es feliz, hinchada por la soberbia caería lo mismo que el diablo*[156]. Y puesto que tener la bienaventuranza final en virtud de su propia naturaleza, no por gracia de otro superior, es propio de Dios, es claro que en cuanto a esto el diablo apeteció ser igual a Dios. Y en cuanto a esto también apeteció no estar sujeto a Dios, a saber, que necesitase de su gracia sobre la virtud de su naturaleza. Y esto también concuerda con lo dicho anteriormente[157]: que el diablo no pecó apeteciendo algo malo, sino apeteciendo algo bueno, a saber, la bienaventuranza final, mas no según el orden debido, esto es, a conseguir por la gracia de Dios.

in his in quibus potentia potest separari ab actu, ut dicitur in IX Metaphysicae; angeli autem omnes sic conditi sunt, ut quidquid pertinet ad naturalem perfectionem eorum, statim a principio suae creationis habuerint; tamen erant in potentia ad supernaturalia bona quae per Dei gratiam consequi poterant. Unde relinquitur quod peccatum diaboli non fuerit in aliquo quod pertinet ad ordinem naturalem sed secundum aliquid supernaturale. Fuit ergo primum peccatum diaboli in hoc quod ad consequendum supernaturalem beatitudinem quae in plena Dei visione consistit, non se erexit in Deum tanquam finalem perfectionem ex eius gratia desiderans cum angelis sanctis, sed eam consequi voluit per virtutem suae naturae; non tamen sine Deo in naturam operante, sed sine Deo gratiam conferente. Unde Augustinus in libro III De libero arbitrio peccatum diaboli in hoc ponit quod est sua potestate delectatus, et in IV Super Genesim ad litteram dicit quod «si vel ad se natura angelica converteretur seque angelus amplius delectaretur quam eo cuius participatione beata est, intumescens superbia caderet». Et quia habere finalem beatitudinem per virtutem suae naturae, non ex gratia alicuius superioris, est proprium Deo, manifestum est quod quantum ad hoc appetiit diabolus Dei aequalitatem; et quantum ad hoc etiam appetiit Deo non subiici, ut scilicet eius gratia supra suae naturae virtutem non indigeret. Et hoc etiam congruit ei quod supra dictum est, quod diabolus non peccavit appetendo aliquod malum, sed appetendo aliquod bonum, scilicet finalem beatitudinem non secundum ordinem debitum, id est non ut consequendam secundum gratiam Dei.

---

[154] ARISTÓTELES, *Metaph.* IX 10 (1051a19-21).

[155] S. AGUSTÍN, *De libero arbitrio* III c.25 n.76: ML 32,1308; CC 29,320; CSEL 74,153; BAC III 521; cf., sin embargo, *De Gen. ad litt.* XI c.14: ML 34,436; CSEL 28-1,346; BAC V 1131.

[156] S. AGUSTÍN, *De Gen. ad litt.* IV c.24: ML 34,313; CSEL 28-1,124; BAC XV 771.

[157] Cf. a.2 ad 1.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. A la primera objeción hay que decir que el diablo, apeteciendo la igualdad con Dios se convirtió a Dios en cuanto a lo que apeteció, que era bueno en sí; pero se separó de Dios en cuanto al modo en que lo apeteció, esto es, porque por esto se separó del orden de la regla divina. Como también cualquier pecador en cuanto apetece algún bien mudable se convierte a Dios, por cuya participación todas las cosas son buenas, mas en cuanto lo apetece desordenadamente se separa de Dios, esto es, del orden de la justicia divina.

2. A la segunda hay que decir que el mal de los demonios fue *el exceso de lo que les convenía,* a saber, en cuanto apetecieron la bienaventuranza para la cual habían sido hechos y a la que hubieran llegado si la hubieran apetecido en el orden debido, mas excedieron la medida de su propio orden, como hemos dicho[158].

3. Y con esto está clara la respuesta a la tercera.

4. A la cuarta hay que decir que se puede responder que el diablo pecó deseando presidir a la multitud de los ángeles no según el orden natural, sino en cuanto al hecho de que los otros consiguieran la bienaventuranza por su gracia, que él quería conseguir por su naturaleza.

5. A la quinta hay que decir que en esto tampoco apeteció presidir a los ángeles inferiores al modo como Dios les preside, es a saber, presidirlos completamente como primer principio; pero pudo apetecer presidirles como Dios en cuanto a lo que se ha dicho[159].

6. A la sexta hay que decir que aquella razón procede de esto, que es el no estar sujeto simplemente a Dios; cosa que no pudo apetecer el diablo en aquellas cosas que pertenecen al orden natural.

7. Y análogamente hay que decir a la séptima.

1. Ad primum ergo dicendum quod diabolus appetendo Dei aequalitatem conversus quidem est ad divina quantum ad id quod appetiit, quod erat in se bonum; sed est aversus a Deo quantum ad modum quo appetiit, quia scilicet per hoc aversus est ab ordine divinae regulae; sicut et quilibet peccator quantum ad hoc quod appetit aliquod commutabile bonum convertitur in Deum, cuius participatione omnia sunt bona, in quantum vero inordinate appetit illud, avertitur a Deo, id est ab ordine iustitiae eius.

2. Ad secundum dicendum quod malum daemonum fuit 'excessus convenientium ipsis', in quantum scilicet appetierunt beatitudinem ad quam facti erant et ad quam pervenissent si debito modo appetivissent; sed excesserunt mensuram proprii ordinis, ut dictum est.

3. Et per hoc patet responsio ad tertium.

4. Ad quartum dicendum quod potest dici quod diabolus peccavit per hoc quod appetiit praeesse multitudini angelorum non secundum naturalem ordinem, sed quantum ad hoc quod alii consequerentur per eius gratiam beatitudinem, quam ipse volebat consequi per suam naturam.

5. Ad quintum dicendum quod in hoc non etiam appetiit similiter praeesse inferioribus angelis sicut Deus praeest, ut scilicet praeesset omnino tanquam primum principium; sed potuit appetere similiter praeesse Deo quantum ad hoc quod dictum est.

6. Ad sextum dicendum quod ratio illa procedit de hoc quod est non subesse simpliciter Deo; quod non potuit appetere diabolus in his quae pertinent ad ordinem naturalem.

7. Et similiter dicendum ad septimum.

---

[158] En la Resp.

[159] Ibíd.

8. A la octava hay que decir que en el ángel no pudo darse perturbación del conocimiento si no es acaso después del pecado; sin embargo pudo darse en ellos falta de conocimiento respecto de las cosas gratuitas, como hemos dicho [160].

9. A la novena hay que decir que la voluntad que se dice ser de las cosas imposibles no es una voluntad perfecta que tiende a conseguir algo, pues ninguno tiende a aquello que juzga imposible, como hemos dicho [161], sino que es una voluntad imperfecta, la cual se dice veleidad [162], pues, a saber, alguien quisiera aquello que juzga imposible bajo esta condición, si fuese posible; mas tal es la voluntad de aversión y conversión, en la que consiste el pecado y el mérito [163].

10. A la décima hay que decir que el pecado se dice ser abandono de las cosas mejores en cuanto a la aversión, la cual formalmente cumple la razón de pecado; mas en el pecado del diablo la aversión se considera no en cuanto a aquello que apeteció, sino en cuanto se separó del orden de la justicia divina, y en cuanto a esto abandonó las cosas mejores, a saber, porque es mejor la regla de la justicia divina que la regla de la voluntad angélica.

11. A la undécima hay que decir que quienquiera que apetece algo deseándolo para sí y por eso se alegra, lo desea por sí mismo y usa de aquello que desea. Y según esto, apeteciendo para sí la igualdad divina, usó del modo que se ha dicho de las cosas deseadas [164].

12. A la duodécima hay que decir que la voluntad del ángel que pecaba tendía ciertamente a aquello a lo que su naturaleza se ordenaba, aunque fuese un bien que excedía el bien de su naturaleza; el modo, sin embargo, no competía a la naturaleza del mismo ángel.

8. Ad octavum dicendum quod in angelis non potuit esse perturbationis cognitio nisi forte post peccatum; potuit tamen in eis esse defectus cognitionis respectu gratuitorum, ut dictum est.

9. Ad nonum dicendum quod voluntas quae dicitur esse impossibilium non est perfecta voluntas tendens in aliquid consequendum, quia nullus tendit in id quod existimat impossibile, ut dictum est, sed est quaedam imperfecta voluntas quae dicitur velleitas, quia scilicet aliquis vellet id quod existimat impossibile sub hac conditione si possibile esset: talis autem non est voluntas aversionis et conversionis, in qua peccatum et meritum consistit.

10. Ad decimum dicendum quod peccatum dicitur esse desertio meliorum quantum ad aversionem, quae formaliter complet rationem peccati; in peccato autem diaboli aversio attenditur non quantum ad id quod appetiit sed quantum ad hoc quod recessit ab ordine divinae iustitiae, et secundum hoc deseruit meliora, quia scilicet melior est regula divinae iustitiae quam regula voluntatis angelicae.

11. Ad undecimum dicendum quod quicumque aliquid concupiscit appetens illud sibi, appetit illud propter se, et ideo se quidem fruitur, illo autem quod concupiscit utitur. Et secundum hoc diabolus appetens sibi divinam aequalitatem eo modo quo dictum [est] usus est rebus fruendis.

12. Ad duodecimum dicendum quod voluntas angeli peccantis tendebat quidem in id ad quod natura eius ordinabatur licet esset bonum excedens bonum naturae ipsius, sed tamen modus non competebat naturae ipsius.

---

[160] Ibíd.

[161] Ibíd.

[162] Cf. GUILL. ALTISS., *Summa aurea* I c.14 q.4 (f.28ra).

[163] Cf. S. AGUSTÍN, *De libero arbitrio* I c.66 n.35: ML 32,1240; CC 29,235; CSEL 74,35; BAC III 307. Y también ibíd. III c.1 n.1: ML 32,1269; CC 29,274; CSEL 74,89; BAC III 403.

[164] Cf. *supra* obi.11.

13. A la decimotercera hay que decir que la razón aducida se funda en el apetito de igualdad con Dios.

14. A la decimocuarta hay que decir que puesto que el movimiento recibe su especificación del término [165], se dice que aquel apetece las cosas suyas que apetece algo para que sea suyo, aun cuando apetezca una cosa ajena; y de este modo el diablo apeteció las cosas suyas al apetecer para sí lo que es propio de Dios.

15. A la décima quinta hay que decir que ser semejante a Dios según le compete a cada uno es laudable; sin embargo quiere perversamente ser semejante a Dios quien apetece la semejanza divina no según el orden establecido divinamente.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS EN CONTRA. 1. A lo primero que se objeta en contrario hay que decir que eso pertenece a la excelencia de Cristo, la cual quiere alabar allí el Apóstol: que Cristo posee igualdad absoluta con el Padre; deseando la cual —no la absoluta, sino la determinada a algún aspecto— pecó el hombre y también el diablo.

2. E igualmente hay que decir a lo segundo.

3. A lo tercero hay que decir que, como dice S. Agustín en el libro III y XI del *Comentario literal al Génesis* [166], algunos propusieron que los demonios que pecaron no fueron de los ángeles celestes sino de aquellos que presidían el orden terrestre, y según esto puede entenderse literalmente de la subida al cielo físico. Mas si fueron de los ángeles celestes, según se opina más generalmente [167], hay que decir que quisieron subir al cielo de la Sma. Trinidad, no apeteciendo a la verdad la igualdad absoluta con Dios sino alguna, como arriba se ha dicho.

13. Ad tertium decimum dicendum quod ratio illa procedit de appetitu absolutae aequalitatis ad Deum.

14. Ad quartum decimum dicendum quod quia motus recipit speciem a termino, ille dicitur appetere quae sua sunt, qui appetit aliquid ut suum sit, etiam si appetat rem alienam; et hoc modo diabolus appetiit quae sua sunt appetendo sibi id quod est proprium Dei.

15. Ad quintum decimum dicendum quod esse similem Deo secundum quod competit unicuique est laudabile; perverse tamen vult esse similis Deo qui divinam similitudinem appetit non secundum ordinem divinitus institutum.

1. Ad primum vero quod in contrarium obiicitur dicendum quod hoc pertinet ad excellentiam Christi quam ibi Apostolus commendare intendit, quod ipse habet absolutam aequalitatem ad Patrem; quam non absolutam sed secundum quid homo et diabolus appetendo peccaverunt.

2. Et similiter dicendum ad secundum.

3. Ad tertium dicendum quod sicut Augustinus dicit in III et XI Super Genesim ad litteram, quidam posuerunt daemones peccantes non fuisse de caelestibus angelis sed de his qui praeerant terrestri ordini, et secundum hoc potest ad litteram intelligi de ascensu in caelum corporale. Sed si fuerunt de caelestibus angelis, ut communius tenetur, dicendum est quod voluerunt ascendere in caelum sanctae Trinitatis, non quidem appetendo absolutam aequalitatem Dei sed aliqualem, ut supra dictum est.

---

[165] Cf. ARISTÓTELES, *Phys.* V 1 (224b7-8) según SANTO TOMÁS, *De verit.* q.15 a.2.

[166] S. AGUSTÍN, *De Gen. ad litt.* III 10 n.14: ML 34,285; CSEL 28-1,73; BAC XV 687, y el XI c.17 y 26: ML 34,438 y 443; CSEL 28-1,350 y 359; BAC XV 1137 y 1151.

[167] Cf. ALEX HALENSIS, *Glossa in Lib. Sent.* II d.6 n.3; S. ALBERTO, *Super Sent.* II d.6 a.1; S. BUENAVENTURA, *Super Sent.* II d.6 a.1 q.1.

4. A lo cuarto hay que decir que en cuanto a los objetos el apetito no puede tender más allá que la facultad aprehensiva, puesto que el apetito no puede ser sino del bien aprehendido. Mas cuanto al acto de inhesión o adherencia pueden excederse recíprocamente uno y otra, porque a veces es mayor el fervor del deseo que la claridad del conocimiento, otras veces, sin embargo, al revés. Puede también acontecer que el entendimiento conoce una cosa, pero no la tiene, y la voluntad lo puede apetecer en cuanto conocida. Y de este modo, no teniendo el entendimiento conocimiento perfecto de sí, y sin embargo aprehende qué es ese conocimiento perfecto, la voluntad puede apetecerlo. Como también por el contrario: el entendimiento puede aprehender aquello que no está en la voluntad. Y según esto no se sigue que el diablo apeteciera ser algo que no pudo entender.

5. A lo quinto hay que decir que cuando alguien quiere apartar algo de sí, usa de sí mismo como el término *a quo* (o desde el cual), el cual no es necesario salvar por el movimiento, y por eso puede uno apetecer no existir para carecer de miserias; mas cuando uno apetece algún bien para sí, usa de sí como término al cual: mas este término necesariamente ha de salvarse en el movimiento, y por eso no puede uno apetecer para sí algún bien obtenido el cual él mismo no permanezca.

6. A lo sexto hay que decir que la libido máxima no es necesario que sea del bien máximo, sino de aquello que es lo máximo entre las cosas apetecibles.

7. A lo séptimo hay que decir que el diablo quiso guardar su fortaleza por sí mismo no en cuanto a todas las cosas, sino en cuanto al hecho de alcanzar la bienaventuranza por sí mismo y mantenerse en ella.

4. Ad quartum dicendum quod quantum ad obiecta non plus [potest] tendere appetitus quam vis apprehensiva, quia non potest esse appetitus nisi boni apprehensi. Quantum autem ad intensionem actus possunt se invicem excedere, quia quandoque maior est fervor desiderii quam claritas cognitionis, quandoque autem e converso. Potest etiam contingere quod intellectus cognoscit aliquid sed non habet illud, et voluntas potest illud appetere tanquam cognitum: et hoc modo cum intellectus non habeat perfectam sui cognitionem, quia tamen apprehendit quid est perfecta cognitio potest voluntas appetere illam, sicut et e converso intellectus potest apprehendere id quod non est in voluntate; et secundum hoc non sequitur quod diabolus appeteret aliquid quod non potuit intelligere.

5. Ad quintum dicendum quod cum aliquis vult a se aliquid removeri, utitur se ut termino a quo, quem non est necesse salvari in motu, et ideo potest aliquis appetere se non esse ut careat miseriis; sed cum aliquis appetit aliquod bonum sibi, utitur se ut termino ad quem: huiusmodi autem terminum necesse est salvari in motu, et ideo non potest aliquis appetere sibi aliquod bonum quo habito ipse non maneat.

6. Ad sextum dicendum quod libido maxima non oportet quod sit de maximo bono, sed de eo quod est maximum inter appetibilia.

7. Ad septimum dicendum quod diabolus voluit suam fortitudinem a se custodiri non quantum ad omnia sed quantum ad hoc quod per seipsum beatitudinem adipisceretur.

Artículo 4

¿Pecó o pudo pecar el diablo en el primer instante de su creación?[168]

En cuarto lugar se cuestiona si el diablo pecó o pudo pecar en el primer instante de su creación.

Y parece que sí por lo siguiente.

Argumentos. 1. Se dice en la 1 Jn 3 que el diablo pecó desde el principio[169]. Mas esto no se puede entender desde el principio en que, tentando, mató al hombre[170], pues antes él mismo era malo. Luego esto se entiende desde el principio en que él mismo fue creado.

2. En Jn 8 se dice del diablo que no se mantuvo en la verdad[171]. Mas se habría mantenido en la verdad si no hubiera pecado en el primer instante de su creación. Luego parece que el diablo pudo pecar en el primer instante de su creación.

3. El poder que el diablo tuvo en el primer instante de su creación no fue aumentado ni disminuido antes del pecado. Pero pudo pecar y pecó después del primer instante de su creación. Luego también pudo pecar en el primer instante de su creación.

4. Mas se respondió que si hubiese pecado en el primer instante de su creación, aquel pecado se volvería contra Dios, que es la causa de su naturaleza. —Sin embargo está en contra que Dios es causa del ángel mientras es ángel y no sólo cuando al principio fue creado, como se ve por S. Agustín en el libro IV del *Comentario literal al Génesis*[172]; por donde en Jn 5 se dice: *Mi padre hasta ahora trabaja y yo trabajo.* Si pues el pecado del diablo cometido en el primer instante de su creación

Articulus quartus

Quarto quaeritur utrum diabolus peccaverit vel peccare potuerit in primo instanti suae creationis. Et videtur quod sic.

1. Dicitur enim I Ioan. III quod ab initio diabolus peccavit. Sed hoc non potest intelligi ab initio quo hominem tentando occidit, quia antea ipse malus erat. Ergo hoc intelligitur ab initio quo ipse conditus fuit.

2. Praeterea. Io. VIII dicitur de diabolo quod in veritate non stetit. Stetisset autem in veritate si non peccasset in primo instanti suae creationis. Ergo videtur quod diabolus in primo instanti suae creationis peccare potuerit.

3. Praeterea. Potestas diaboli quam habuit in primo instanti suae creationis, non fuit nec augmentata nec diminuta ante peccatum. Sed potuit peccare et peccavit post primum instans suae creationis. Ergo et in primo instanti suae creationis peccare potuit.

4. Sed dicebat quod si in primo instanti suae creationis peccasset, peccatum illud retorqueretur in Deum, qui est causa naturae ipsius. —Sed contra. Deus operatur esse angeli quamdiu angelus est et non solum cum primo fuit creatus, ut patet per Augustinum IV Super Genesim ad litteram; unde Io. V dicitur «Pater meus usque modo operatur, et ego operor». Si ergo peccatum diaboli in primo instanti suae creationis

---

[168] Lugares paralelos: *In Sent.* 2 d.3 q.2 a.1; *Summa* 1 q.63 a.5; *In Job* c.8 lect.6.

[169] 1 Jn 3,8.

[170] Cf. Jn 8,44.

[171] Ibíd.

[172] S. Agustín, *De Gen. ad litt.* IV c.12 n.22: ML 34,304-305; CSEL 28-1,108-110; BAC XV 744.

se refiriese a Dios, por la misma razón habría que referirlo a Dios en cualquier otro instante que pecase; lo cual evidentemente es falso.

5. El poder natural del ángel que le era dado divinamente lo era para el bien y el mal, y no pasaría al mal si no fuera determinado al mal por alguien. Mas no podía ser determinado al mal por Dios, sino por su propia voluntad. Luego también si el ángel hubiese pecado en el primer instante, no se imputaría a Dios, sino a su propia voluntad.

6. El efecto de una causa segunda puede ser deficiente sin que ello se impute a la causa primera, como la cojera no se imputa a la fuerza motriz sino al instrumento distorsionado[173]. Mas Dios se compara al acto del ángel como causa primera. Luego si pecase el ángel en el primer momento de su creación no se imputaría a Dios, sino a su libre albedrío.

7. Respondió así mismo que si el diablo hubiese pecado en el primer instante de su creación, nunca pudiese haber existido sin pecado y así estaría adherida en él la maldad necesariamente y no por su libre albedrío; lo cual es contra la razón de pecado. —Mas en contra está que esta necesidad no es otra a no ser aquella según la cual el ser es ser mientras existe, necesidad que ciertamente se da en todo acto de pecado[174]. Si pues esta necesidad está en contra de la razón de libre albedrío se seguiría que ningún pecado es del libre albedrío. Lo cual es inconveniente.

8. Mas respondió que antes del acto del pecado se da algún instante en el que no hay tal necesidad en el pecante. —Pero en contra está que ninguno peca antes de ejecutar el acto del pecado. Sin embargo las cosas pertenecientes a la razón de pecado se dan simultáneamente con el pecado. Luego no se requiere poder o no poder pecar antes del acto del pecado.

commissum referatur in Deum, pari ratione referretur in Deum in quocumque alio instanti peccaret; quod patet esse falsum.

5. Praeterea. Potentia naturalis angeli quae erat ei data divinitus se habebat ad utrumque, scilicet ad bonum et ad malum, nec processisset ad malum nisi ab aliquo determinaretur in illud. Non autem poterat determinari ad malum a Deo, sed solum a propria voluntate. Ergo etiam si in primo instanti peccasset angelus, non imputaretur Deo sed propriae voluntati.

6. Praeterea. Effectus causae secundae potest esse deficiens sine hoc quod imputetur causae primae, sicut claudicatio non imputatur virtuti motivae sed instrumento distorto. Sed Deus comparatur ad actum angeli sicut prima causa. Ergo si angelus peccaret in primo instanti suae creationis non imputaretur Deo sed libero arbitrio eius.

7. Item dicebat quod si diabolus peccasset in primo instanti suae creationis, nunquam potuisset esse sine peccato, et sic inesset ei malitia ex necessitate et non ex libero arbitrio; quod est contra rationem peccati. —Sed contra. Ista necessitas non est alia nisi secundum quam necesse est esse dum est, quae quidem necessitas invenitur in omni actu peccati. Si ergo haec necessitas est contra rationem liberi arbitrii sequeretur quod nullum peccatum esset ex libero arbitrio. Quod est inconveniens.

8. Sed dicebat quod in aliis peccatis ante actum peccati est dare aliquod instans in quo praedicta necessitas peccanti non inest. —Sed contra. Nullus peccat antequam actum peccati faciat. Sed ea quae sunt de ratione peccati simul sunt cum peccato. Ergo posse peccare vel non peccare non requiritur ante actum peccati.

---

[173] Este ejemplo lo tenemos en S. AGUSTÍN, *De perf. iust. hom.* c.2: ML 44,294; CSEL 42,5; BAC XXXV 177s como se cita en *De verit.* q.24 a.12 obi.4.

[174] Cf. SANTO TOMÁS, *Summa* 2-2 q.49 a.6 y ARISTÓTELES, *Perihermeneias* I 15 (19a23-27).

9. El pecado del diablo consistió en esto: en apetecer desordenadamente la bienaventuranza. Mas en el primer instante pudo entender qué era la bienaventuranza. Luego también pudo querer desordenadamente la bienaventuranza en el primer instante.

10. Cualquier agente que no actúa por la necesidad de la naturaleza puede evitar lo que hace. Mas si el diablo hubiese pecado en el primer instante de su creación, no por ello hubiese pecado por la necesidad de su naturaleza. Luego no obstante pudo evitar el pecado, y así parece que no hubo nada que impidiese que el diablo pudiese pecar en el primer instante de su creación.

11. Si el diablo no pudo pecar en el primer instante de su creación, parece seguirse un inconveniente de todas maneras. Si pues antes de que pecase no fue consciente de su caída, mas los ángeles buenos tenían la certeza de su futura estabilidad, sin la cual no podrían ser felices, se seguiría que Dios habría distinguido entre éstos y aquéllos, revelando a algunos lo que atañía a ellos y no a los otros, sin una diferencia previa de méritos, lo cual parece inconveniente. Mas si el diablo previó su caída[175], tuvo ya la pena de la tristeza antes de la culpa, cosa que también es inconveniente. No se puede, pues, decir que el diablo no pecase en el primer instante de su creación.

12. Según S. Agustín en el libro I del *Comentario literal del Génesis*, la creación de una criatura informe no precedió a la criatura formada en cuanto al tiempo, sino sólo en cuanto a la naturaleza o el origen, a su formación, que se describe en la obra de los seis días[176]. Mas, como él mismo dice después, por la separación de la luz y de las tinieblas se entiende la distinción de los ángeles buenos de los malos[177]. Luego

9. Praeterea. Peccatum diaboli fuit in hoc quod inordinate appetiit beatitudinem. Sed in primo instanti potuit intelligere beatitudinem. Ergo et in primo instanti potuit inordinate velle beatitudinem.

10. Praeterea. Quicumque agens non agit ex necessite naturae, potest vitare illud quod agit. Sed si diabolus peccasset in primo instanti suae creationis, non propter hoc peccasset ex necessitate naturae. Ergo nihilominus potuit peccatum vitare, et sic nihil videtur impedire quin diabolus peccare potuerit in primo instanti suae creationis.

11. Praeterea. Si diabolus non peccavit in primo instanti suae creationis, videtur ex omni parte sequi inconveniens. Si enim antequam peccaret non fuit praescius sui casus, boni autem angeli certi erant de sua stabilitate futura, sine qua beati esse non possent, sequeretur quod Deus distinxisset inter hos et illos revelando quibusdam quae ad eos pertinebant et non aliis, absque differentia meritorum praecedente; quod videtur inconveniens. Si autem fuit praescius sui casus, habuit poenam tristitiae ante culpam; quod etiam est inconveniens. Non ergo dicendum est quod diabolus in primo instanti suae creationis non peccaverit.

12. Praeterea. Secundum Augustinum in I Super Genesim ad litteram informitas creaturae conditae non praecessit duratione sed solum natura vel origine formationem quae describitur per opera sex dierum. Sed sicut ipse postmodum dicit, per distinctionem lucis ad tenebras intelligitur distinctio bonorum angelorum a malis.

---

[175] Cf. S. AGUSTÍN, *De Gen. ad litt.* XI c.17: ML 34,438; CSEL 28-1,349; BAC XV 1137 según SANTO TOMÁS, *Summa* 2-2 q.18 a.3.

[176] S. AGUSTÍN, *De Gen. ad litt.* I c.15 n.29: ML 34,257; CSEL 28-1,21; BAC XV 605.

[177] Cf. S. AGUSTÍN, *De civitate Dei* XI c.19: ML 41,333; CC 48,338: CSEL 40-1,538; BAC XVI-XVII 746-747, según SANTO TOMÁS, *Summa* 1 q.63 a.5 ad 2.

inmediatamente, en el primer instante de la creación de las cosas, hubo unos ángeles buenos y otros malos.

13. Mientras los ángeles buenos se volvieron hacia Dios, los ángeles malos se separaron de él; en otro caso no habría razón para que Dios confirmase en gracia a aquéllos y no a éstos, si no hubiese impedimento por parte de aquellos que no fueron confirmados. Mas parece que los ángeles buenos se volvieron hacia Dios en el primer momento de su creación, porque, según S. Agustín en el libro IV del *Comentario literal del Génesis,* por la víspera del día primero se entiende la conversión del entendimiento angélico a su naturaleza, la cual ocurrió en verdad en el primer instante de su creación, y por la mañana del día siguiente se entiende su conversión hacia el Verbo[178]. Si, pues, según su opinión, todas las cosas que se narran en las obras de los seis días fueron hechas simultáneamente, parece que el ángel, al conocerse en el primer instante de su creación, simultáneamente se volvió hacia Dios o se separó de él pecando.

14. Según Dionisio en el c. 7 de los *Nombres de Dios*, el ángel no tiene el conocimiento discursivo como nosotros, a saber, que de los principios pase a las conclusiones, sino que ve una y otra cosa simultáneamente[179]. Mas el fin se ha a las cosas que son para el fin como los principios a las conclusiones, como dice el Filósofo en el libro II de los *Físicos*[180]. Mas como sea que la naturaleza del ángel se relacione con Dios como al fin, parece que simultáneamente era atraído a sí mismo y a Dios, volviéndose hacia él y separándose de él. Y así tenemos lo mismo de antes.

15. Si el ángel en el primer momento de su creación fue bueno, es prueba de que amaba a Dios; se amaba también naturalmente a sí mismo.

Ergo statim in primo instanti creationis rerum fuerunt quidam angeli boni et quidam mali.

13. Praeterea. Dum boni angeli sunt conversi ad Deum, mali angeli sunt aversi ab eo; alioquin non esset ratio quare Deus illos confirmasset et non istos, si nullum fuisset impedimentum ex parte eorum qui non sunt confirmati. Sed videtur quod in primo instanti suae creationis angeli boni fuerunt conversi ad Deum, quia secundum Augustinum IV Super Genesim ad litteram per vesperum primae diei intelligitur conversio intellectus angelici ad suam naturam, quae quidem fuit in primo instanti suae creationis, per mane autem sequentis diei intelligitur conversio eius ad Verbum. Si ergo secundum eius sententiam omnia fuerunt simul facta quae referuntur in operibus sex dierum, videtur quod simul angelus cum se cognovit in primo instanti suae creationis fuerit conversus ad Deum vel aversus peccando.

14. Praeterea. Secundum Dionysium VII cap. De divinis nominibus, angelus non habet discursivam cognitionem sicut et nos, ut scilicet ex principiis procedat in conclusiones, sed simul utrumque considerat. Sic autem se habet finis ad ea quae sunt ad finem sicut principia ad conclusiones, ut Philosophus dicit in II Physicorum. Cum ergo natura angeli comparetur ad Deum sicut ad finem, videtur quod simul ferebatur in seipsum et in Deum convertendo vel avertendo; et sic idem quod prius.

15. Praeterea. Si angelus in primo instanti suae creationis fuit bonus, constat quod diligebat Deum; diligebat etiam naturaliter seipsum. Aut ergo diligebat se, et Deum

---

[178] S. AGUSTÍN, *De Gen. ad litt.* IV c.22: ML 34,312; CSEL 28-1,121-122; BAC XV 765s.

[179] DIONISIO, *De div. nomin.* c.7 § 2: MG 3,868B (Dion. 388).

[180] ARISTÓTELES, *Phys.* II 15 (200a34-b1).

Luego o se amaba a sí y a Dios por sí mismo, y así pecaba disfrutando de sí mismo; o se amaba a sí mismo por Dios, lo cual es volverse hacia Dios por la caridad. Luego es necesario que el ángel en el primer instante de su creación se volviera hacia Dios o se separara de él. Y así tenemos lo de antes.

16. El hombre fue hecho para reparar la ruina angélica, como dicen los santos [181]; luego el hombre no fue hecho antes de que el diablo cayera pecando. Mas parece que el hombre fue hecho al principio de la creación de las cosas, según la opinión de S. Agustín, quien dice que todas las cosas fueron creadas al mismo tiempo [182]. Luego también el diablo pecó en el primer instante de su creación.

17. La criatura espiritual es superior a cualquier criatura corporal. Mas algunas criaturas corporales tienen un movimiento instantáneo como la luz y el rayo visual [183]. Luego mucho más pudo moverse el diablo con el movimiento del pecado en el primer instante de su creación.

18. Cuanto algo es más noble, tanto menos ocioso es. Mas la voluntad parece ser más noble que el entendimiento, pues la voluntad mueve al entendimiento a su acto. No estando pues ocioso el entendimiento del ángel en el primer instante de su creación, parece que tampoco la voluntad; y así pudo pecar por la voluntad en el primer instante de su creación.

19. El ángel se mide por el evo [184]. Mas el evo se presupone ser todo simultáneamente. Luego en cualquier tiempo que el ángel pecase, pecó en el primer instante de su creación.

propter se, et sic peccabat fruendo seipso; aut diligebat se propter Deum, quod est ex caritate converti in Deum. Ergo oportet quod angelus in primo instanti suae creationis vel converteretur in Deum vel averteretur ab ipso; et sic idem quod prius.

16. Praeterea. Homo fuit factus ad reparandam ruinam angelicam ut sancti dicunt; ergo non prius homo factus est quam diabolus peccando cecidit. Sed homo videtur factus fuisse in principio creationis rerum, secundum sententiam Augustini, qui ponit omnia simul fuisse creata. Ergo etiam diabolus in primo instanti suae creationis peccavit.

17. Praeterea. Creatura spiritualis est virtuosior qualibet creatura corporali. Sed aliquae creaturae corporales habent instantaneum motum, sicut lumen et radius visualis. Ergo multo magis angelus potuit moveri motu peccati in primo instanti suae creationis.

18. Praeterea. Quanto aliquid est nobilius tanto minus est otiosum. Sed voluntas videtur esse nobilior quam intellectus, quia voluntas movet intellectum ad suum actum. Cum ergo intellectus angeli non fuerit otiosus in primo instanti suae creationis, videtur quod nec voluntas; et ita potuit in primo instanti suae creationis peccare per voluntatem.

19. Praeterea. Angelus mensuratur aevo. Sed aevum ponitur esse totum simul. Ergo quandocumque peccavit angelus, peccavit in primo instanti suae creationis.

---

[181] Cf. S. AGUSTÍN, *Enquiridion* c.29: ML 40,246; CC 46,65; BAC IV 505; S. GREGORIO, *Quadraginta hom. in Evangelia* II 34: ML 76,1252B-1253C; PEDRO LOMBARDO, *Sententiae* II d.1 c.5.

[182] S. AGUSTÍN, *De Gen. ad litt.* I c.15 n.29: ML 34,257; CSEL 28-1,21; BAC XV 605s.

[183] Cf. AVERROES, *In Phys. VI* comm.32 (IV 265M) según SANTO TOMÁS, *In Sent.* 1 d.37 q.4 a.3 obi.1.

[184] Cf. el mismo SANTO TOMÁS, *Summa* 1 q.10 a.5; y cf. S. ALBERTO, *Super De divin. nominibus* c.10 § 3 (Col. XXXVII-1 405b).

20. Como uno peca por el libre albedrío, así también merece. Mas una criatura mereció en el primer instante de su creación, a saber, el alma de Cristo[185]. Luego también el diablo pudo pecar en el primer instante de su creación.

21. Así como el ángel es una criatura de Dios, también lo es el alma. Mas el alma del niño está sujeta al pecado en el primer instante de su creación. Luego por una razón semejante el ángel pudo ser malo en el primer instante de su creación.

22. Así como la criatura caería en la nada si no la retuviera la mano divina, como dice S. Gregorio[186], así también caería en el pecado la criatura racional si no fuera retenida por la gracia. Si pues el ángel no tuvo la gracia en el primer instante de su creación, no pudo por menos de pecar; mas si tuvo la gracia y no la usó, pecó igualmente; mas si usó de ella, volviéndose a Dios, fue confirmado en el bien, de modo que en adelante no pudiese pecar. Luego todos los ángeles que pecaron, pecaron en el primer instante de su creación.

23. Lo propio se da simultáneamente con aquello de lo que es propio. Mas el pecado es propio del diablo, según aquello de Jn 8: *Cuando dice mentira, habla de lo propio*[187]. Luego el diablo pecó en el primer instante en que fue creado.

MAS EN CONTRA está lo que en Ezequiel 28 se dice al diablo en la persona del rey de Tiro: *Lleno de sabiduría y perfecto en hermosura estuviste en las delicias del paraíso de Dios*[188].

2. En el libro *De las causas* se dice: *Entre la realidad cuya sustancia y acción se halla en el tiempo de la eternidad y la cosa cuya sustancia y acción está en el momento del tiempo, se encuentra la realidad cuya sus-*

20. Praeterea. Sicut aliquis peccat per liberum arbitrium, ita et meretur. Sed aliqua creatura meruit in primo instanti suae creationis, scilicet anima Christi. Ergo et diabolus potuit peccare in primo instanti suae creationis.

21. Praeterea. Sicut angelus est creatura Dei, ita et anima. Sed anima pueri in primo instanti suae creationis subiicitur peccato. Ergo pari ratione angelus potuit esse malus.

22. Praeterea. Sicut creatura decideret in nihilum nisi manu divina contineretur, ut Gregorius dicit, ita et decideret in peccatum rationalis creatura nisi contineretur per gratiam. Si ergo angelus in primo instanti suae creationis non habuit gratiam, non potuit esse quin peccaret; si autem habuit gratiam et non fuit usus ea, similiter peccavit; si autem usus fuit ea convertendo se ad Deum, fuit confirmatus in bono ut de cetero peccare non posset. Ergo omnes angeli qui peccaverunt, peccaverunt in primo instanti suae creationis.

23. Praeterea. Proprium simul est cum eo cuius est proprium. Sed peccatum est proprium diaboli, secundum illud Io. VIII «Cum loquitur mendacium, ex propriis loquitur». Ergo in primo instanti quo diabolus fuit creatus, peccavit.

SED CONTRA est quod dicitur Ezech. cap. XXVIII ad diabolum in persona regis Tyri «Plenus sapientia et perfectus decore in deliciis paradisi Dei fuisti».

2. Praeterea. In libro De causis dicitur «Inter rem cuius substantia et actio est in momento aeternitatis et rem cuius substantia et actio est in momento temporis media

[185] Cf. el mismo SANTO TOMÁS, *Summa* 3 q.34 a.3.
[186] S. GREGORIO, *Moralia* XVI c.37 n.45: ML 75,1143C.
[187] Jn 8,44.
[188] Ez 28,12-13.

tancia está en el momento de la eternidad y su acción en el tiempo[189]. Dios es la realidad cuya sustancia y acción está en la eternidad; mas el cuerpo es la cosa cuya sustancia y acción están en el tiempo; luego la sustancia del ángel, que es intermedio, está en la eternidad y su acción en el tiempo. Luego no pudo pecar en el instante de su creación.

3. Como dice S. Agustín en su libro *Enquiridion*, el mal se llama así porque hace daño[190]. Mas daña porque sustrae el bien; pero Dios hizo al ángel en la integridad de su naturaleza. No pudiendo nada ser al mismo tiempo íntegro y disminuido, parece que no pudo ser malo el ángel en el instante de su creación.

4. Lo que no es deliberado no puede ser pecado, mortal al menos. Mas lo que es momentáneo no puede ser deliberado. Luego no puede ser pecado mortal. Por consiguiente parece imposible que el ángel, pecando, se hiciera malo en el primer instante de su creación.

RESPUESTA. Hay que decir que esta cuestión la trata S. Agustín en el libro XI del *Comentario literal del Génesis*[191] y en el XI de *La ciudad de Dios*[192]. Sin embargo, en ninguno de ellos determina nada definidamente, aunque en el XI del *Comentario literal del Génesis* parezca inclinarse a que el diablo pecó en el primer instante de su creación, sin embargo en el XI de *La ciudad de Dios* parece inclinarse más a lo contrario.

Por donde algunos modernos[193] presumieron afirmar que el diablo fue malo en el primer momento de su creación, no ciertamente por su naturaleza, sino por el movimiento del libre albedrío con el que pecó.

est res, cuius substantia est in momento aeternitatis et actio in tempore». Deus autem est res cuius substantia et actio est in aeternitate, corpus autem est res cuius substantia et actio est in tempore; ergo substantia angeli, qui est medius, [est] in aeternitate et actio in tempore. Non ergo potuit in instanti suae creationis peccare.

3. Praeterea. Sicut Augustinus dicit in libro Enchiridion, malum dicitur quia nocet. Nocet autem quia adimit bonum; Deus autem fecit angelum bonum in integritate suae naturae. Cum ergo nihil possit esse simul integrum et diminutum, videtur quod non potuit angelus in instanti suae creationis esse malus.

4. Praeterea. Quod non est deliberatum non potest esse peccatum, ad minus mortale. Sed quod est momentaneum non potest esse deliberatum; ergo non potest esse peccatum mortale. Impossibile ergo videtur quod angelus in primo instanti suae creationis fuerit factus malus peccando.

RESPONDEO. Dicendum quod hanc quaestionem tractat Augustinus XI super Genesim ad litteram et in XI De civitate Dei; in neutro tamen loco aliquid super hoc assertive determinat, quamvis in XI Super Genesim ad litteram magis videatur in hoc declinare quod in primo instanti suae creationis peccaverit, in XI vero De civitate Dei videatur magis declinare ad contrarium.

Unde quidam moderni asserere praesumpserunt quod diabolus in primo instanti suae creationis fuit malus, non quidem per naturam sed per motum liberi arbitrii quo peccavit. Sed haec positio reprobata fuit ab omnibus magistris tunc Parisiis legentibus.

---

[189] *Liber de Causis* prop.31 (30).

[190] S. AGUSTÍN, *Enquiridion* c.12: ML 40,237; CC 46,154; BAC IV 477.

[191] S. AGUSTÍN, *De Gen. ad litt.* XI c.16: ML 34,437; CSEL 28-1,349; BAC XV 1135 e ibíd. c.19-20 n.26-27: ML 34,439-440; CSEL 28-1,352-353; BAC XV 1139.1141.

[192] S. AGUSTÍN, *De civitate Dei* XI c.13-15: ML 41,328-331; CC 48,333-336; CSEL 40-1,531-535; BAC XVI-XVII 738-742.

[193] «Algunos modernos»: la opinión primera la alega Pedro Lombardo en *Sententiae* II d.3 c.4 n.2-4.

Mas esta posición fue reprobada por todos los maestros que entonces enseñaban en París [194]. Y, en verdad, que el ángel no pecase en el primer instante de su creación sino que en algún tiempo fue bueno, parece mantenerse expresamente con la autoridad de la Escritura canónica, pues en Is 17 se dice: *¡Cómo caíste Lucifer, que ascendías por la mañana!* y en Ezequiel se dice: *Estuviste en las delicias del paraíso de Dios* [195].

Estas citas, sin embargo, S. Agustín las expone en el XI del *Comentario literal del Génesis,* de modo que se entiendan haberse dicho del diablo en cuanto a sus miembros; esto es: en cuanto a los hombres que caen de la gracia de Cristo [196].

Mas es necesario determinar por qué no pudo pecar en el primer instante de su creación, aunque sea difícil. Algunos [197] atribuyeron la razón de esto a la naturaleza angélica, la cual fue creada por Dios: por donde dicen que el ángel debió de ser bueno en el primer instante de su condición, cual fue creado por Dios, de modo que no se proponga que algo es simultáneamente íntegro y disminuido, como se objetaba [198]. Mas esto no parece implicar ninguna necesidad: porque la malicia de la culpa no repugna a la bondad de la naturaleza, sino que se funda en ella como en su sujeto. Por donde S. Agustín dice en el libro XI de *La ciudad de Dios* que quien acepta esta sentencia no está de acuerdo con los Maniqueos, quienes dicen que el diablo tiene la naturaleza del mal, contraria a Dios [199]. Tampoco sería inconveniente decir que, en cuanto toca a la creación, el ángel en el primer instante tuvo una naturaleza totalmente íntegra, de tal modo sin embargo que esta integridad fue después impedida por la resistencia de la voluntad angélica, así como si el rayo del sol fuese impedido para no iluminar el aire en la misma salida del sol.

Et quidem quod angelus non peccaverit in primo instanti suae creationis sed aliquando fuerit bonus, videtur expresse haberi ex auctoritate canonicae Scripturae: dicitur enim Is. XVII «Quomodo cecidisti, Lucifer, qui mane oriebaris» et in Ezech. dicitur «In deliciis paradisi Dei fuisti». Quae tamen Augustinus exponit XI Super Genesim ad litteram ut intelligantur haec esse dicta de diabolo quantum ad membra eius, id est quantum ad homines qui a gratia Christi cadunt.

Sed quare non potuerit in primo instanti suae creationis peccare assignare quidem oportet, etsi difficile sit. Quidam enim assignarunt huiusmodi rationem ex parte naturae angelicae quae est condita a Deo: unde dicunt quod oportuit in primo instanti suae creationis eum esse bonum qualis a Deo creatus est, ne aliquid ponatur simul esse integrum et diminutum sicut obiiciebatur. Sed hoc nullam necessitatem videtur habere: quia malitia culpae non repugnat bonitati naturae sed in ea fundatur sicut in subiecto. Unde Augustinus dicit XI De civitate Dei quod quisquis huic sententiae acquiescit, non cum manichaeis sentit, qui dicunt quod diabolus habet naturam mali Deo contrariam. Nec esset inconveniens dicere quod quantum est ex creatione Dei, angelus in primo instanti habuit naturam omnino integram, ita tamen quod haec integritas fuerit mox impedita per resistentiam angelicae voluntatis, sicut si radius solis impediatur ne illuminet aerem in ipso solis exortu.

---

[194] Cf. el «error quinto» reprobado en París el a. 1241 (Chart. Univ. Paris. I 171).

[195] Cf. Is 14,12 y Ez 28,13.

[196] S. AGUSTÍN, *De Gen. ad litt.* XI c.24: ML 34,442; CSEL 28-1,357; BAC XV 1147-1149.

[197] «Algunos» es la segunda opinión alegada en Pedro Lombardo, en las *Sententiae* II d.3 c.4 n.5-7.

[198] Cf. *supra* sed c. 3.

[199] S. AGUSTÍN, *De civitate Dei* XI c.13: ML 41,329; CC 48,334; CSEL 40-1,532; BAC XVI-XVII 738-740.

Mas algunos[200] asignan la razón de ello al hecho de pensar que en todo pecado se requiere la deliberación; y puesto que la deliberación no puede darse en un momento, creen que el pecado del ángel no pudo ser en un momento; pues no fue malo sino al fin del pecado. Por donde resta que no pudo ser malo en el primer instante de su creación.

Pero éstos se engañan por el hecho de que juzgan del entendimiento del ángel según el modo del entendimiento humano, habiéndose sin embargo muy diversamente. Pues el entendimiento humano es discursivo y así como en las cosas especulativas procede argumentando, así también en las prácticas procede aconsejando o deliberando: pues el consejo es una cierta inquisición, como se dice en el III de los *Éticos*[201]. Mas el entendimiento del ángel aprehende la verdad sin discurso e inquisición, como dice Dionisio en el c. 7 de *Los nombres de Dios*[202]. Y así nada impide que el ángel en el momento primero en que entiende la verdad pueda elegir, cosa que es del libre albedrío. Así como el hombre elige lo que hay que hacer en el instante mismo en que se asegura por el consejo. Y si sin consejo fuere cierto qué convendría hacer inmediatamente, en el primer instante elegiría, como se ve en el arte de la escritura y otras cosas similares en las que no es necesario el consejo. Si pues el ángel pudo aprehender en el primer instante qué hubiese de apetecerse, inmediatamente en el mismo instante pudo elegir, por el hecho de que no necesita deliberación. No hay, pues, motivo por el que no pudiera pecar en el primer instante de su creación, porque no pudo elegir en aquel instante, lo cual es un acto del libre albedrío. Hay, pues, que buscar la razón por otro lado.

Hay que notar por consiguiente que hay una diferencia entre el movimiento que es medido por el tiempo de tal manera que él mismo

Quidam vero rationem assignant ex hoc quod existimant in omni peccato deliberationem requiri, et quia deliberatio non potest esse in momento, credunt quod peccatum angeli non potuerit esse in momento; non autem fuit malus nisi in termino peccati; unde relinquitur quod in primo instanti suae creationis non potuerit esse malus.

Sed isti decipiuntur per hoc quod iudicant de intellectu angeli secundum modum intellectus humani, cum tamen longe aliter se habeat. Intellectus enim humanus est discursivus, et ideo sicut procedit arguendo in speculativis, ita etiam procedit consiliando sive deliberando in agendis: nam consilium est inquisitio quaedam, ut dicitur in III Ethicorum; intellectus autem angeli apprehendit veritatem absque discursu et inquisitione, ut dicit Dionysius VII cap. De divinis nominibus, et ideo nihil prohibet quin angelus in primo instanti quo veritatem intelligit possit eligere, quod est actus liberi arbitrii; sicut et homo in ipso instanti quo certificatur per consilium, eligit quid est faciendum, et si certum esset quod oporteret fieri, absque consilio statim in primo instanti eligeret, sicut patet in arte Scripturae et aliis huiusmodi in quibus non est opus consilio. Si igitur in primo instanti angelus apprehendere potuit quid esset appetendum, eo quod deliberatione non indiget, statim in eodem instanti potuit eligere. Non est ergo causa quare [non] potuerit peccare in primo instanti suae creationis quia non potuit in illo instanti eligere, quod est actus liberi arbitrii. Oportet igitur aliunde idem investigare.

Considerandum est ergo quod differentia est inter motum qui sic mensuratur a tempore quod causat tempus, sicut est primus motus caeli, et inter motum qui men-

---

[200] «Algunos»: cf. S. BUENAVENTURA, *Super Sent.* II d.3 p.2 a.1 q.2; S. ALBERTO, *Super Sent.* II d.3 a.14.

[201] ARISTÓTELES, *Ethic.* III 6 (1112a14-15); cf. sin embargo NEMESIUS, *De nat. hom.* c.34: MG 40,736B (Verbeke 129).

[202] DIONISIO, *De div. nomin.* c.7 § 2: MG 3,868B (Dion. 388).

causa el tiempo, como es el movimiento primero del cielo[203]; y entre el movimiento que se mide por el tiempo, pero que no es causa del tiempo, como son los movimientos de los animales, en los cuales la sucesión del tiempo no corresponde con la diversidad o identidad del móvil: pues acontece que un animal permanezca en el mismo lugar y sin embargo corra el tiempo, pues la quietud se mide por el tiempo como también el movimiento, como se dice en el libro VI de los *Físicos*[204]. Mas en el movimiento que origina el tiempo, la sucesión del tiempo y el mismo movimiento van juntos, porque el antes y después en el movimiento es también antes y después en el tiempo, como se dice en el libro IV de los *Físicos*[205]. Y por eso lo que se distingue en tal movimiento es igual en los diversos instantes del tiempo, pues lo que en tal movimiento es indistinto, no puede ser en diversos instantes. Por donde cesando el movimiento del cielo, necesariamente se da simultáneamente el cese del tiempo, según aquello que se dice en Ap 14 que *ya no habrá tiempo*[206].

Mas hay que tener en cuenta que en las concepciones y afecciones de los ángeles hay cierta sucesión temporal, pues dice S. Agustín en el libro VIII del *Comentario literal del Génesis*[207] que Dios mueve a la criatura espiritual en el tiempo. Sucede que los ángeles no entienden todas las cosas simultáneamente con un acto, porque un ángel no entiende todas las cosas por una especie, sino las diversas por especies diversas, y cada ángel entiende tantas más cosas por medio de menos especies cuanto más superior es. Por donde dice Dionisio en el c. 12 de *La jerarquía celeste*[208] que los ángeles superiores tienen una ciencia más universal, y en el libro de *Las causas*[209] se dice que las inteligencias superiores tienen formas más

suratur tempore sed non causat tempus, sicut sunt motus animalium, in quibus successio temporis non correspondet diversitati vel identitati mobilis: contingit enim aliquod animal manere in eodem loco, tempore tamen currente; nam quies mensuratur tempore sicut et motus ut dicitur in VI Physicorum. Sed in motu qui causat tempus successio temporis et motus se consequitur, quia per prius et per posterius in motu est prius et posterius in tempore, ut dicitur in IV Physicorum. Et ideo quidquid in tali motu distinguitur est in diversis instantibus temporis: quod enim in tali motu est indistinctum, non potest esse in diversis instantibus; unde cessante motu caeli necesse est esse simul temporis cessationem, secundum illud quod dicitur Apoc. XIV quod «tempus amplius non erit».

Est autem considerandum quod in conceptionibus et affectionibus angelorum est quaedam temporalis successio: dicit enim Augustinus in VIII Super Genesim ad litteram quod Deus movet creaturam spiritualem per tempus. Non enim angeli omnia simul actu intelligunt, quia non omnia intelligit unus angelus per unam speciem sed diversa diversis speciebus, [et] tanto unusquisque angelus naturaliter per pauciores species plura cognoscit quanto superior est; unde Dionysius dicit XII cap. Caelestis hierarchiae quod superiores angeli habent scientiam magis universalem, et in libro De causis dicitur quod superiores intelligentiae habent formas magis universales, id est ad plura cognos-

---

[203] Cf. ARISTÓTELES, *De caelo* II 1 (283b28-29) según la versión árabo-lat. (Averroes V 96A) y Santo Tomás en su comentario a este pasaje de Aristóteles.
[204] ARISTÓTELES, *Phys.* VI 10 (238b23-29). Cf. sin embargo *Phys.* IV 20 (221b22-23).
[205] ARISTÓTELES, *Phys.* IV 17 (219a14-19).
[206] Más bien en Ap 10,6.
[207] S. AGUSTÍN, *De Gen. ad litt.* VIII c.20: ML 34,388; CSEL 28-1,259; BAC XV 991s.
[208] DIONISIO, *De caelesti hierarc.* c.12 § 2: MG 3,292C (Dion. 936).
[209] Libro *De causis,* pros.10 (9).

universales, esto es, que se extienden a más cosas cognoscibles, como también vemos en los hombres que cuanto uno es de un entendimiento más alto, tanto más cosas puede conocer desde menos. Mas Dios en un solo principio, a saber, en su esencia, conoce todas las cosas.

Mas por eso el hombre no puede entender muchas cosas simultáneamente en un acto, porque no puede su entendimiento reducirse en acto según las diversas especies, como tampoco el mismo cuerpo según las diversas figuras. Por donde también acerca de los ángeles hay que decir que todas aquellas cosas que el ángel conoce por una especie las puede conocer simultáneamente, mas las que conoce por diversas especies no las puede conocer al mismo tiempo, sino sucesivamente. Pero esta sucesión no se mide por el tiempo originado por el movimiento del cielo, sobre el cual están las afecciones y concepciones de los ángeles —lo superior no se mide por lo inferior—. Sin embargo es necesario que esas mismas concepciones y afecciones que se suceden entre sí originen diversos instantes de ese tiempo. En aquellas cosas, pues, que el ángel no puede aprehender según una especie es necesario que se mueva en los diversos instantes de su tiempo.

Mas aquellas cosas que están sobre la naturaleza, perteneciendo a la gracia, acerca de las cuales fue el pecado del ángel como se ha dicho antes[210], distan más de cualesquiera de las cosas conocidas naturalmente que cualesquiera de las conocidas naturalmente entre sí. Por donde si por la distancia de ellas no puede el ángel aprehender por una especie y a la vez todas las cosas conocidas naturalmente, mucho menos puede moverse simultáneamente hacia las conocidas naturalmente y hacia las sobrenaturales, que son gratuitas. Pues es claro que la tendencia del ángel en primer lugar es hacia aquello que le es connatural, porque por ello llega a lo que es sobre su naturaleza. Y de ahí fue necesario que el ángel en el primer momento de su creación se orientara hacia el cono-

cibilia se extendentes; sicut etiam in hominibus videmus quod quanto aliquis est altioris intellectus, tanto ex paucioribus plura cognoscere potest. Solus autem Deus uno, scilicet sua essentia, omnia cognoscit.

Ideo autem homo non potest simul multa actu intelligere, quia non potest perfecte et finaliter intellectus eius fieri in actu secundum diversas species sicut nec idem corpus secundum diversas figuras; unde et circa angelos dicendum est quod omnia illa quae angelus per unam speciem cognoscit potest simul cognoscere, quae autem per diversas species cognoscit non potest simul cognoscere sed successive. Ista autem successio non mensuratur per tempus quod causatur a motu caeli, supra quem sunt affectiones et conceptiones angelorum —superius autem non mensuratur ab inferiori—, sed oportet quod ipsae conceptiones et affectiones sibi succedentes causent diversa instantia huius temporis. In ea igitur quae secundum unam speciem angelus apprehendere non potest necesse est quod moveatur in diversis instantibus sui temporis.

Ea autem quae sunt supra naturam ad gratiam pertinentia, circa quae fuit peccatum angeli ut habitum est, magis distant a quibuscumque naturaliter cognitis quam quaecumque naturaliter cognita ab invicem; unde si non omnia naturaliter cognita propter eorum distantiam potest angelus apprehendere per unam speciem et simul, multo minus potest simul moveri in naturaliter cognita et in supernaturalia quae sunt gratuita. Manifestum est autem quod motus angeli primo est in id quod est sibi connaturale, quia per id pertingit in id quod est supra naturam; et ideo oportuit quod angelus in primo instanti suae creationis converteretur ad naturalem sui cognitionem, secundum quam

[210] Cf. *supra* a.3.

cimiento natural de sí mismo, según el cual no pudo pecar, como está claro por lo dicho anteriormente[211]; luego pues pudo volverse hacia aquello que está sobre su naturaleza o separarse de ello. Y por eso el ángel en el primer instante de su creación no fue ni bienaventurado por su orientación perfecta a Dios ni pecador por su aversión con respecto al mismo. Por donde S. Agustín dice en el libro IV del *Comentario literal del Génesis*[212] que después de la víspera del día primero se hace mañana cuando la luz espiritual, es decir la naturaleza angélica, después del conocimiento de su propia naturaleza por la cual no es lo que Dios, se vuelve para alabar la luz que es el mismo Dios, por cuya contemplación se forma sobrenaturalmente.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. A lo primero, pues, hay que decir que S. Agustín en el libro XI de la *Ciudad de Dios* explica que *el diablo peca desde el principio,* esto es, que desde el principio de su pecado persevera en el pecado[213]. Algunos[214] sin embargo explican el *desde el principio,* esto es: inmediatamente después del principio.

2. A lo segundo hay que decir que se dice que el diablo no permaneció en la verdad, no porque nunca estuviese en ella, sino porque no perseveró en ella, como explica S. Agustín en el libro XI de la *Ciudad de Dios*[215].

3. A lo tercero hay que decir que el hecho de que el ángel no pudiera pecar en el primer momento no fue ni por defecto de alguna potencia suya, que fuera después suplido, ni por la perfección que después fuera sustraída antes del pecado, sino por el orden del acto: porque primero era necesario que considerase lo perteneciente a su naturaleza y

non potuit peccare, ut ex supra dictis patet, postmodum vero potuit converti in id quod est supra naturam vel ab eo averti. Et ideo angelus in primo instanti suae creationis non fuit neque beatus per conversionem perfectam in Deum, neque peccator per aversionem ab ipso; unde Augustinus dicit IV Super Genesim ad litteram quod post vesperam primae diei fit mane, cum lux spiritualis, scilicet angelica natura, post cognitionem propriae naturae quae non est quod Deus, refert se ad laudandam lucem quae est ipse Deus, cuius contemplatione formatur.

1. Ad primum ergo dicendum quod Augustinus XI De civitate Dei exponit quod «diabolus ab initio peccat», id est ab initio sui peccati in peccato perseverat. Quidam tamen exponunt 'ab initio', id est statim post initium.

2. Ad secundum dicendum quod dicitur diabolus in veritate non stetisse non quia nunquam in ea fuit sed quia in ea non perseveravit, ut Augustinus exponit XI De civitate Dei.

3. Ad tertium dicendum quod hoc quod angelus non potuerit in primo instanti peccare non fuit neque propter defectum alicuius potentiae qui postmodum fuerit suppletus, neque propter perfectionem quae postmodum fuerit subtracta ante peccatum, sed propter ordinem actus: quia primo oportebat quod consideraret id quod

---

[211] Cf. ibíd.

[212] S. AGUSTÍN, *De Gen. ad litt.* IV c.22: ML 34,312; CSEL 28-1,121; BAC XV 765s.

[213] S. AGUSTÍN, *De civitate Dei* XI c.15: ML 41,330; CC 48,335; CSEL 40-1,534; BAC XVI-XVII 741.

[214] «Algunos»: cf. S. BUENAVENTURA, *Super Sent.* II d.3 p.2 a.1 q.2 a.1.

[215] S. AGUSTÍN, *De civitate Dei* XI c.15: ML 41,330; CC 48,335; CSEL 40-1,534; BAC XVI-XVII 741.

luego se moviera hacia las cosas sobrenaturales por tendencia a ellas o por aversión.

4. A lo cuarto hay que decir que la operación que tiene una cosa al principio de su existencia es la congruente con su naturaleza y por ello necesariamente se volvería contra el autor de esa naturaleza. Mas luego el ángel podía moverse de las cosas que son según la naturaleza a otras ya bien ya mal, y esto ya no sería necesario referir al hacedor de la naturaleza sino al ángel.

5. A lo quinto hay que decir que la voluntad de la criatura racional está determinada a una sola cosa, a la que se mueve naturalmente, como todo hombre quiere naturalmente ser, vivir y la felicidad[216]. Y éstas son las cosas a las que primero se mueve naturalmente la criatura ya a entenderlas ya a quererlas, puesto que siempre se presupone la acción natural a las otras acciones; y por ello, si el ángel hubiese pecado en el primer instante de su creación, parecería que esto competía a su naturaleza y así de alguna manera se referiría al hacedor de la naturaleza.

6. A lo sexto hay que decir que el defecto proveniente de la causa segunda no se imputa a la primera en aquellas cosas que la causa segunda no las tiene de la primera, así como la tibia no recibe su curvatura de la facultad motriz. Mas es necesario que la acción primera del ángel sea según sus dotes naturales, que tiene de Dios; y por ello la razón no se sigue.

7. A lo séptimo hay que decir que la razón aquella provenía del hecho de pensarse que el movimiento del libre albedrío en los ángeles procedía de la deliberación del consejo, pues es necesario que el deliberante se aconseje de dos cosas ambas realizables, de modo que elija una de ellas en el futuro. Mas cuando la deliberación no precede a la elección, entonces no se requiere que antes de que alguien elija tenga la po-

pertinet ad suam naturam et postmodum moveretur in supernaturalia per conversionem vel aversionem.

4. Ad quartum dicendum quod operatio quam habet res in principio sui esse congruit naturae ipsius, et ideo oportebat quod retorqueretur in auctorem naturae; sed postmodum angelus poterat moveri ex his quae sunt secundum naturam in alia vel bene vel male, et hoc non oportebat referri in auctorem naturae sed in voluntatem angeli peccantis.

5. Ad quintum dicendum quod voluntas rationalis creaturae determinata est ad unum in quod naturaliter movetur, sicut omnis homo naturaliter vult esse et vivere et beatitudinem; et ista sunt ad quae primo movetur naturaliter creatura vel intelligenda vel volenda, quia semper actio naturalis praesupponitur aliis actionibus: et ideo si angelus in primo instanti suae creationis peccasset, videtur hoc competere suae naturae et ita aliqualiter referretur ad auctorem naturae.

6. Ad sextum dicendum quod defectus proveniens ex causa secunda non imputatur primae in illis quae causa secunda non habet ex prima, sicut tibia non habet curvitatem ex virtute motiva; sed oportet quod prima actio angeli sit secundum naturalia eius, quae habet ex Deo; et ideo ratio non sequitur.

7. Ad septimum dicendum quod illa responsio procedebat secundum hoc quod aestimatur quod motus liberi arbitrii in angelis procedebat ex deliberatione consilii: oportet enim quod deliberans consilietur de duobus quorum utrumque potest facere ut alterum eorum eligat in futuro. Sed quando deliberatio non praecedit electionem, tunc

[216] Cf. Dionisio, *De div. nomin.* c.4 § 23: MG 3,725 (Dion. 282).

testad de elegir o no elegir, sino que en el instante mismo libremente es llevado a esto o a aquello.

8-9-10. Por donde concedemos lo octavo, noveno y décimo.

11. A lo undécimo hay que decir que así como el ángel no pecó en el primer instante de su creación, así tampoco el ángel bueno fue perfectamente bienaventurado en el primer instante de su creación. Y por ello no fue necesario que fuese consciente de antemano de su futura estabilidad, como tampoco los ángeles malos fueron conscientes de antemano de su caída antes que pecasen. Sin embargo, como la bienaventuranza del ángel proviene principalmente de Dios, mas el pecado proviene del libre albedrío de la criatura, pudo Dios beatificar al ángel en el primer instante de su creación moviéndole hacia aquello que está sobre la naturaleza —puesto que aquello mismo a lo que se movía en aquel instante es según la naturaleza y le venía de Dios—, mas el ángel no pudo moverse perversamente por sí mismo hacia aquello que está sobre la naturaleza a no ser después del primer instante.

12. A lo duodécimo hay que decir que esa distinción entre las luces y las tinieblas se puede entender realizada, no cierto en aquel principio de las cosas, sino por todo el tiempo en que ahora se realiza, en el que se distinguen los buenos de los malos. Si bien esto parece pertenecer a la alegoría, como allí se dice[217], y por ello propone allí otra exposición, de modo que por la luz se entiende la formación de la primera criatura y por las tinieblas la falta de forma de las tinieblas aún no formadas. Mas en el libro XI de *La ciudad de Dios* S. Agustín[218] dice que por esto se significa la distinción de los ángeles buenos y de los malos según la presciencia divina. Por donde dice allí: *Sólo él pudo discernir esto, el que pudo conocer de antemano los que habían de caer.*

non requiritur quod antequam aliquis eligat habeat potestatem eligendi vel non eligendi, sed in ipso instanti libere fertur in hoc vel in illud.

8-10. Unde octavum, nonum et decimum concedimus.

11. Ad undecimum dicendum quod sicut angelus non peccavit in primo instanti suae creationis, ita nec bonus angelus fuit perfecte beatus in primo instanti suae creationis; et ideo non oportuit quod fuerit praescius futurae stabilitatis, sicut nec mali angeli fuerunt praescii sui casus antequam peccarent. Quia tamen beatitudo angeli est principaliter a Deo, peccatum vero est ex libero arbitrio creaturae, potuit Deus in primo instanti suae creationis beatificare angelum movendo ipsum in id quod est supra naturam —quia et hoc ipsum quod movebatur in illo instanti in id quod est secundum naturam erat ei a Deo—, non autem potuit angelus per seipsum perverse moveri in id quod est supra naturam nisi post primum instans.

12. Ad duodecimum dicendum quod ista distinctio lucis ad tenebras potest intelligi facta esse, non quidem in illo rerum principio, sed per totum tempus quod nunc agitur, in quo distinguuntur boni a malis; sed hoc videtur ad allegoriam pertinere, ut ibidem dicitur, et ideo ponit ibi aliam expositionem, ut per lucem intelligatur formatio primae creaturae, per tenebras autem informitas creaturae nondum formatae. Sed in XI De civitate Dei dicit per hoc significatam esse distinctionem bonorum angelorum et malorum secundum divinam praescientiam; unde ibi dicit «solus ille ista decernere potuit, qui potuit priusquam caderent praescire casuros».

---

[217] S. AGUSTÍN, *De Gen. ad litt.* I c.17 n.34: ML 34,259; CSEL 28-1,25; BAC XV 611.

[218] S. AGUSTÍN, *De civitate Dei* XI c.19: ML 41,333; CC 48,338; CSEL 40-1,538; BAC XVI-XVII 746.

13. A lo decimotercero hay que decir que S. Agustín en el libro IV del *Comentario literal del Génesis*[219] deja en la duda si los ángeles conocen simultáneamente todas aquellas cosas y así se diera en ellos simultáneamente el día y la tarde y la mañana, o no simultáneamente, sino sucesivamente. Sea de ello lo que quiera, basta para su intención que aquella distinción de los días se tome según el conocimiento angélico, mas no según los días que se suceden temporalmente.

14. Al decimocuarto hay que decir que el ángel en el primer momento de su creación al par que se movía hacia su naturaleza, se movía así mismo hacia Dios en cuanto es el hacedor de la naturaleza, puesto que, como se dice en el libro de *Las causas*[220], la inteligencia, conociendo su esencia, conoce su causa. Sin embargo entonces no se inclinaba a Dios en cuanto es autor de la gracia.

15. Al decimoquinto hay que decir que amarse a sí mismo por Dios en cuanto es objeto de la bienaventuranza sobrenatural y agente de la gracia, es acto de la caridad; mas amar a Dios sobre todas las cosas y a sí mismo por Dios en cuanto en él consiste el bien natural de toda criatura, compete naturalmente, no sólo a la criatura racional, sino también a los animales brutos y los cuerpos inanimados en cuanto participan del amor natural del sumo bien, como dice Dionisio en el c. IV de los *Nombres de Dios*[221]. Y de este modo se amó el ángel por Dios en el primer instante de su creación.

16. Al decimosexto hay que decir que aquella razón —la alegada— falla en tres cosas. En primer lugar, porque el hombre no fue hecho principalmente para reparar la ruina de los ángeles, sino por la fruición de Dios y la perfección del universo, aun si nunca se hubiese dado la ruina angélica. Segundo, porque el hombre, al menos en cuanto al

13. Ad tertium decimum dicendum quod Augustinus in IV Super Genesim ad litteram sub dubio derelinquit an simul angeli omnia illa cognoscant et sic simul fuerit in eis dies et vespera et mane, vel non simul sed successive; et qualitercumque sit, sufficit ad eius intentionem quod illa distinctio dierum accipiatur secundum angelicam cognitionem, non autem secundum dies temporaliter currentes.

14. Ad quartum decimum dicendum quod angelus in primo instanti suae creationis simul dum movebatur in suam naturam, movebatur etiam in Deum in quantum est auctor naturae, quia, ut dicitur in libro De causis, intelligentia cognoscendo essentiam suam cognoscit causam suam; non tamen tunc ferebatur in Deum secundum quod est auctor gratiae.

15. Ad quintum decimum dicendum quod diligere se propter Deum in quantum est obiectum supernaturalis beatitudinis et actor gratiae, est actus caritatis; sed diligere Deum super omnia et se propter Deum in quantum in eo consistit naturale bonum omnis creaturae, competit naturaliter non solum creaturae rationali sed etiam brutis animalibus et corporibus inanimatis, in quantum participant naturali amore summi boni, ut Dionysius dicit IV cap. De divinis nominibus. Et hoc modo angelus in primo instanti suae creationis se dilexit propter Deum.

16. Ad sextum decimum dicendum quod illa ratio deficit in tribus: primo quidem quia homo non est simpliciter factus propter reparationem ruinae angelicae, sed propter fruitionem Dei et perfectionem universi, etiam si nunquam fuisset ruina angelica;

---

[219] S. AGUSTÍN, *De Gen. ad litt.* I c.33-35: ML 34,317ss; CSEL 28-1,131ss; BAC XV 785-793.

[220] Libro *De causis* comm.8 (7).

[221] DIONISIO, *De div. nomin.* c.4 § 4: MG 3,700B (Dion. 168).

cuerpo, no fue de hecho creado en las obras de los seis días, según la sentencia de S. Agustín[222], sino sólo según las razones seminales: pues sólo aquellas cosas que no pudieron estar antes en las razones seminales que en sí mismas, según S. Agustín, fueron hechas en el principio de la creación de las cosas. En tercer lugar, que nada impide el que se haga algo por un fin futuro que prevé el hombre, como el que alguien prepare en verano los leños por el frío futuro del invierno.

17. Al decimoséptimo hay que decir que algún movimiento del libre albedrío en el ánimo puede darse en un instante; sin embargo no pudo darse en el instante de su creación un movimiento del libre albedrío al pecado, por la razón susodicha[223].

18. Al decimoctavo hay que decir que, aunque el ángel en el instante de su creación tuviera el movimiento de la voluntad así como el del entendimiento, sin embargo no se sigue que tuviera movimiento de la voluntad para pecar.

19. Al decimonoveno hay que decir que aquello sería medida del ángel; pero no mide las acciones de aquel en las que hay sucesión sin entendimiento o voluntad. Como es claro por lo susodicho.

20. Al vigésimo hay que decir que la razón de mérito es distinta de la de pecado. Pues el mérito procede del hecho de que la mente de la criatura racional es movida por Dios, quien desde el principio puede mover a lo que quisiere[224]; mientras al pecado se mueve a sí misma la mente de la criatura racional, la cual no puede moverse a no ser según la exigencia del orden natural.

21. Al vigésimo primero hay que decir que el alma en el primer instante de su creación se vuelve mala no por una acción propia, sino por

secundo quia homo ad minus secundum corpus [non fuit] actu factus in operibus sex dierum secundum sententiam Augustini sed solum secundum rationes seminales, solum autem illa quae non prius poterant esse in rationibus seminalibus quam in seipsis secundum Augustinum fuerunt facta in principio creationis rerum; tertio quia nihil prohibet aliquid fieri propter finem futurum quem homo praescit, sicut aliquis praeparat ligna in aestate propter frigus futurum in hieme.

17. Ad septimum decimum dicendum quod aliquis motus liberi arbitrii in animo potest esse in instanti; non tamen in primo instanti suae creationis potuit habere motum liberi arbitrii in peccatum, ratione supra dicta.

18. Ad duodevicesimum dicendum quod [quamvis] angelus in primo instanti suae creationis habuit motum voluntatis sicut etiam intellectus, non tamen sequitur quod habuit motum voluntatis ad peccandum.

19. Ad undevicesimum dicendum quod aevum mensurat esse angeli; non tamen mensurat actiones eius in quibus est successio sive intellectus sive voluntatis, ut ex supra dictis patet.

20. Ad vicesimum dicendum quod alia ratio est de merito et de peccato. Nam meritum procedit ex hoc quod mens rationalis creaturae movetur a Deo, qui a principio potest movere ad quod voluerit; sed ad peccandum movetur mens rationalis creaturae a se ipsa, quae non potest se movere nisi secundum exigentiam naturalis ordinis.

21. Ad vicesimum primum dicendum quod anima in primo instanti suae creationis efficitur mala, non per actionem propriam sed per unionem ad corpus infec-

---

[222] S. AGUSTÍN, *De Gen. ad litt.* VI c.15: ML 34,349; CSEL 28-1,189; BAC XV 877s.

[223] En la Resp.

[224] Cf. Prov 21,1 y la *Glossa* de Pedro Lombardo a Rom 1,24: ML 191,1332A de S. Agustín en *De gratia et libero arbitrio* c.21 n.43: ML 44,909; BAC VI 285-288.

su unión al cuerpo infectado; de ahí que no sea semejante la razón del ángel, el cual no pudo devenir malo a no ser por un acto propio.

22. Al vigésimo segundo hay que decir que aquella razón falla en dos cosas: en primer lugar, que así como la criatura caería en la nada a no ser que la omnipotencia divina la mantuviera, pero no se sigue que caería en el pecado a no ser que fuera mantenida en la gracia por Dios, a no ser que se tratase de una naturaleza corrupta, que de sí misma tiene inclinación al mal. En segundo lugar, porque el hombre no está obligado por la necesidad de un precepto a usar siempre de la gracia, y por eso no es necesario que en todo instante uno merezca o peque.

23. Al vigésimo tercero hay que decir que se dice que el diablo habla de la mentira como de cosa propia, no porque la mentira sea una propiedad natural suya, sino porque las cosas verdaderas no las tiene de por sí, sino de Dios, mas que diga cosas falsas esto le viene de sí mismo, no de Dios.

Artículo 5

¿Puede el libre albedrío de los demonios volver al bien después del pecado?[225]

En quinto lugar se cuestiona si el libre albedrío en los demonios puede volver al bien después del pecado.

Y parece que sí por lo siguiente.

Argumentos. 1. Dice Dionisio en el c. IV de *Los nombres de Dios* que los dones naturales permanecen íntegros en los demonios después del pecado[226]. Mas antes del pecado el demonio se podía convertir al bien. Luego después del pecado el diablo podría volver al bien.

tum: unde non est similis ratio de angelo, qui non potuit fieri malus nisi per actum proprium.

22. Ad vicesimum secundum dicendum quod ratio illa deficit in duobus: primo quidem quia sicut creatura decideret in nihilum nisi per divinam potentiam contineretur, ita etiam deficeret in non bonum si non contineretur a Deo, non tamen sequitur quod nisi contineretur a Deo per gratiam, quod rueret in peccatum, nisi solum de natura corrupta quae de se habet inclinationem ad malum; secundo quia homo non obligatur ex necessitate praecepti ad utendum gratia semper, quia praecepta affirmativa non obligant ad semper, et ideo non est necessarium quod in quolibet instanti aliquis mereatur vel peccet.

23. Ad vicesimum tertium dicendum quod diabolus dicitur loqui mendacium ex propriis non quia mendacium sit naturalis proprietas eius, sed quia ea quae sunt vera non habet a seipso sed a Deo, quod autem falsa loquatur hoc habet a seipso non autem a Deo.

Articulus quintus

Quinto quaeritur utrum liberum arbitrium in daemonibus possit reverti ad bonum post peccatum. Et videtur quod sic.

1. Dicit enim Dionysius IV cap. De divinis nominibus quod data naturalia in daemonibus integra permanent post peccatum. Sed ante peccatum poterat diabolus converti ad bonum. Ergo et diabolus post peccatum poterit reverti ad bonum.

---

[225] Lugares paralelos: *In Sent.* 2 d.7 q.1 a.2; *De verit.* q.24 a.10; *Summa* 1 q.64 a.2.

[226] Dionisio, *De div. nomin.* c.4 § 23: MG 3,725C (Dion. 281).

2. Además nada permanece inmutable en lo que es contra la naturaleza: porque lo que es contra la naturaleza se ha accidentalmente a ella, y las cosas que son accidentalmente se pueden remover fácilmente, pues *accidente es lo que está presente y ausente sin la corrupción del sujeto*[227]. Mas el pecado es contra la naturaleza del ángel, porque cayó de aquello que es según la naturaleza en lo que es contra la naturaleza, como dice el Damasceno en el libro II[228]. Luego es imposible que el libre albedrío del diablo persevere inmóvil en el mal.

3. Pero hay que responder que esto le conviene al diablo por razón de su estado; es a saber: que inmediatamente del pecado perdió su estado de viador, al cual pertenece cambiar del bien al mal y viceversa. —Pero en contra está que al estado de «vía» —de los viadores[229]— sucede el estado del premio o de la pena, el cual proviene de Dios. Mas la inmutabilidad en el pecado no puede provenir de Dios, porque Dios no es conservador de aquello de lo que no es autor. Luego no puede ser que la inmutabilidad en el pecado le venga al ángel por razón del estado que ahora tiene.

4. Todo lo que no existe en un ser de por sí, necesariamente está en él por alguna causa. Mas el pecar inmutablemente no conviene al ángel de por sí, pues entonces le convendría según la naturaleza y así sería naturalmente malo, cosa que se ha rechazado más arriba[230]. Pero tampoco le conviene por otra causa: pues ni por Dios, ni por la naturaleza, como se ha demostrado[231], ni por su propia voluntad, puesto que siendo la voluntad de la criatura de suyo mudable, no parece que pueda haber una causa de inmutabilidad. Luego el pecar inmutablemente no corresponde al diablo de ningún modo.

2. Praeterea. Nihil immobiliter quiescit in eo quod est contra naturam: quia id quod est contra naturam per accidens se habet; ea vero quae sunt per accidens de facili removeri possunt, quia «accidens est quod adest et abest praeter subiecti corruptionem». Sed peccatum est contra naturam angeli, quia ab eo quod est secundum naturam, cecidit in id quod est contra naturam, ut Damascenus dicit in II libro. Ergo [non] potest esse quod liberum arbitrium diaboli immobiliter perseveret in malo.

3. Sed dicebat quod hoc convenit diabolo ratione sui status, quia scilicet statim peccando amisit statum viatoris, ad quem pertinet mutari de bono in malum et e converso. —Sed contra. Statui viae succedit status praemii vel poenae, qui est a Deo. Sed immobilitas in peccato non potest esse a Deo, quia Deus non est conservator illius rei cuius non est actor. Ergo non potest esse quod immobilitas peccati conveniat angelo ratione status quem nunc habet.

4. Praeterea. Omne quod non inest alicui per se, oportet quod ei insit ex aliqua causa. Sed immobiliter peccare non convenit angelo secundum se: sic enim conveniret ei secundum naturam et sic esset naturaliter malus, quod supra improbatum est; nec iterum convenit ei ex aliqua causa: quia neque a Deo neque a natura, ut probatum est; neque etiam ex propria voluntate, quia cum voluntas creaturae sit de se mutabilis, non videtur quod possit immobilitatis causa existere. Ergo immobiliter peccare nullo modo convenit diabolo.

---

[227] Porphyrius, *Isagoge,* De accidenti (Minio-Paluello 20).
[228] S. Juan Damasceno, *De fide* II c.4: MG 94,876A (Bt 75).
[229] Cf. Guill. Altiss., *Summa aurea* III tr.11 q.2 (f.195vb).
[230] Cf. *supra* a.2.
[231] Cf. ibíd.

5. S. Agustín en el libro de *La verdadera y la falsa penitencia* dice: *Si el diablo pudiera esperar de Dios y sentir en sí la culpa, lo que no encuentra en sí lo encontraría en la piedad de Dios*[232], a saber, el perdón de su pecado. Mas el diablo puede esperar de Dios, puesto que la esperanza nace de la fe, como también el temor, pues se dice en Sant IV que *los demonios creen y tiemblan*[233]. Luego no es imposible que el diablo consiga el perdón de su pecado y así no perseverar inmutablemente en los pecados.

6. Si el diablo no puede esperar de la misericordia de Dios, esto es por su parte o por parte de Dios. Mas esto no es por parte de Dios, porque, como dice S. Agustín en el mismo libro[234], toda maldad es pequeña en comparación con la misericordia de Dios. Mas si se dice que esto es por parte suya, a saber, porque no puede por sí mismo levantarse del pecado, por la misma razón eso competiría a cualquiera que peca mortalmente, pues ninguno puede por sí mismo salir del pecado a no ser que sea liberado por Dios y, sin embargo, no todos los que pecan mortalmente perseveran irrevocablemente en el mal. Luego el diablo no persevera inmutablemente en el mal.

7. Esta consecuencia es correcta: puedo correr si quiero, luego puedo correr. Mas el diablo puede convertirse al bien si quiere, porque en el mismo querer consiste la conversión. Luego el diablo puede convertirse al bien.

8. Si el movimiento es natural, se sigue que la quietud es natural, puesto que por aquella naturaleza que algo se mueve a un lugar, también descansa en un lugar. Luego por una razón semejante si un movimiento es voluntario, también la quietud es voluntaria. Mas el diablo se movió voluntariamente al mal. Luego también permanece voluntariamente en el mal; luego no por necesidad.

5. Praeterea. Augustinus dicit in libro De vera et falsa poenitentia «Si posset diabolus sperare de Deo et culpam in se sentire, quod non invenit in se inveniret in Dei pietate», scilicet veniam sui peccati. Sed diabolus potest sperare de Deo, quia spes oritur ex fide sicut et timor: dicitur autem Iac IV quod «daemones credunt et contremiscunt». Ergo non est impossibile diabolum consequi veniam sui peccati et ita non immobiliter in peccatis perseverare.

6. Praeterea. Si diabolus non potest sperare de Dei misericordia, aut hoc est ex parte sua aut hoc est ex parte Dei. Sed non est ex parte Dei: quia, sicut Augustinus in eodem libro dicit, omnis malitia brevis in comparatione ad misericordiam Dei; si autem dicatur quod hoc est ex parte sui, quia non potest per seipsum resurgere a peccato, pari ratione hoc competeret cuilibet peccanti mortaliter: quia nullus potest per seipsum de peccato exire nisi liberetur a Deo, nec tamen omnes peccantes mortaliter irrevocabiliter perseverant in malo. Ergo diabolus non perseverat immobiliter in malo.

7. Praeterea. Ista consequentia valet: possum currere si volo, ergo possum currere. Sed diabolus potest converti ad bonum si vult, quia in ipso velle consistit conversio. Ergo diabolus potest converti ad bonum.

8. Praeterea. Si motus sit naturalis, sequitur quod quies sit naturalis, quia per quam naturam aliquid movetur ad locum, etiam quiescit in loco; ergo pari ratione si motus est voluntarius, et quies voluntaria. Sed diabolus voluntarie motus fuit ad malum. Ergo voluntarie quiescit in malo; non ergo ex necessitate.

---

[232] AUGUSTINUS (Pseud.), *De vera et falsa poenitent.* c.5 n.15: ML 40,1118.
[233] Más bien Sant 2,19.
[234] AUGUSTINUS (Pseud.), *De vera et falsa poenitent.* c.5 n.15: ML 40,1118.

9. Según el Crisóstomo[235] en su comentario a S. Juan, así como se ha la luz del sol al aire, así también se ha la luz increada a la sustancia espiritual. Pero cuanto más puro es el aire tanto más puede percibir la luz del sol. Mas el ángel, entre las sustancias espirituales, es de una naturaleza más sutil que el alma. Luego siendo así que el alma después del pecado puede percibir la luz de la gracia, parece que el ángel con más razón. Luego parece que no perseverará inmutablemente en el mal.

10. Lo que es tal por naturaleza, siempre es tal. Mas el ángel tiene naturalmente el poder convertirse al bien. Luego siempre puede convertirse al bien, así antes del pecado como después del pecado.

11. El diablo no consiguió ningún provecho de su pecado; antes del pecado estaba obligado a tender hacia Dios. Luego también después del pecado está obligado a tender hacia él. Mas nadie está obligado a lo imposible[236]. Luego no es imposible que el diablo se convierta a Dios. Y así, según parece, no permanece inmutablemente en el pecado.

12. Cuanto más ínfimo es un agente, tanto más determinado está a una cosa, como el cuerpo grave y leve está más determinado a un movimiento que la razón, la cual puede moverse a diversas cosas. Pero el alma es inferior al ángel en el orden natural. Siendo así que el alma no queda determinada a una cosa de modo que aun después del pecado pueda volver al bien, parece que mucho menos el ángel.

13. El apetito inferior puede ser dirigido por el apetito superior, como en nosotros el apetito sensitivo es dirigido por el apetito racional, según se dice en el libro III de *El Alma*[237]. Mas sobre el apetito del demonio hay otro apetito superior, a saber, el apetito de Dios y del ángel

9. Praeterea. Secundum Chrysostomum Super Ioannem, sicut se habet lux solis ad aerem, ita se habet lux increata ad spiritualem substantiam. Sed quanto aer est purior, tanto magis potest percipere lucem solis; angelus autem est subtilioris naturae inter spirituales substantias quam anima; cum ergo anima post peccatum possit percipere lucem gratiae, videtur quod multo fortius angelus. Ergo videtur quod non immobiliter perseveret in malo.

10. Praeterea. Quod natura est tale, semper est tale. Sed angelus naturaliter habet quod possit converti in bonum. Ergo semper potest in bonum converti, sicut ante peccatum sic et post peccatum.

11. Praeterea. Diabolus non reportavit commodum ex suo peccato; sed ante peccatum tenebatur converti in Deum; ergo etiam et post peccatum tenetur converti. Sed nullus tenetur ad impossibile; ergo non est impossibile diabolum converti ad Deum. Et sic, ut videtur, non immobiliter manet in peccato.

12. Praeterea. Quanto aliquod agens est magis infimum, tanto magis est determinatum ad unum; sicut corpus grave et leve magis est determinatum ad unum motum quam ratio, quae potest in diversa moveri. Sed anima est ordine naturae iuxta angelum. Cum ergo anima non sic determinetur ad unum quin post peccatum possit reverti ad bonum, videtur quod multo minus angelus.

13. Praeterea. Inferior appetitus potest dirigi per superiorem appetitum, sicut in nobis appetitus sensitivus dirigitur per appetitum rationalem, ut dicitur in III De

---

[235] Más bien JOH. SCOTUS, *Hom. In prolog. Ioh.*: ML 122,290C-D, homilía que erróneamente se atribuyó a S. Juan Crisóstomo.

[236] Cf. *Digesta* L tit.17 en la ley 185 (Mommsen 873) y *Decretal.* V tit.12 reg.6 (Friedberg II 1122).

[237] ARISTÓTELES, *De anima* III 10 [16] (434a12-15).

bueno. Luego el apetito del demonio que tiende al mal puede ser dirigido al bien.

14. Cada uno naturalmente se vuelve a lo que es mejor. Mas el diablo entiende que el bien divino es mejor que su bien; luego puede convertirse al bien divino. Consiguientemente no persevera inmudablemente en la aversión a Dios, que es su mal.

15. El cambio de estado no le quita al diablo la libertad del libre albedrío, que le es natural. Mas al libre albedrío le conviene de suyo el poder convertirse al bien, porque el poder pecar no es verdadera libertad del albedrío ni parte de la libertad, como dice S. Anselmo[238]. Luego el cambio de estado no le quita al diablo el no poder convertirse al bien.

16. El diablo antes de pecar podía convertirse al bien; mas si después del pecado no puede convertirse al bien, esto es o por alguna sustracción o por adición. Mas no puede ser por sustracción: porque las potencias naturales permanecen íntegras en ellos, como también los demás bienes naturales, según dice Dionisio[239]; semejantemente, tampoco por adición: porque lo que se añade a algo le viene según su modo de ser; y así, siendo convertible de suyo el libre albedrío del ángel, parece que aquello que se le añade se le adhiera convertiblemente. Luego no persevera inmudablemente en el mal.

17. La voluntad está en proporción con el entendimiento, por el cual es movida. Mas el entendimiento del ángel no entiende una cosa de modo que no pueda entender otra; luego no quiere una cosa de tal modo que no pueda también volver a querer otra. Y así no persevera inmudablemente en el mal.

anima. Sed supra appetitum daemonis est alius superior appetitus, scilicet appetitus Dei et boni angeli. Ergo appetitus daemonis qui tendit in malum potest in bonum dirigi.

14. Praeterea. Unumquodque naturaliter convertitur ad id quod melius est. Sed diabolus intelligit bonum divinum esse melius quam bonum suum, ergo potest in bonum divinum converti. Non ergo immobiliter perseverat in aversione a Deo, quae est malum eius.

15. Praeterea. Mutatio status non tollit diabolo libertatem arbitrii quae est ei naturalis. Sed libero arbitrio per se convenit posse converti in bonum, quia posse peccare non est libertas arbitrii nec pars libertatis, ut Anselmus dicit. Ergo mutatio status non tollit diabolo quin possit converti in bonum.

16. Praeterea. Diabolus antequam peccaret poterat converti in bonum; si autem post peccatum non potest converti in bonum, aut hoc est per subtractionem aliquam, aut propter additionem. Sed non per subtractionem: quia potentiae naturales in eis manent integrae, sicut et cetera naturalia bona, ut Dionysius dicit; similiter etiam nec per additionem: quia quod additur alicui advenit ei secundum modum eius; et ita, cum liberum arbitrium angeli secundum se sit convertibile, videtur quod illud quod ei additur vertibiliter inhaereat ei. Non ergo immobiliter perseverat in malo.

17. Praeterea. Voluntas proportionatur intellectui a quo movetur. Sed intellectus angeli non ita intelligit unum quin etiam possit intelligere aliud, ergo non ita vult unum quin possit etiam reverti ad aliud volendum. Et ita non immobiliter perseverat in malo.

---

[238] S. ANSELMO, *De lib. arb.* c.1: ML 158,490B (Schmitt I 208).

[239] DIONISIO, *De div. nomin.* c.4 § 23: MG 3,725C (Dion. 282) como se dice en *De verit.* q.24 a.10 obi.14.

18. Aún más. Dice Dionisio en el c. IV de *Los nombres de Dios*[240] que los demonios entienden el bien y lo quieren. Mas parece que no se requiere ninguna cosa más para que se conviertan que el que consientan a esta voluntad. Luego parece que pueden convertirse de nuevo al bien.

19. Dice S. Anselmo que si en los demonios hay libertad del libre albedrío tiene que darse en ellos o cuanto a poder conservar la rectitud, o cuanto a que puedan abandonarla, o cuanto a que puedan recuperarla[241]. Mas esto no se da en ellos, en cuanto a poder conservar la rectitud, porque no la tienen; ni en cuanto al hecho de poder abandonarla, pues esto pertenece al poder pecar, lo cual no es parte de la libertad. Queda, pues, que hay en ellos libre albedrío en cuanto al hecho de poder recuperar la rectitud. Y así no perseveran inmudablemente en el mal.

20. Lo que se deforma de la misma manera, de la misma manera puede reformarse. Mas el diablo está deformado como también muchos hombres, que pecan por la misma causa; a saber: por malicia[242]. Luego siendo así que los hombres pueden reformarse, también los demonios podrán reformarse.

21. Como se ha el apetito al bien y al mal, así también el entendimiento se ha a lo verdadero y a lo falso. Mas no hay ningún entendimiento que se adhiera de tal modo a lo falso que no pueda volver a lo verdadero. Luego la voluntad del diablo no se adhiere al mal de modo que no pueda volver al bien.

MAS EN CONTRA está lo que se dice en la 1 Jn c. III: *El diablo peca desde el principio*[243]. Exponiendo lo cual S. Agustín en el libro XI de *La ciudad de Dios,* dice que siempre peca desde el principio de su pecado[244].

18. Praeterea. Dionysius dicit IV cap. De divinis nominibus quod daemones intelligunt et volunt bonum. Nihil autem aliud videtur requiri ad hoc quod convertantur nisi quod huic voluntati consentiant. Ergo videtur quod possint iterato converti in bonum.

19. Praeterea. Anselmus dicit quod si in daemonibus est libertas arbitrii, oportet quod sit in eis vel quantum ad hoc quod possunt servare rectitudinem, aut quantum ad hoc quod possunt eam deserere, aut quantum ad hoc quod possunt eam recuperare. Sed hoc non est in eis quantum ad hoc quod possint conservare rectitudinem, quia non habent eam; nec quantum ad hoc quod possint eam deserere, quia hoc pertinet ad posse peccare, quod non est pars libertatis; relinquitur ergo quod sit in eis liberum arbitrium quantum ad hoc quod est potestas recuperandi rectitudinem. Et ita non immobiliter perseverant in malo.

20. Praeterea. Quod aequaliter deformatur, aequaliter reformari potest. Sed diabolus est aequaliter deformatus sicut et multi homines qui ex eadem causa peccant, scilicet ex malitia. Ergo cum homines possint reformari, etiam daemones reformari poterunt.

21. Praeterea. Sicut se habet appetitus ad bonum et malum, ita intellectus ad verum et falsum. Sed nullus intellectus est qui ita inhaereat falso quod non possit redire ad verum. Ergo voluntas diaboli non ita inhaeret malo quin possit redire ad bonum.

SED CONTRA est quod I Io. III dicitur «Ab initio diabolus peccat». Quod exponens Augustinus in XI De civitate Dei dicit quod semper peccat ab initio sui peccati.

---

[240] DIONISIO, *De div. nomin.* c.4 § 23: MG 3,725C (Dion. 282).

[241] S. ANSELMO, *De lib. arb.* c.3: ML 158,494B (Schmitt I 212).

[242] Cf. S. ISIDORO, *De summo bono* II c.17 n.3: ML 83,620A; S. GREGORIO, *Moral.* XXV c.11 n.28: ML 76,339A. Cf. PEDRO LOMBARDO, *Sententiae* II d.22 c.4 n.11.

[243] 1 Jn 3,8.

[244] S. AGUSTÍN, *De civitate Dei* XI c.15: ML 41,330; CC 48,335; CSEL 40-1,534; BAC XVI-XVII 741.

2. En el libro XXXIV de *Los Morales* dice S. Gregorio: *El corazón del antiguo enemigo se endurecerá como la piedra, porque no se ablandará nunca con ningún sentimiento o dolor de conversión*[245].

3. Aún más. El ángel es un ser intermedio entre Dios y el hombre. Mas Dios tiene un libre albedrío incambiable antes y después de la elección; el hombre tiene lo mismo mudable antes y después; luego el ángel se halla en el modo intermedio, de manera que sea mudable antes, pero no después, pues lo contrario es imposible, a saber, que sea cambiable después y no antes. Luego después de la elección del pecado no puede volver al bien.

RESPUESTA. Hay que decir que en cuanto a esta cuestión erró Orígenes[246], juzgando que el libre albedrío de cualquier criatura, en cualquier estado, era convertible al bien y al mal; por donde pensó que también los demonios en algún tiempo podrían volver al bien por el libre albedrío y conseguir el perdón de los pecados por la misericordia divina. Mas S. Agustín en el libro XXI de *La ciudad de Dios* dice que *la Iglesia condenó a Orígenes por esto y por algunas otras cosas. En esto fracasó su aparente misericordia, pues hace sufrir a los santos verdaderas miserias para pagar sus penas, asignándoles una falsa felicidad que no les asegura el goce del bien eterno y verdadero, o sea, cierto y sin temor*[247]. Ponía, pues, por la misma razón que también los ángeles buenos y los hombres podrían en algún tiempo pecar por el libre albedrío y así perder la bienaventuranza, lo cual manifiestamente es contrario a la sentencia del Señor que dijo *Irán éstos al suplicio eterno y los justos, a la vida eterna*[248].

2. Praeterea. Gregorius dicit XXXIV Moralium «Cor antiqui hostis sicut lapis indurabitur quia nulla unquam conversionis poenitentia mollietur».

3. Praeterea. Angelus medius est inter Deum et hominem. Sed Deus habet liberum arbitrium invertibile ante electionem et post, homo autem habet ipsum vertibile ante et post, ergo angelus medio modo se habet, ut scilicet sit vertibile ante sed non post: nam contrarium est impossibile, ut scilicet sit vertibile post et [non] ante. Non ergo post electionem peccati potest reverti ad bonum.

RESPONDEO. Dicendum quod circa hanc quaestionem erravit Origenes, existimans cuiuslibet creaturae liberum arbitrium in quolibet statu esse vertibile ad bonum et ad malum; unde putavit etiam daemones quandoque per liberum arbitrium posse redire ad bonum et per divinam misericordiam veniam consequi peccatorum. Sed Augustinus dicit XXI De civitate Dei «Origenem propter hoc et propter alia nonnulla reprobavit Ecclesia: quia et hoc quod misericors videbatur amisit, faciendo sanctis veras miserias quibus poenas luerent, et falsas beatitudines in quibus verum ac securum, hoc es, sine timore certum, sempiterni boni gaudium non haberent». Ponebat enim eadem ratione quod et boni angeli et homines quandoque possent per liberum arbitrium peccare et ita a beatitudine decidere; quod manifeste contrariatur sententiae Domini dicentis «Ibunt hi in supplicium aeternum, iusti autem in vitam aeternam».

---

[245] S. GREGORIO, *Moral.* XXXIV c.6 n.11: ML 76,723D.

[246] La opinión de Orígenes, según la referencia de S. AGUSTÍN en *De civitate Dei* nos la ofrece seguidamente.

[247] S. AGUSTÍN, *De civitate Dei* XXI c.17: ML 41,731; CC 48,783; CSEL 40-2,548; BAC XVI-XVII 1582.

[248] Mt 25,46.

Hay que tener en cuenta que la fuente del error de Orígenes aquí proviene de no haber considerado debidamente qué es lo propio de la facultad del libre albedrío, sin lo cual no se encuentra en ningún estado. Hay, pues, que tener en cuenta que a la razón de libre albedrío toca el que pueda extenderse a cosas diversas. Por donde las cosas que carecen de conocimiento, cuyas acciones están determinadas a una cosa, no hacen nada por su arbitrio. Mas los animales irracionales obran ciertamente con algún arbitrio, pero no libre: porque el juicio con el que siguen o rehúyen algo está determinado en ellos por la naturaleza, de modo que no puedan preterirlo, como la oveja no puede no huir del lobo visto[249]. Mas todo aquello que tiene entendimiento y razón obra por libre albedrío, a saber, en cuanto su albedrío con el que obra sigue la aprehensión del entendimiento o de la razón, que se ha a muchas cosas. Y por eso, como se ha dicho[250], pertenece a la razón de libre albedrío el tener facultad para diversas cosas.

Mas esta diversidad puede considerarse de tres modos: uno, según la diferencia de las cosas que se eligen por un fin. Pues a cada uno le conviene naturalmente un fin, que apetece por necesidad natural, porque la naturaleza siempre tiende a la unidad[251]. Mas, puesto que son muchas las cosas que se pueden ordenar a un fin, el apetito de la naturaleza intelectual o racional puede tender a cosas diversas, eligiendo aquellas cosas que son para el fin. Y de este modo también Dios quiere naturalmente como propio fin natural su bondad y no puede no quererla. Mas puesto que a su bondad se pueden ordenar diversos modos y órdenes de las cosas, su voluntad no se dirige a una sola cosa en sus efectos sin que, en cuanto está de su parte, no se pueda dirigir a otro. Y según esto le compete a Dios la libertad del libre albedrío. Seme-

Considerandum est quod hic Origenis error ex hoc provenit quod non recte consideravit quid per se pertineret ad liberi arbitrii potestatem, sine qua in nullo statu invenitur. Est igitur considerandum quod ad rationem liberi arbitrii pertinet quod in diversa possit. Unde res cognitione carentes, quarum actiones sunt determinatae ad unum, nihil agunt suo arbitrio; animalia vero irrationalia agunt quidem arbitrio sed non libero: quia iudicium quo aliquid prosequuntur vel fugiunt est in eis determinatum a natura, ita ut ipsum praeterire non possint, sicut ovis non potest non fugere lupum visum; sed omne illud quod habet intellectum et rationem, agit libero arbitrio, in quantum scilicet arbitrium eius quo agit consequitur apprehensionem intellectus vel rationis, quae se habet ad multa. Et ideo, sicut dictum est, ad rationem liberi arbitrii pertinet quod in diversa possit.

Sed ista diversitas potest attendi tripliciter: uno modo secundum differentiam rerum quae eliguntur propter finem. Nam unicuique naturaliter convenit unus finis, quem naturali necessitate appetit, quia natura semper tendit ad unum; sed quia ad unum finem multa possunt ordinari, appetitus intellectualis vel rationalis naturae potest tendere in diversa, eligendo ea quae sunt ad finem. Et hoc modo et Deus tamquam proprium finem naturaliter vult suam bonitatem nec potest non velle eam; sed quia ad bonitatem eius ordinari possunt diversi modi et ordines rerum, voluntas eius non sic fertur ad unum in suis effectibus quin quantum est de se possit ferri in aliud. Et secundum hoc competit Deo libertas arbitrii. Similiter et angelus et homo habent finem naturaliter sibi praestitutum beatitudinem; unde naturaliter appetunt eam, nec possunt

[249] Ejemplo de AVICENA, *De anima* I c.5 (f.5raC; Van Riet 86) e ibíd. IV c.1 (f.17vaB; Van Riet 7); c.3 (f.19rbA; Van Riet 38).

[250] En la Resp.

[251] Cf. ARISTÓTELES, *Metaphys.* IX 2 (1046b5-6).

jantemente, también el ángel y el hombre tienen un fin naturalmente prestablecido: la bienaventuranza. Por lo cual la apetecen naturalmente y no pueden querer la miseria, como dice S. Agustín en el libro VIII de *La Trinidad*[252]. Mas, como a la bienaventuranza son diversas las cosas que se pueden ordenar, en el elegir las relacionadas al fin, puede la voluntad tanto del hombre como del ángel bueno o malo dirigirse a cosas diversas.

La segunda diversidad en que el libre albedrío puede considerarse, se advierte por la diferencia del bien y del mal. Mas esta diversidad no pertenece de suyo a la potestad del libre albedrío, sino que se ha accidentalmente a ella, en cuanto se encuentra en una naturaleza que puede fallar. Pues ordenándose la voluntad de suyo al bien como a su propio objeto, el que tienda al mal no puede acontecer a no ser por el hecho de que se aprehenda el mal bajo la razón de bien, lo cual pertenece al defecto del entendimiento o de la razón, de donde se origina la libertad del albedrío. Mas no pertenece a la razón de una potencia el fallar en su acto, como no pertenece a la razón de la potencia visiva el que uno vea obscuramente. Y por eso nada obsta el que se encuentre un libre albedrío que de tal manera tiende al bien que de ningún modo pueda tender al mal, ya por la naturaleza, como sucede en Dios, ya por la perfección de la gracia, como en los hombres y en los ángeles bienaventurados.

La tercera diversidad, según la cual se puede considerar el libre albedrío, se ve por la diferencia de la mutación. La cual a la verdad no consiste en que uno quiera cosas diversas, pues también Dios mismo quiere que se hagan cosas diversas según conviene a los diversos tiempos y personas. Mas la mutación del libre albedrío consiste en esto: que alguien no quiera aquello mismo y para el mismo tiempo que lo quería antes; o quiera lo que antes no quería. Y tampoco esta diversidad pertenece a la razón del libre albedrío, sino que le adviene según la con-

velle miseriam, ut Augustinus dicit VIII De Trinitate. Sed quia ad beatitudinem diversa possunt ordinari, in eligendo ea quae sunt ad finem potest voluntas tam hominis quam angeli boni vel mali in diversa ferri.

Secunda autem diversitas in quam liberum arbitrium potest, attenditur secundum differentiam boni et mali; sed ista diversitas non per se pertinet ad potestatem liberi arbitrii sed per accidens se habet ad eam, in quantum invenitur in natura deficere potenti. Cum enim voluntas de se ordinetur in bonum sicut in proprium obiectum, quod in malum tendat non potest contingere nisi ex hoc quod malum apprehenditur sub ratione boni; quod pertinet ad defectum intellectus vel rationis, unde causatur libertas arbitrii; non autem pertinet ad rationem alicuius potentiae quod deficiat in suo actu, sicut non pertinet ad rationem visivae potentiae quod aliquis obscure videat; et ideo nihil prohibet inveniri liberum arbitrium quod ita tendit in bonum quod nullo modo potest tendere in malum, vel ex natura, sicut in Deo, vel ex perfectione gratiae, sicut in hominibus et angelis beatis.

Tertia autem diversitas in quam liberum arbitrium potest, attenditur secundum differentiam mutationis. Quae quidem non consistit in hoc quod aliquis diversa velit, nam et ipse Deus vult ut diversa fiant secundum quod convenit diversis temporibus et personis; sed mutatio liberi arbitrii consistit in hoc quod aliquis illud idem et pro eodem tempore non velit quod prius volebat, aut velit quod prius nolebat. Et haec etiam diversitas non per se pertinet ad rationem liberi arbitrii sed accidit ei secundum

[252] S. AGUSTÍN, *De Trinitate,* más bien en el XIII c.3: ML 42,1018; CC 50A,389 como dice SANTO TOMÁS en la *Summa* 1-2 q.5 a.8 sed c.

dición de la naturaleza mudable: como no es de la razón de la potencia visiva que vea diversamente, sino que esto acontece a veces por la diversa disposición del vidente, cuyo ojo a veces está limpio, a veces turbado. Semejantemente la mutabilidad o diversidad del libre albedrío no es de su razón, sino que le adviene en cuanto está en una naturaleza mudable. Mas se muda en nosotros el libre albedrío por una causa intrínseca y por una causa extrínseca. Por una causa intrínseca, ya por la razón, como cuando uno antes ignoraba una cosa que conoce después; ya por el mismo apetito, el cual a veces está de tal modo dispuesto por la pasión o el hábito que tienda a algo como conveniente para sí, que, luego, cesando la pasión o el hábito, no le es conveniente. Y por una causa extrínseca, como cuando Dios cambia la voluntad del hombre del mal al bien por la gracia, según aquello de Prov XXI: *El corazón del rey está en manos de Dios y lo volverá al lado que quisiere*[253].

Mas esta doble causa cesa en los ángeles después de la primera elección. En primer lugar naturalmente, pues en aquellas cosas que corresponden al orden de la naturaleza ellos se han inmudablemente, porque la mutación es de un existente en potencia o potencial, como se dice en el libro III de los *Físicos*[254]. Mas corresponde a la naturaleza angélica el tener en acto la noticia de todas las cosas que pueden conocer, como nosotros tenemos en acto naturalmente la noticia de los primeros principios desde los cuales procedemos raciocinando para adquirir el conocimiento de las conclusiones, cosa que en los ángeles no ocurre, porque en los principios mismos ven todas las conclusiones pertenecientes a su conocimiento natural. Y por eso, así como nosotros permanecemos inmóviles en el conocimiento de los primeros principios, así el entendimiento de ellos se ha inmutablemente respecto de todas las cosas que conocen

conditionem naturae mutabilis: [sicut] non est de ratione visivae potentiae quod diversimode videat, sed hoc contingit quandoque propter diversam dispositionem videntis, cuius oculus quandoque est purus, quandoque autem turbatus. Et similiter etiam mutabilitas seu diversitas liberi arbitrii non est de ratione eius sed accidit ei in quantum est in natura mutabili. Mutatur enim in nobis liberum arbitrium ex causa intrinseca et ex causa extrinseca: ex causa quidem intrinseca, vel propter rationem, puta cum quis aliquid prius nesciebat quod postea cognoscit, vel propter appetitum, qui quandoque sic est dispositus per passionem vel habitum ut tendat in aliquid sicut in sibi conveniens, quod cessante passione vel habitu sibi conveniens non est; ex causa vero extrinseca, puta cum Deus immutat voluntatem hominis per gratiam de malo in bonum, secundum illud Prov. XXI «Cor regum in manu Dei, et quocumque voluerit vertet illud».

Haec autem duplex causa cessat in angelis post primam electionem. Et primo quidem naturaliter in his quae ad ordinem naturae pertinent immutabiliter se habent: quia mutatio est existentis in potentia, ut dicitur in III Physicorum; hoc autem ad naturam angelicam pertinet ut actu habeant notitiam omnium quae naturaliter scire possunt, sicut nos naturaliter actu habemus notitiam primorum principiorum ex quibus procedimus ratiocinando ad acquirendam cognitionem conclusionum, quod in angelis non contingit quia in ipsis principiis intuentur omnes conclusiones quae ad naturalem eorum cognitionem pertinent; et ideo, sicut nos immobiliter nos habemus in cognitione primorum principiorum, ita intellectus eorum immobiliter se habet circa omnia quae

[253] Prov 21,1. Así SANTO TOMÁS vgr. en *Summa* 1 q.83 a.1 obi.3; q.111 a.2 sed c.; 1-2 q.6 a.4 ad 1; 3 q.86 a.1; *De verit.* q.22 a.8 obi.1. La Vulgata dice: «Cor regis...inclinabit illud» que era la nueva versión de París (ms. París B.N. lat. 15467).

[254] ARISTÓTELES, *Phys.* III 3 (201b31-32).

naturalmente. Y puesto que la voluntad es proporcional al entendimiento, es congruente que también su voluntad sea naturalmente inmutable respecto a aquellas cosas que pertenecen al orden de la naturaleza. Si bien es verdad que están en potencia respecto del movimiento hacia las cosas sobrenaturales ya sea por conversión ya sea por aversión. Por donde en ellos sólo puede darse esta mutación: que del grado de su naturaleza se muevan a lo que es sobre la naturaleza convirtiéndose o separándose de ello. Mas, puesto que lo que le adviene a uno, le adviene según el modo de su naturaleza, es consiguiente que los ángeles perseveren inmutablemente en la aversión o en la conversión con respecto al bien sobrenatural.

Por parte extrínseca después de la primera elección son en verdad inmutables ya en el bien ya en el mal, porque entonces se termina en ellos el estado de viador. Por donde no pertenece a la razón de la divina Sabiduría el que en adelante se les infunda a los demonios la gracia por la que se vuelvan del mal de la primera aversión, en la que perseveran inmutablemente. Y por eso, aunque elijan cosas diversas por el libre albedrío, sin embargo en todas pecan, pues en toda elección suya persiste la fuerza de su primera elección.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. A lo primero, pues, hay que decir que los bienes naturales en los ángeles están íntegros en cuanto toca al orden de la naturaleza; pero están corrompidos o depravados o disminuidos por comparación a la capacidad de la gracia o de la gloria.

2. A lo segundo hay que decir que el pecado es contra la naturaleza, no en cuanto a aquello que apetece el que peca, sino en cuanto al desorden por el cual tiene la razón de mal; y por eso nada impide que el pecador persevere inmutablemente en aquello que apeteció al pecar.

3. Al lo tercero hay que decir que Dios es causa del estado en que los ángeles están obstinados en el mal, no ciertamente como causando o

naturaliter cognoscit, et quia voluntas proportionatur intellectui consequens est quod etiam voluntas eorum naturaliter sit immutabilis circa ea quae ad ordinem naturae pertinent. Verum est autem quod sunt in potentia respectu motus in supernaturalia sive per conversionem sive per aversionem. Unde haec sola mutatio in eis esse potest ut de gradu naturae ipsorum moveantur in id quod est supra naturam convertendo se vel avertendo; sed quia omne quod advenit alicui, advenit ei secundum modum suae naturae, consequens est ut immobiliter angeli perseverent vel in aversione vel in conversione respectu supernaturalis boni.

Ex parte vero extrinseca immutabiles sunt vel in bono vel in malo post primam electionem, quia tunc finitur in eis status viatoris; unde non pertinet ad rationem divinae sapientiae ut ulterius daemonibus gratia infundatur per quam revocentur a malo primae aversionis, in qua immobiliter perseverant: et ideo, quamvis diversa eligant per liberum arbitrium, in omnibus tamen peccant, quia in omni eorum electione permanet vis primae electionis ipsorum.

1. Ad primum ergo dicendum quod bona naturalia in angelis sunt integra quantum pertinet ad naturae ordinem, sunt tamen corrupta vel depravata seu diminuta per comparationem ad capacitatem gratiae vel gloriae.

2. Ad secundum dicendum quod peccatum est contra naturam, non secundum id quod peccans appetit, sed secundum inordinationem ex qua habet rationem mali; et ideo nihil prohibet quod peccator immobiliter perseveret in eo quod peccando appetit.

3. Ad tertium dicendum quod Deus est causa status angelorum in quo sunt obstinati in malo, non quidem sicut causando vel conservando malitiam, sed sicut non

conservando su malicia, sino en cuanto no comunicándoles la gracia. Así, pues, se dice que endurece a algunos, según aquello de Rom 9: *Tiene misericordia de quien quiere y endurece al que quiere*[255].

4. A lo cuarto hay que decir que el permanecer inmutablemente en el mal no le compete al diablo por una sola causa, sino por dos: pues estar en el mal le compete por propia voluntad, mas adherirse inmutablemente a aquello a lo que se aplica su voluntad le compete por su propia naturaleza.

5. Al quinto hay que decir que el diablo, hablando propiamente, no puede sentir culpa en sí mismo, de modo que, a saber, aprehenda y rehúya como mal de culpa su pecado, porque esto pertenecería a la mutación del libre albedrío; y consiguientemente no puede esperar de la misericordia divina el perdón como de una culpa.

6. Al sexto hay que decir que el diablo, no sólo no puede levantarse por sí mismo del pecado como tampoco el hombre, sino aún más: según el modo de su naturaleza le compete estar adherido inmutablemente a lo que por voluntad propia eligió. Y por ello su pecado es más irremediable que el pecado del hombre.

7. A lo séptimo hay que responder que cuando digo «puedo correr si quiero», la proposición antecedente es posible y por ello es posible la consecuente. Mas cuando digo «el diablo puede volver al bien si quiere», la antecedente es imposible, como se ve por lo dicho[256], por lo cual la razón no es semejante.

8. A lo octavo hay que decir que como el movimiento de aversión a Dios fue voluntario en el diablo, así también es voluntaria la permanencia en aquello que quiso, pues persevera voluntariamente en el mal. Sin embargo su voluntad permanece inmutablemente en esto por la razón ya dicha[257].

impartiendo gratiam; sic enim dicitur aliquos indurare, secundum illud Ro. IX «cuius vult miseretur, et quem vult indurat».

4. Ad quartum dicendum quod immobiliter permanere in malo non convenit diabolo ex una causa sed ex duabus: nam esse in malo competit ei ex propria voluntate, sed immobiliter inhaerere ei ad quod voluntas applicatur, convenit ei ex propria natura.

5. Ad quintum dicendum quod diabolus non potest in se proprie loquendo culpam sentire, ita scilicet quod apprehendat et refugiat quasi malum culpae suum peccatum, quia hoc pertineret ad mutationem liberi arbitrii; et per consequens non potest sperare ex divina misericordia veniam quasi de culpa.

6. Ad sextum dicendum quod diabolus non solum non potest per seipsum resurgere a peccato sicut nec homo, sed ulterius secundum modum naturae suae competit ei ut immobiliter inhaereat ei quod per propriam voluntatem elegit; et ideo peccatum eius est magis irremediabile quam peccatum hominis.

7. Ad septimum dicendum quod cum dico 'possum currere si volo', antecedens est possibile, et ideo consequens est possibile; sed cum dico 'diabolus potest reverti ad bonum si vult', antecedens est impossibile, ut ex dictis patet; unde non est similis ratio.

8. Ad octavum dicendum quod sicut motus aversionis a Deo fuit in diabolo voluntarius, ita etiam et quies in eo quod voluit est voluntaria, nam voluntarie perseverat in malo; sed tamen voluntas eius in hoc immutabiliter manet, ratione iam dicta.

---

[255] Rom 9,18.
[256] En la Resp.
[257] Ibíd.

9. A lo noveno hay que decir que la sustancia espiritual es iluminada doblemente por la luz increada: de un modo por la luz natural, y así el ángel bueno o malo es más iluminado que el alma; de otro modo por la luz de la gracia, y así el ángel malo es menos capaz de esta iluminación por el impedimento de la gracia, que permanece inmutablemente en él, según se ha dicho[258].

10. Al décimo hay que decir que el libre albedrío del diablo no es convertible naturalmente en cuanto a sus cosas naturales, sino que sólo tiene versatilidad respecto de las sobrenaturales, a las que puede ordenarse y de las que puede separarse, hecho lo cual, en ello permanece, como se ha dicho[259].

11. A lo undécimo hay que decir que como el ebrio está obligado a no pecar, no a la verdad considerado su presente estado, sino considerada la causa voluntaria de la ebriedad, según la cual se le imputa algo como culpa, también puede entenderse que el diablo está obligado a convertirse a Dios, aunque esto le sea imposible según su estado presente, porque vino a este estado por una causa voluntaria.

12. A lo duodécimo hay que decir que aquello que es más inferior está más determinado a una cosa según los objetos, porque la virtud superior se extiende a más cosas; sin embargo lo que es superior puede estar más determinado a una cosa por razón de su inmutabilidad. Y de este modo el libre albedrío del diablo está determinado al mal.

13. A lo decimotercero hay que decir que sólo Dios puede mover la voluntad, y según su poder absoluto podría cambiar la voluntad del demonio al bien. Sin embargo esto no conviene a su naturaleza, según se ha dicho[260]. Por donde no es semejante con lo del apetito sensitivo, el cual es mudable según su naturaleza.

9. Ad nonum dicendum quod a luce increata substantia spiritualis illuminatur dupliciter: uno modo lumine naturali, et sic angelus bonus vel malus magis illuminatur quam anima; alio modo lumine gratiae, et sic malus angelus minus est capax huius illuminationis propter impedimentum gratiae quod immobiliter in eis manet, ut dictum est.

10. Ad decimum dicendum quod liberum arbitrium diaboli non est naturaliter vertibile quantum ad naturalia sua, sed solum habet vertibilitatem respectu supernaturalium, ad quae potest converti vel ab eis averti; quod cum fecerit immutabiliter in hoc perseverat, sicut dictum est.

11. Ad undecimum dicendum quod sicut ebrius tenetur non peccare, non quidem considerato praesenti statu, sed considerata ebrietatis voluntaria causa, secundum quam imputatur ei aliquid ad culpam, ita etiam potest intelligi quod diabolus tenetur converti ad Deum, quamvis hoc ei sit impossibile secundum praesentem statum, quia in hunc statum ex voluntaria causa devenit.

12. Ad duodecimum dicendum quod illud quod est magis infimum est magis determinatum ad unum secundum obiecta, quia virtus superior ad plura se extendit; sed tamen illud quod est supremum, ratione immutabilitatis [est magis determinatum ad unum]: et hoc modo liberum arbitrium diaboli est determinatum ad malum.

13. Ad tertium decimum dicendum quod movere voluntatem solus Deus potest, qui etiam secundum absolutam potentiam posset mutare voluntatem daemonis in bonum; sed tamen hoc non congruit naturae ipsius, ut dictum est. Unde non est simile de appetitu sensitivo, qui secundum suam naturam mutabilis est.

---

[258] Ibíd.
[259] Ibíd.
[260] Ibíd.

14. A lo decimocuarto hay que decir que el diablo entiende que el bien divino, en cuanto es fuente de todo bien natural, es mejor que el bien propio; pero no en cuanto es principio del bien gratuito: porque permanece aún en su primera perversidad con la cual quiso obtener la bienaventuranza última por su virtud natural.

15. A lo decimoquinto hay que decir que el demonio por el cambio de su estado no perdió el libre albedrío de modo que no pudiera dirigirse al bien connatural; perdió, sin embargo, el no poderlo hacer respecto del bien de la gracia.

16. A lo decimosexto hay que decir que la inmutabilidad del diablo en el mal es causada propiamente por la adhesión, la cual tiene razón de oposición; y por esto mismo lo que se adhiere a alguien según el modo de su naturaleza, se sigue que se adhiera más inmutablemente que no reversiblemente.

17. A lo decimoséptimo hay que decir que el apetito del diablo puede apetecer cosas diversas, como se ha dicho[261]; sin embargo, en todas las cosas que apetece persevera inmutablemente en el mal, como es claro por lo dicho[262].

18. A lo décimo octavo hay que decir que la razón alegada proviene del conocimiento y voluntad natural del bien; mas ahora hablamos del bien gratuito y del mal de la culpa que se le opone.

19. A lo décimo noveno hay que decir que el diablo tiene la libertad de guardar la rectitud, si la tuviese. Pues, como dice S. Anselmo[263] en el mismo libro, el libre albedrío siempre tiene la potestad de conservar la rectitud, cuando la tiene y cuando no la tiene, así como cuando uno tiene la potestad de guardar el dinero si lo tuviera, también si no lo tiene.

14. Ad quartum decimum dicendum quod diabolus bonum divinum secundum quod est fons omnis naturalis boni, intelligit esse melius quam bonum proprium, non autem secundum quod est proprium principium boni gratuiti: quia adhuc manet in prima perversitate qua summam beatitudinem per naturalem virtutem voluit obtinere.

15. Ad quintum decimum dicendum quod per mutationem status non amisit liberum arbitrium daemon quin in bonum connaturale possit ferri; amisit tamen quod non posset in bonum gratiae.

16. Ad sextum decimum dicendum quod immobilitas diaboli in malo causatur proprie per adhaesionem, quae habet rationem oppositionis; et ex hoc ipso quod adhaeret alicui secundum modum suae naturae, magis sequitur quod immobiliter inhaereat quam quod vertibiliter.

17. Ad septimum decimum dicendum quod appetitus diaboli potest quidem diversa appetere, ut dictum est; sed tamen in omnibus quae appetit in malo immobiliter perseverat, ut ex dictis patet.

18. Ad duodevicesimum dicendum quod ratio illa procedit de cognitione et voluntate naturalis boni; nunc autem loquimur de bono gratuito et de malo culpae quod ei apponitur.

19. Ad undevicesimum dicendum quod diabolus habet libertatem servandi rectitudinem si eam haberet; nam, ut Anselmus dicit in eodem libro, liberum arbitrium semper habet potestatem servandi rectitudinem, et cum habet et cum non habet eam, sicut cum aliquis habet potestatem servandi pecuniam si haberet, etiam si non habet.

---

[261] En la Resp.
[262] Ibíd.
[263] S. Anselmo, *De lib. arb.* c.12: ML 158,504A (Schmitt I 224).

20. A lo vigésimo hay que decir que aunque a algún hombre le acontezca pecar por la misma causa que pecó el diablo, sin embargo no por eso su degradación es semejante, sino que la del diablo fue inmutablemente y la del hombre mutablemente, en conformidad con sus naturalezas.

21. A lo vigésimo primero hay que decir que así como el diablo persevera inmutablemente en el mal, al que está adherido, así mismo perseveraría en lo falso a lo que asintiese.

Artículo 6

¿Se oscureció el entendimiento del diablo después del pecado hasta el punto de poder incurrir en error o decepción? [264]

En sexto lugar se cuestiona ver si el entendimiento del diablo después del pecado fue oscurecido de tal manera que pudiera caer en él el error o la decepción.

Y parece que sí por lo siguiente.

Argumentos. 1. Se dice del Leviatán[265], por el cual se entiende el diablo, *juzgará que el abismo envejece,* exponiendo lo cual S. Gregorio dice en el libro XXXIV de los *Morales*: *Juzga que el abismo envejece aquel que piensa que algún día terminará el supremo castigo del infierno*[266]. Mas esto es falso. Luego en el diablo cabe la opinión falsa o errónea.

2. Quienquiera que duda puede errar. Mas el diablo a veces duda, como se ve por lo que él mismo dice en Mt IV: *Si eres hijo de Dios, di que estas piedras se conviertan en panes*[267]. Luego el diablo puede errar.

3. Mas se respondió que el diablo puede errar en cuanto al conocimiento gratuito, mas no en cuanto al conocimiento natural. —Mas está

20. Ad vicesimum dicendum quod quamvis aliquem hominem contingat ex eadem causa peccare ex qua diabolus peccavit, non tamen propter hoc omnino similiter deformatur, sed diabolus immobiliter, homo autem mutabiliter, secundum convenientiam suae naturae.

21. Ad vicesimum primum dicendum quod sicut diabolus immobiliter perseverat in malo cui inhaeret, ita etiam immobiliter perseveraret in falso cui assentiret.

Articulus sextus

Sexto quaeritur utrum intellectus diaboli post peccatum sic sit obtenebratus ut in eum possit cadere error vel deceptio. Et videtur quod sic.

1. Dicitur enim de Leviathan, per quem diabolus intelligitur, «Existimabit abyssum quasi senescentem»; quod exponens Gregorius in XXXIV Moralium dicit «Abyssum senescere existimat qui terminari quandoque in suppliciis supernam animadversionem putat». Hoc autem est falsum. Ergo in diabolo cadit falsa vel erronea opinio.

2. Praeterea. Quicumque dubitat potest errare. Sed diabolus quandoque dubitat, ut patet per hoc quod ipse dicit Mat. IV «Si Filius Dei es, dic ut lapides isti panes fiant». Ergo diabolus potest errare.

3. Sed dicebat quod diabolus errare potest quantum ad cognitionem gratuitam, non autem quantum ad cognitionem naturalem. —Sed contra est quod Dionysius dicit

---

[264] Lugares paralelos: *Summa* 1 q.48 a.5; *Cont. Gent.* 3 c.108.

[265] Cf. Job 41,23.

[266] S. Gregorio, *Moral.* XXXIV c.19 n.34: ML 76,737D.

[267] Mt 4,3.

en contra lo que dice Dionisio en el c. IV de *Los nombres de Dios*, a saber, que a los demonios decimos *en ninguna manera se les han cambiado los bienes angélicos, sino que están íntegros y esplendidísimos, aunque ellos no lo vean, por cerrar su capacidad de ver el bien*[268]. Mas aquel que no ve porque cierra su vista puede ser engañado o errar. Luego el diablo puede errar en cuanto a sus cosas naturales.

4. Donde quiera que se pueda encontrar una potencia sin su acto, allí puede darse el mal, como se ve por el Filósofo en el libro IX de los *Metafísicos*[269]. Mas en el entendimiento angélico, también en cuanto al conocimiento natural, puede darse la potencia sin su acto; pues los diablos no consideran simultáneamente todas las cosas a las que se extiende su conocimiento natural —en otro caso no se mudarían con los tiempos, como dice S. Agustín en el libro VIII del *Comentario literal al Génesis*[270]—. Luego en el entendimiento del ángel malo puede darse el mal. Mas el mal del entendimiento es lo falso, como se dice en el libro VI de los *Éticos*[271]. Luego aunque el diablo sea de naturaleza angélica, nada impide que en su entendimiento se dé una opinión falsa.

5. La voluntad del diablo pudo fallar por el pecado porque proviene de la nada, como se ve por S. Agustín en el libro XII de la *Ciudad de Dios*[272]. Mas semejantemente su entendimiento es de la nada. Luego por una razón similar puede fallar por error.

6. El pecado excluye de la bienaventuranza. Mas la bienaventuranza pertenece más al entendimiento que a la voluntad, según aquello de Jn XVII: *Ésta es la vida eterna, que te conozcan a ti, Dios* etc.[273]. Habiendo

caput IV De divinis nominibus «Data ipsis», scilicet daemonibus, «angelica bona nequaquam mutata esse dicimus, sed sunt integra et splendidissima, quamvis ipsi non videant, claudentes suas inspectivas boni virtutes». Sed ille qui non videt ex hoc quod suum visum claudit, potest decipi vel errare. Ergo diabolus potest errare etiam circa sua naturalia.

4. Praeterea. Ubicumque potest inveniri potentia sine actu, ibi potest esse malum, ut patet per Philosophum in IX Metaphysicae; sed in intellectu angelico etiam quantum ad naturalem cognitionem potest esse potentia sine actu: non enim simul actu considerant omnia ad quae eorum naturalis cognitio se extendit —alioquin non mutarentur per tempora, ut Augustinus dicit in VIII Super Genesim ad litteram—; ergo in intellectu angeli potest esse malum. Sed malum intellectus est falsum, ut dicitur in VI Ethicorum. Ergo quamvis diabolus sit naturae angelicae, nihil prohibet in intellectu eius inveniri falsam opinionem.

5. Praeterea. Voluntas diaboli potest deficere per peccatum quia est ex nihilo, ut patet per Augustinum XII De civitate Dei. Sed similiter intellectus eius est ex nihilo. Ergo pari ratione potest deficere per errorem.

6. Praeterea.Peccatum excludit a beatitudine. Sed beatitudo magis pertinet ad intellectum quam ad voluntatem, secundum illud Io. XVII «Haec est vita aeterna ut cognoscat te Deum» etc. Cum ergo per peccatum sit depravata voluntas diaboli in

---

[268] DIONISIO, *De divin. nomin.* c.4 § 23: MG 3,725C según la versión de J. Sarrazin (Dion. 281-282).

[269] ARISTÓTELES: *Metaphys.* IX 10 (1051a19-21).

[270] S. AGUSTÍN, *De Gen. ad litt.* VIII c.20: ML 34,388; CSEL 28-1,259; BAC XV 993.

[271] ARISTÓTELES, *Ethic.* VI 2 (1139a27).

[272] S. AGUSTÍN, *De civitate Dei* XII c.8: ML 41,355; CC 48,362; CSEL 40-1,578; BAC XVI-XVII 805.

[273] Jn 17,3.

sido depravada la voluntad del diablo por el pecado de tal modo que siempre permanezca en el pecado, mucho más ha sido depravado así su entendimiento de modo que permanezca siempre en el error.

7. S. Anselmo prueba en el libro *De la verdad*[274] que sólo hay una verdad, a saber, la increada; y S. Agustín también dice que todas las cosas se ven en la luz divina[275]. Mas los demonios están alejados de la participación de Dios, según aquello de la 2 Cor c. 6: *¿Qué unión puede haber entre la luz y las tinieblas?*[276]. Luego los demonios no pueden conocer verdad alguna.

8. A propósito de aquello de Job XLI: *Ha sido hecho de modo que no tema a nadie*[277], en el libro XXXIV de los *Morales* dice S. Gregorio del diablo: *El apetito de grandeza endureció su mente, de modo que por su dureza no sienta haber obrado mal quien por la gloria buscaba presidir*[278]. Mas consta que obró mal. Luego tiene de sí mismo una opinión falsa.

9. Quienquiera que ve como falso lo que antes veía como verdadero, a veces yerra. Mas esto le cae bien al diablo, puesto que a propósito de aquello *Estando sentado en el tribunal envió su mujer* etc.[279] dice la Glosa[280]: *Ahora finalmente el diablo, entendiendo que por Cristo iba a perder sus despojos, así como primero por la mujer había introducido la muerte, así ahora quiere librar a Cristo de las manos de los judíos, no sea que por su muerte pierda el imperio de la muerte.* Por lo cual se ve que a veces le parecía conveniente para sí que Cristo muriera mientras procuraba su muerte; mas después le pareció que esto no convendría a su dominio. Luego se ve que a veces tuvo una opinión falsa.

tantum ut semper permaneat in peccato, multo magis sic est depravatus intellectus eius ut semper permaneat in errore.

7. Praeterea. Anselmus probat in libro De veritate quod est una sola veritas, scilicet increata; et Augustinus etiam dicit quod omnia videntur in lumine divino. Sed daemones sunt elongati a participatione Dei, secundum illud II ad Cor. VI «Quae conventio lucis ad tenebras». Ergo daemones nullam veritatem cognoscere possunt.

8. Praeterea. Super illud Iob XLI «Factus est ut nullum timeret» dicit Gregorius in XXXIV Moralium de diabolo quod «appetitum celsitudinis vertit in rigorem mentis, ut iam per duritiam se male esse non sentiat qui per gloriam praeesse quaerebat». Sed constat quod male est ei. Ergo habet de seipso falsam opinionem.

9. Praeterea. Quicumque opinatur falsum quod prius opinabatur verum, quandoque errat. Sed hoc convenit diabolo: quia super illud «Sedente eo pro tribunali misit ad eum uxor eius» etc. dicit Glossa «Nunc demum diabolus intelligens per Christum se spolia sua amissurum, sicut primum per mulierem mortem intulerat, ita modo per mulierem vult Christum de manibus Iudaeorum liberare ne per eius mortem mortis amittat imperium»: ex quo videtur quod aliquando ei videbatur sibi expediens quod Christus moreretur, dum mortem eius procurabat, postmodum autem fuit ei visum quod hoc non expediret suo dominio. Ergo videtur quod aliquando habuerit falsam opinionem.

---

[274] S. ANSELMO, *De verit.* c.13: ML 158,484-486 (Schmitt I 196-199).
[275] AUGUSTINUS (Pseud.), *De spirit et anima* c.12: ML 40,788.
[276] 2 Cor 6,14; la Vulgata: «Quae societas luci ad tenebras».
[277] Job 41,24.
[278] S. GREGORIO, *Moral.* XXXIV c.21 n.41: ML 76,741A.
[279] Mt 27,19.
[280] *Glossa ordin.* a Mt 27,19 de Rabano, *Comm. in Mt.* VIII c.27: ML 107,1131B.

10. En el libro de *La verdadera religión* dice S. Agustín[281]: *Hay que evitar los infiernos inferiores,* esto es, después de esta vida, las penas más graves, *donde no puede haber recomendación alguna de la verdad, porque no hay ningún raciocinio, y esto porque no les baña la verdadera luz que ilumina a todo hombre que viene a este mundo.* Mas en el estado de aquellos infiernos están los demonios. Luego ellos no conocen verdad alguna ni hay en ellos raciocinación alguna.

11. Como se ha el verdadero conocimiento al apetito recto, así se ha el falso conocimiento al apetito perverso. Mas no puede haber un apetito recto a no ser que preceda un conocimiento verdadero. Luego al apetito perverso siempre le precede un conocimiento falso. Mas en los demonios el apetito siempre es perverso. Luego el conocimiento en ellos es falso.

12. A propósito de aquello de Lc 10: *Habiéndole golpeado se marcharon, dejándole medio vivo*[282], dice cierta Glosa[283] que el hombre es vulnerado por el pecado en las cosas naturales. Mas esto, que es vulnerado por el pecado, lo reforma en el hombre la gracia. Mas como la gracia reforme en el hombre toda la imagen[284], bajo la cual se entiende no sólo la voluntad sino también el entendimiento, parece que por el pecado del demonio fue también vulnerado su entendimiento en cuanto al conocimiento natural. Y así parece que también en su conocimiento natural puede haber error y engaño.

13. Además dice Dionisio en el c. IV de *Los nombres de Dios* que nadie obra mirando al mal[285]. Mas lo que hace el diablo es malo. Luego se engaña en su estimación.

10. Praeterea. Augustinus dicit in libro De vera religione «Cavendi sunt inferiores inferi», id est post hanc vitam poenae graviores, «ubi nulla potest esse commemoratio veritatis quia nulla ratiocinatio, et hoc ideo quia non perfundit lumen verum quod illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum». Sed in statu illorum inferorum sunt daemones. Ergo ipsi nullam veritatem cognoscunt nec est in eis aliqua ratiocinatio.

11. Praeterea. Sicut se habet vera cognitio ad rectum appetitum, ita se habet falsa cognitio ad perversum appetitum; sed non potest esse rectus appetitus nisi praecedat vera cognitio; ergo perversum appetitum semper praecedit falsa cognitio. Sed in daemonibus semper est perversus [appetitus]. Ergo in eis est falsa cognitio.

12. Praeterea. Super illud Luc. X «plagis impositis abierunt semivivo relicto» dicit quaedam Glossa quod homo vulneratur per peccatum in naturalibus. Sed illud reformat in homine gratia quod per peccatum vulneratur. Cum ergo gratia reformet totam imaginem, sub qua comprehenditur non solum voluntas sed etiam intellectus, videtur quod per peccatum daemonis fuerit vulneratus eius intellectus etiam quantum ad naturae cognitionem. Et ita videtur quod etiam in naturali cognitione eius possit esse error et deceptio.

13. Praeterea. Dionysius dicit IV cap. De divinis nominibus quod nullus ad malum aspiciens [operatur]. Sed id quod operatur diabolus est malum. Ergo decipitur in sua aestimatione.

---

[281] S. AGUSTÍN, *De vera religione* c.52: ML 34,167; CC 32,253; CSEL 77,33; BAC IV 195.

[282] Lc 10,30.

[283] No sabemos qué *Glossa;* pero algo similar en PEDRO LOMBARDO, *Sententiae* II d.25 c.7 n.1 y d.35 c.4 n.2.

[284] Cf. *Glossa* de Pedro Lombardo al Salmo 4,7: ML 191,88B.

[285] DIONISIO, *De div. nomin.* c.4 § 19: MG 3,716C (Dion. 236) y § 31: MG 3,732B (Dion. 304).

14. Dice S. Agustín en el libro de *La verdadera religión: Aquél, amándose a sí mismo más que a Dios, no quiso estar sujeto a él, y se hinchó por la soberbia y se apartó de la esencia suprema,* a saber por el lapsus del pecado; y *por esto es menos, porque quiso gozar de lo que era menos, pues quiso gozar más por su poder que por el de Dios*[286]. Mas en esto mismo de adherirse perversamente a su naturaleza y virtud, por lo que empezó a ser menos, parece haber caído del orden de sus cosas naturales. Luego también acerca del conocimiento natural puede caber en él la falsedad o el engaño.

15. Además dice S. Gregorio en la *Pastoral* que a una mente perversa ebria de furor le parece perverso lo que es recto[287]. Mas la mente del diablo está ebria de furor, pues dice Dionisio en el c. IV de *Los nombres de Dios*[288] que el mal del demonio es un furor irracional. Luego juzga perverso todo lo que es recto. Y así se engaña en su opinión.

16. Un conocimiento universal puede ser en nosotros principio de decepción, como cuando considerando la blancura del lirio, la cual es común a él y a otros muchos, nos engañamos pensando que ser blanco es ser lirio. Mas los ángeles conocen por formas universales; y tanto más, cuanto son superiores[289]. Siendo, pues, Lucifer[290] el supremo de los ángeles y teniendo consiguientemente las formas más universales, parece que puede engañarse al máximo.

17. El ser simple, a lo que se vuelve o convierte, se vuelve todo él; y por una razón semejante, de lo que se separa, todo él se separa. Mas el diablo es simple según su esencia. Luego habiéndose separado de Dios parece que se habrá separado totalmente de él, a saber en

14. Praeterea. Augustinus dicit in libro De vera religione «Ille angelus magis seipsum quam Deum diligendo, subditus ei esse noluit, et intumuit per superbiam, et a summa decentia defecit» per peccatum scilicet lapsus; «et ob hoc minus est, quia eo quod minus erat frui voluit, quia magis voluit sua potentia frui quam Dei». Sed in hoc ipso quod suae naturae et virtuti perverse inhaesit, et per hoc quod incepit minus esse, videtur ab ordine suorum naturalium defecisse. Ergo et circa cognitionem naturalem potest in ipsum cadere falsitas sive deceptio.

15. Praeterea. Gregorius dicit in Pastorali quod menti furore ebriae perversum videtur esse quod rectum est. Sed mens diaboli est furore ebria; dicit enim Dionysius IV cap. De divinis nominibus quod malum daemonis est furor irrationabilis; ergo perversum putat omne quod rectum est. Et ita in sua opinione decipitur.

16. Praeterea. Universalis cognitio in nobis est deceptionis principium, sicut cum considerantes lilii albedinem, quae sibi et multis aliis est communis, decipimur aestimantes, quod est album esse lilium. Sed angeli cognoscunt per formas universales, et tanto magis quanto sunt superiores. Cum ergo Lucifer fuerit supremus inter angelos, et per consequens habeat formas maxime universales, videtur quod maxime possit decipi.

17. Praeterea. Simplex, ad quod se convertit, totum se convertit; ergo pari ratione, a quo se avertit, totum se avertit. Sed diabolus est simplex secundum suam essentiam; ergo cum sit aversus a Deo, videtur quod totaliter sit ab eo aversus, scilicet et quantum

---

[286] S. AGUSTÍN, *De vera religione* c.13: ML 34,133; CC 32,203; CC 77,19.
[287] S. GREGORIO, *Regula Pastoralis* p.3 c.16: ML 77,77A; BAC 170 p.177.
[288] DIONISIO, *De div. nomin.* c.4 § 23: MG 3,725B (Dion. 280).
[289] Cf. el mismo SANTO TOMÁS, en *Summa* 1 q.55 a.3.
[290] Cf. PEDRO LOMBARDO, *Sententiae* II d.6 c.1 n.1-3.

cuanto a la afección y en cuanto al conocimiento. Luego parece que su conocimiento se aparta totalmente de la verdad, siendo así que Dios es la verdad.

18. Acerca de aquello de la 2 Cor VI *¿qué concordia puede haber entre Cristo y Belial?* [291], dice la Glosa que el diablo todo lo hace mal[292]. Mas el mismo entender es hacer algo; luego parece que el diablo se hace mal también en el entender. Y así parece que en su entendimiento tiene lugar la opinión falsa.

MAS EN CONTRA está que Dionisio dice en el c. VII de *Los nombres de Dios* que los ángeles son entendimientos simples[293]. Mas en la inteligencia simple, aun humana, no puede darse lo falso; luego mucho menos en la angélica. Y el diablo es de naturaleza angélica. Luego en su conocimiento no cabe la falsedad.

2. En los demonios, puesto que son sustancias incorpóreas, no se da más que el conocimiento intelectivo. Mas el entendimiento siempre es recto, como dice el Filósofo en el libro III del *Alma*[294]; y también prueba S. Agustín en el libro de las *Ochenta y tres cuestiones*[295] que nadie entiende lo falso. Luego parece que en el conocimiento de los demonios no puede darse el engaño.

3. Mas se respondió que en el conocimiento de los demonios no puede darse el engaño en cuanto al conocimiento natural, sino sólo en cuanto al conocimiento gratuito. —Mas en contra está que el conocimiento gratuito se refiere principalmente a Dios en cuanto excede el conocimiento natural de la criatura. Mas como prueba el Filósofo en el libro IX de la *Metafísica*[296], en el conocimiento de las sustancias simples

ad affectionem et quantum ad cognitionem. Ergo videtur quod eius cognitio totaliter a veritate deficiat, cum Deus veritas sit.

18. Praeterea. Super illud II ad Cor. VI «Quae comparatio Christi ad Belial» dicit Glossa quod diabolus omnia facit male. Sed ipsum intelligere est quoddam agere; ergo videtur quod diabolus male se habeat etiam in intelligendo. Et ita videtur quod in eius intellectu cadat falsa opinio.

SED CONTRA. Est quod Dionysius dicit VII cap. De divinis nominibus quod angeli sunt simplices intellectus; sed in simplici intelligentia etiam humana non potest esse falsum; ergo multo minus in cognitione angelica. Sed diabolus est angelicae naturae. Ergo in eius cognitione non cadit falsitas.

2. Praeterea. In daemonibus, cum sint substantiae incorporeae, non est cognitio nisi intellectiva. Sed intellectus semper est rectus, ut Philosophus dicit in III De anima; et Augustinus etiam probat in libro LXXXIII Quaestionum quod nullus falsum intelligit. Ergo videtur quod in cognitione daemonum non possit esse deceptio.

3. Sed dicebat quod in cognitione daemonum non potest esse deceptio quantum ad cognitionem naturalem sed solum quantum ad cognitionem gratuitam. —Sed contra. Cognitio gratuita praecipue refertur ad Deum secundum quod excedit naturalem cog-

---

[291] 2 Cor 6,15; en la Vulgata: «Quae autem conventio Christi ad Belial».
[292] *Glossa* de Pedro Lombardo a 2 Cor 6,15: ML 192,49D.
[293] DIONISIO, *De div. nomin.* c.7 § 2: MG 3,868B (Dion. 388).
[294] ARISTÓTELES, *De anima* III 9 [15] (433a26).
[295] S. AGUSTÍN, *De diversis Quaest. LXXXIII* q.32: ML 40,22; CC 44A,46; BAC XL 100.
[296] ARISTÓTELES, *Metaphys.* IX 11 (1051b17ss).

que están sobre nosotros no puede darse lo falso, sino que el defecto está allí sólo en no llegar a conocer algo. Luego acerca del conocimiento gratuito no puede darse una opinión falsa en los demonios, sino que fallan sólo en no conocerlo.

4. Todo lo que le adviene a alguien, le adviene según el modo de su naturaleza, como se dice en el libro de las *Causas*[297]. Si pues los demonios no pueden errar según su conocimiento natural, parece que tampoco podrían errar acerca del conocimiento de las realidades gratuitas que les sobrevinieran.

5. Así mismo se adujo que los demonios pueden errar acerca del conocimiento afectivo. —Mas en contra está que el conocimiento angélico excede a todo el conocimiento humano. Mas hay en el hombre cierta virtud cognoscitiva que no yerra ni en el pecador, a saber, la sindéresis. Luego parece que con mayor razón el conocimiento del ángel que peca se dará sin error.

6. El demonio pecó por su libre albedrío, que es facultad de la voluntad y de la razón[298]. Mas la razón y la voluntad se refieren a objetos diversos, pues la voluntad atiende al bien, y la razón a lo verdadero. Luego nada impide que la voluntad del demonio sea deficiente en cuanto al bien, de tal modo, sin embargo, que su entendimiento no sea deficiente en cuanto a lo verdadero.

7. Nada se corrompe o disminuye sino por su opuesto. Mas el pecado no se opone a la naturaleza. Luego parece que ni corrompe ni disminuye el bien de la naturaleza. Pero el conocimiento natural no comporta error. Luego parece que ni aún después del pecado pueda haber error en él.

nitionem creaturae. Sed sicut Philosophus probat in IX Metaphysicae, in cognitione substantiarum simplicium quae super nos sunt non potest esse falsum, sed est ibi defectus solum in non attingendo. Ergo circa cognitionem gratuitam non potest esse aliqua falsa opinio in daemonibus sed solum deficiunt in cognoscendo.

4. Praeterea. Omne quod advenit alicui, [advenit ei] secundum modum suae naturae, ut dicitur in libro De causis. Si ergo daemones secundum suam naturalem cognitionem non possunt errare, videtur quod nec etiam circa cognitionem gratuitorum quae eis supervenit errare possint.

5. Item dicebat quod daemones possunt errare circa cognitionem affectivam. —Sed contra. Cognitio angelica excedit omnem humanam cognitionem. Sed aliqua vis cognoscitiva est in homine quae non errat etiam in peccatore, scilicet synderesis. Ergo videtur quod multo fortius cognitio angeli peccantis sit absque errore.

6. Praeterea. Daemon ex libero arbitrio peccavit, quod est facultas voluntatis et rationis. Sed ratio et voluntas referuntur ad diversa obiecta: nam voluntas respicit bonum, ratio autem verum. Ergo nihil prohibet voluntatem diaboli esse deficientem circa bonum ita tamen quod intellectus eius non sit deficiens circa verum.

7. Praeterea. Nihil corrumpitur vel diminuitur nisi per suum oppositum; sed peccatum non opponitur naturae; ergo videtur quod neque corrumpat neque diminuat bonum naturae. Sed naturalis cognitio non patitur errorem. Ergo videtur quod nec etiam post peccatum possit in eo esse error.

---

[297] *Liber de causis* comm.10 (9) y comm.12 (11).

[298] Cf. PEDRO LOMBARDO, *Sententiae* II d.24 c.3 n.1; y LOTTIN, *Psychologie et Morale* 2 I p.64 nota 3.

8. Dice S. Gregorio en el IV de los *Diálogos* que el alma elevada sobre el cuerpo conoce sin error[299]. Pero más elevado del cuerpo que el alma está el ángel, también el malo. Luego parece que mucho menos pueda darse el error en los ángeles malos.

RESPUESTA. Hay que decir que una opinión falsa es cierta operación deficiente del entendimiento, como el parto monstruoso es cierta operación deficiente de la naturaleza, por donde el Filósofo dice en el VI de los *Éticos* que el mal del entendimiento es lo falso[300]. Mas la operación defectuosa siempre proviene por el defecto de algún principio, así como por algún defecto del semen proviene la monstruosidad del parto, como se dice en el II de los *Físicos*[301]. Por donde todo juicio falso es lógicamente necesario que provenga del defecto de algún principio del conocimiento, como en nosotros una opinión falsa con frecuencia acontece por un razonamiento incorrecto. Mas nada puede fallar en cuanto a aquello en relación a lo cual siempre está en acto según su naturaleza; mas puede fallar en él algo respecto de lo cual está en potencia, pues aquello que está en potencia puede estar sujeto a la perfección y a la privación. Mas el acto se opone a la privación, a la que corresponde el defecto.

Mas como se ha dicho antes[302], el ángel según la condición de su naturaleza tiene en acto la noticia perfecta de todas aquellas cosas a las que su virtud cognoscitiva se extiende naturalmente, pues no discurre de los principios a las conclusiones, sino que inmediatamente en los principios mismos conocidos ve las conclusiones. En otro caso si, teniendo en acto el conocimiento de los principios conociese las conclusiones en potencia, debería él, como también nosotros, adquirir el conocimiento de las conclusiones por el discurso de la razón, lo contrario de lo cual es

8. Praeterea. Gregorius dicit in IV Dialogorum quod anima a corpore elevata cognoscit verum sine errore. Sed magis elevatur a corpore angelus etiam malus quam anima. Ergo videtur quod multo minus in malis angelis possit cadere error.

RESPONDEO. Dicendum quod falsa opinio est quaedam defectiva operatio intellectus sicut partus monstruosus est quaedam defectiva operatio naturae, unde et Philosophus dicit in VI Ethicorum quod malum intellectus est falsum; defectiva autem operatio semper procedit ex defectu alicuius principii, sicut ex aliquo defectu seminis procedit monstruositas partus, ut dicitur in II Physicorum; unde necesse est quod omnis falsa aestimatio procedat ex defectu alicuius principii cognoscendi, sicut in nobis falsa opinio accidit plerumque ex indebita ratiocinatione. Nihil autem potest deficere quantum ad id ad quod semper est in actu secundum suam naturam; sed in eo aliquid deficere potest respectu cuius est in potentia: nam id quod est in potentia potest subiici et perfectioni et privationi. Actus autem opponitur privationi, ad quam pertinet omnis defectus.

Sicut autem supra dictum est, angelus secundum conditionem suae naturae actu habet perfectam notitiam omnium eorum ad quae vis sua cognoscitiva naturaliter se extendit: non enim discurrit a principiis ad conclusiones sed statim in ipsis principiis notis conclusiones videt; alioquin si actu habens principiorum notitiam in potentia conclusiones cognosceret, oporteret ipsum sicut et nos per rationis discursum per

[299] S. GREGORIO, *Dialog.* IV c.26: ML 77,357C.
[300] ARISTÓTELES, *Ethic.* VI 2 (1139a27).
[301] ARISTÓTELES, *Phys.* II 14 (199b3-7). Según la interpretación de Averroes, ibíd., comm.82 (IV 80B).
[302] Cf. a.2 y 5.

claro por Dionisio, en el c. VII de los *Nombres de Dios*[303]. Así pues, como en nosotros no puede darse una opinión falsa acerca de los primeros principios conocidos naturalmente, así tampoco en el ángel puede darse una opinión falsa acerca de todas las cosas sujetas a su conocimiento natural. Y, puesto que el diablo pecando no perdió la propiedad de su naturaleza, sino que los dones naturales permanecen en los demonios íntegros y esplendidísimos, como dice Dionisio en el c. IV de *Los nombres de Dios*[304], es lógico pensar que el diablo no pueda tener una opinión falsa en aquellas cosas que pertenecen a su conocimiento natural.

Aunque su mente esté en acto respecto de aquellas cosas que puede conocer naturalmente, sin embargo está en potencia respecto de aquellas que exceden su conocimiento natural y en cuanto a aquellas para cuyo conocimiento necesita ser iluminado por una luz superior. Como pues la virtud activa cuanto más superior es, tanto más puede extenderse a hacer más cosas[305], así también la virtud cognoscitiva que es más alta se extiende a conocer más cosas. Por donde respecto de aquellas cosas en que el entendimiento superior excede al inferior, el entendimiento inferior está como en potencia, necesitando ser perfeccionado por el superior. Así pues, respecto de aquellas cosas que están en el conocimiento divino, todo entendimiento angélico está en potencia, necesitando ser ilustrado para conocerlas con una cierta luz sobrenatural, que es la luz de la gracia.

Y, así, respecto de este conocimiento gratuito puede haber en cada uno algún defecto, sin embargo de un modo en unos y de otro en otros. Pues en el ángel bueno respecto de estos cognoscibles puede darse defecto, pero de simple negación, según lo cual dice Dionisio en el c. VII de la *Jerarquía eclesiástica*[306] que son purgados de la ignorancia. Mas

principia notitiam conclusionum acquirere; cuius contrarium patet per Dionysium VII [cap.] De divinis nominibus. Sicut gitur nobis non potest inesse falsa opinio circa prima principia naturaliter nobis nota, ita nec angelo potest inesse falsa opinio circa quaecumque quae naturali eius cognitioni subsunt; et quia peccando diabolus proprietatem naturae suae non amisit, sed data naturalia in eis manent integra et splendidissima, ut Dionysius dicit IV cap. De divinis nominibus, consequens est quod nec diabolus falsam opinionem habere possit in his quae pertinent ad eius naturalem cognitionem.

Quamvis autem mens eius sit in actu respectu eorum quae naturaliter cognoscere potest, est tamen in potentia respectu eorum quae suam naturalem cognitionem excedunt et ad ea cognoscenda indiget superiori lumine illustrari. Sicut enim virtus activa quanto est superior tanto in plura agenda se potest extendere, ita virtus cognoscitiva quae est altior ad plura cognoscenda se extendit; unde necesse est quod respectu eorum in quibus superior intellectus inferiorem excedit inferior intellectus sit quasi in potentia, indigens perfici per superiorem. Sic igitur respectu eorum quae sunt in divina cognitione omnis intellectus angelicus est in potentia, indigens illustrari ad ea cognoscenda quodam supernaturali lumine quod [est] lumen gratiae divinae.

Et sic respectu huius cognitionis gratuitae potest in quolibet aliquis defectus existere, aliter tamen et aliter. Nam in bono angelo potest quidem respectu huiusmodi cognoscibilium esse defectus, sed simplicis negationis, secundum quod Dionysius dicit VII cap. Ecclesiasticae Hierarchiae quod a nescientia purgantur; non autem potest in

[303] DIONISIO, *De div. nomin.* c.7 § 2: MG 3,868B (Dion. 388).
[304] DIONISIO, *De div. nomin.* c.4 § 23: MG 3,725C (Dion. 281).
[305] Cf. *Liber de causis* comm.10 (9) y 17 (16).
[306] DIONISIO, *De ecclesiastica hierarc.*, más bien el c.6 p.3 § 6: MG 3,537B (Dion. 1404).

no puede darse en ellos el defecto de una opinión falsa, pues siendo ordenada su voluntad, no aplican su entendimiento a juzgar de aquellas cosas que exceden su capacidad. Mas en los ángeles malos, a causa de su desordenada y soberbia voluntad, puede darse también respecto de estos cognoscibles el defecto de una opinión falsa, en cuanto muestran presuntuosamente su capacidad para juzgar de cosas que les exceden. Y la falsedad respecto de estos cognoscibles puede darse en ellos tanto especulativamente, a saber en cuanto prorrumpen absolutamente en un juicio, como práctica o afectivamente, en cuanto juzgan falsamente que algo debe ser apetecido o realizado en orden a dichas cosas cognoscibles.

RESPUESTAS A LOS ARGUMENTOS. 1. A lo primero hay que decir que la interminabilidad del castigo divino pertenece al conocimiento gratuito, porque la razón de los juicios divinos excede todo el conocimiento natural de la criatura, según aquello del Salmo: *Tus juicios son un gran abismo*[307]. Sin embargo el diablo no ignora la interminabilidad de su suplicio. Pues esto disminuiría su miseria: así como al aumento de la felicidad de los bienaventurados pertenece la seguridad de su gloria perpetua, así también al aumento de la miseria de los condenados pertenece la certeza de la interminabilidad de la miseria. Por donde hay que afirmar lo que se dice: que el diablo juzga que el abismo envejece, como expone S. Gregorio[308] en el lugar citado. Pues ingiere en este mundo en las mentes de los hombres la opinión de la terminabilidad de las penas, para que teman menos pecar.

2. A lo segundo hay que decir que la duda aquella del demonio fue sobre el misterio de la encarnación[309], que excede el conocimiento de los ángeles también.

eis esse defectus falsae opinionis, quia cum voluntas eorum sit ordinata, non applicant suum intellectum ad iudicandum de illis quae cognitionem eorum excedunt. Sed in malis angelis propter inordinatam et superbam voluntatem potest esse respectu huiusmodi cognoscibilium etiam defectus falsae opinionis, in quantum exhibent praesumptuose suum intellectum ad iudicandum de his quae eos excedunt. Et haec quidem falsitas respectu huiusmodi cognoscibilium potest in eis esse speculative, in quantum scilicet absolute in falsum iudicium prorumpunt, et practice sive affective, in quantum falso existimant aliquid esse appetendum vel agendum in ordine ad praedicta cognoscibilia.

1. Ad primum ergo dicendum quod interminabilitas divinae animadversionis pertinet ad cognitionem gratuitam, quia ratio divinorum iudiciorum excedit omnem naturalem cognitionem creaturae, secundum illud Psalmi «Iudicia tua abyssus multa»; non tamen diabolus ignorat interminabilitatem sui supplicii. Hoc enim diminueret eius miseriam: sicut enim ad augmentum felicitatis bonorum pertinet securitas de perpetuitate gloriae, ita ad augmentum miseriae damnatorum pertinet certitudo de interminabilitate miseriae. Unde dicendum est quod dicitur diabolus aestimare abyssum senescentem, sicut Gregorius ibidem, exponit, quia opinionem terminabilitatis poenarum mentibus hominum ingerit in hoc mundo ut minus peccare formident.

2. Ad secundum dicendum quod illa dubitatio diaboli fuit de mysterio incarnationis, quod excedit naturalem cognitionem etiam angelorum.

---

[307] Salmo 35,7.

[308] S. GREGORIO, *Moral.* XXXIV c.19 n.34: ML 76,737D.

[309] Cf. *Glossa ordin.* a Mt 4,3 de S. Ambrosio, *Super Lc* IV n.18: ML 15,1617D [1701C]; CC 14,112; CSEL 32-4,148.

3. A lo tercero hay que decir que se afirma que los demonios no ven sus bienes naturales, no que no los vean en absoluto —en otro caso no podrían conocer nada, porque, como se dice en el libro de *Las causas*[310], la inteligencia entiende todas las otras cosas entendiendo su esencia— sino que no los ven en orden a los bienes gratuitos, de cuya consideración aparta su intención, adhiriéndose finalmente sólo a sus bienes naturales.

4. A lo cuarto hay que decir que tener un conocimiento en acto se dice doblemente: de un modo en cuanto a la consideración actual, y así no se entiende que el ángel tenga noticia actual de todas las cosas a las que se extiende su conocimiento natural; de otro modo en cuanto al conocimiento habitual, pues, como se dice en el II de *El Alma*[311], y en el VIII de los *Físicos*[312] se dice de distinto modo que alguien es una potencia esciente antes de aprender, cuando no tiene aún el hábito de la ciencia; y, de otro modo, antes de que considere la cosa ya conocida, y de este último modo el ángel tiene conocimiento actual de todas las cosas que puede conocer naturalmente. Y basta esto para rechazar la falsedad contraria: pues nosotros no siempre consideramos en acto los principios, mas el hábito mismo de los principios basta para rechazar todo error contrario acerca de ellos.

5. A lo quinto hay que decir que por el hecho de que algo ha sido creado de la nada se sigue que sea variable en cuanto a algo; pero no es necesario que sea variable en cuanto a todo: los cuerpos celestes son mudables según el lugar, mas no según la sustancia[313]; semejantemente el entendimiento del ángel por el hecho de haber sido creado de la nada puede fallar acerca de las cosas sobrenaturales, mas no acerca del conocimiento natural, porque también la voluntad del ángel puede pecar acerca de ellas, como se ha dicho antes[314].

3. Ad tertium dicendum quod daemones dicuntur non videre sua naturalia, non quin ea absolute videant —alioquin nihil cognoscere possent, quia, ut dicitur in libro De causis, intelligentia intelligit omnia alia intelligendo essentiam suam—; sed non videt ea in ordine ad bona gratuita, a quibus considerandis avertit suam intentionem, solis suis naturalibus finaliter inhaerens.

4. Ad quartum dicendum quod habere notitiam in actu dicitur dupliciter: uno modo quantum ad actualem considerationem, et sic non intelligitur quod angelus habeat actualem notitiam omnium ad quae sua naturalis cognitio se extendit; alio modo quantum ad habitualem notitiam: quia, ut dicitur in II De anima et in VIII Physicorum, aliter dicitur aliquis esse potentia sciens ante addiscere, quando scilicet nondum habet habitum scientiae, et aliter ante considerare; et hoc modo angelus habet actualem notitiam respectu omnium quae naturaliter cognoscere potest. Et istud sufficit ad repellendam falsitatem contrariam: non enim nos semper actu consideramus principia, sed ipse habitus principiorum sufficit ad repellendum omnem contrarium errorem cum ipsa.

5. Ad quintum dicendum quod ex hoc quod aliquid [est] ex nihilo sequitur quod sit secundum aliquid vertibile, non tamen oportet quod sit vertibile quantum ad omnia: corpora quidem caelestia mutabilia sunt secundum locum sed non secundum substantiam; et similiter intellectus angeli ex hoc quod est ex nihilo potest deficere circa supernaturalia, non autem circa naturalem cognitionem, quia etiam voluntas angeli circa huiusmodi potest peccare, ut supra habitum est.

---

[310] *Liber de causis* comm.13 (12).
[311] ARISTÓTELES, *De anima* II 1 (412a10 y 22).
[312] ARISTÓTELES, *Phys.* VIII 8 (255a33-34).
[313] Cf. ARISTÓTELES, *Metaphys.* VIII 1 (1042b3-8); ibíd. XI (=XII) 2 (1069b24-26) según SANTO TOMÁS, *In De caelo* I lect.6.
[314] Cf. a.3.

6. A lo sexto hay que decir que la bienaventuranza activa consiste en el entendimiento, al que pertenece la visión de Dios, más que en la voluntad, a la que pertenece la delectación, pues la delectación sigue a la operación como a su causa y se añade a ésta como cierta perfección sobreviniente; por donde el Filósofo dice en el X de los *Éticos*[315] que la delectación perfecciona la operación como el decoro a la juventud. Mas apetecer el fin y mover hacia el mismo conviene principalmente a la voluntad y esto es impedido por el pecado; y por eso el pecado mira más a la voluntad que al entendimiento.

7. A lo séptimo hay que decir que los demonios se alejaron de la participación de la verdad divina y de la luz divina en cuanto esto se participa por la gracia, no en cuanto se participa por la naturaleza.

8. A lo octavo hay que decir que el diablo no siente que obró mal, porque no ve su culpa como algo malo, sino que persevera en el mal con mente obstinada; por donde se ve que esto pertenece a la falsedad del conocimiento práctico o afectivo.

9. A lo noveno hay que decir que el efecto de la pasión de Cristo pertenece al conocimiento sobrenatural, sobre el cual pudo errar el diablo.

10. A lo décimo hay que decir que cuando se dice que en el infierno no hay recuerdo de la verdad, no hay que entenderlo como si los condenados no conocieran ninguna verdad —en otro caso no conocerían haber cometido pecados ellos mismos, y así se excluiría el gusano de la conciencia[316]—, sino que ha de entenderse que no están en estado de adquirir el conocimiento de la verdad por el cual se perfeccione su entendimiento.

11. A lo undécimo hay que decir que, según Dionisio en el c. IV de *Los nombres de Dios*[317], el bien procede de una sola e íntegra causa y el

6. Ad sextum dicendum quod beatitudo activa consistit in intellectu, ad quem pertinet visio Dei, magis quam in voluntate, ad quam pertinet delectatio: quia delectatio consequitur operationem sicut causam et adiungitur ei sicut quaedam superveniens perfectio; unde Philosophus dicit in X Ethicorum quod delectatio perficit operationem sicut decor iuventutem. Sed appetere finem et movere in ipsum praecipue convenit voluntati, et hoc impeditur per peccatum; et ideo peccatum magis respicit voluntatem quam intellectum.

7. Ad septimum dicendum quod daemones elongati sunt a participatione divinae veritatis et divini luminis secundum quod participatur per gratiam, non autem secundum quod participatur per naturam.

8. Ad octavum dicendum quod diabolus non sentit se esse male quia culpam suam non apprehendit ut malum sed adhuc obstinata mente perseverat in malo; unde pertinet ad falsitatem practicae seu affectivae cognitionis.

9. Ad nonum dicendum quod effectus passionis Christi pertinet ad supernaturalem cognitionem, circa quam diabolus errare potuit.

10. Ad decimum dicendum quod cum dicitur quod apud inferos non est commemoratio veritatis, non est intelligendum quasi nullam veritatem cognoscant —alioquin non cognoscerent se actus peccatorum perpetrasse, et sic excluderetur vermis conscientiae—; sed est intelligendum quod non sunt in statu acquirendi cognitionem veritatis per quam intellectus eorum perficiatur.

11. Ad undecimum dicendum quod secundum Dionysium IV cap. De divinis nominibus, bonum causatur ex tota et integra causa, malum autem ex singularibus

[315] ARISTÓTELES, *Ethic.* X 4 (1174b31-33).

[316] La expresión «gusano de la conciencia» de PEDRO LOMBARDO, *Sententiae* II d.33 c.2 n.5 y cf. el mismo SANTO TOMÁS, *Super Sentent. IV* d.50 q.2 a.3 qla.2.

[317] DIONISIO, *De div. nomin.* c.4 § 30: MG 3,729C (Dion. 298).

mal se origina de muchos y parciales defectos, y de ahí que se requieran más cosas para el bien que para el mal. Por donde no se sigue que si para la rectitud del apetito se requiere el verdadero conocimiento del entendimiento, que la perversidad del apetito no pueda darse sin la falsedad del conocimiento. Aunque también podría decirse que el apetito puede ser recto aun con un conocimiento falso precedente, como cuando uno dispensa el honor paterno a aquel que piensa falsamente ser su padre. Y semejantemente el apetito perverso siempre va con alguna falsedad del conocimiento práctico.

12. A lo duodécimo hay que decir que la culpa vulnera al hombre en las cosas naturales en cuanto a la capacidad de los bienes gratuitos, mas no de modo que le quite algo de la esencia de la naturaleza: Y así no se sigue que su entendimiento yerre a no ser acerca de los bienes gratuitos.

13. A lo decimotercero hay que decir que la razón alegada proviene del conocimiento práctico o afectivo según el cual uno, mirando al bien, elige el mal.

14. A lo decimocuarto hay que decir que por el hecho de que el diablo se adhiriera más a sí que a Dios por el amor, pecó acerca del orden de las cosas naturales a los bienes gratuitos, porque no refirió el amor de su naturaleza a Dios. Y por esto se dice también que es menos: en cuanto está privado del ser gratuito.

15. A lo decimoquinto hay que decir que el furor se dice del diablo metafóricamente; y de locuciones tales no se saca una argumentación conveniente[318]. Sin embargo también se puede decir que esto también pertenece al conocimiento práctico.

16. A lo decimosexto hay que decir que se dice darse en los ángeles un conocimiento universal, no porque conozcan la naturaleza universal de las cosas sola, por cuyo modo el conocimiento universal es causa de

defectibus, et ideo plura requiruntur ad bonum quam ad malum; unde non sequitur si ad rectitudinem appetitus requiritur vera cognitio intellectus, quod perversitas appetitus non possit esse sine falsitate cognitionis. Quamvis etiam dici possit quod et appetitus possit esse rectus aliqua falsa cognitione praecedente, puta cum aliquis exhibet honorem paternum ei quem falso putat patrem; et similiter appetitus perversus semper est cum aliqua falsitate practicae cognitionis.

12. Ad duodecimum dicendum quod culpa vulnerat hominem in naturalibus quantum ad capacitatem gratuitorum, non autem ita quod adimat aliquid de essentia naturae; et sic non sequitur quod intellectus eius erret, nisi circa gratuita.

13. Ad tertiumdecimum dicendum quod ratio illa procedit de cognitione practica vel affectiva, secundum quam aliquis aspiciens ad bonum eligit malum.

14. Ad quartumdecimum dicendum quod in hoc quod diabolus sibi magis inhaesit per amorem quam Deo, peccavit circa ordinem naturalium ad gratuita, quia non retulit amorem suae naturae in Deum; et in hoc etiam dicitur minus esse, in quantum privatus est esse gratuito.

15. Ad quintumdecimum dicendum quod furor de diabolo dicitur metaphorice; et ex talibus locutionibus non trahitur conveniens argumentatio. Tamen etiam potest dici quod hoc etiam pertinet ad practicam cognitionem.

16. Ad sextumdecimum dicendum quod universalis cognitio dicitur esse in angelis non quia cognoscant solam naturam universalem rerum, per quem modum universalis

[318] Cf. PEDRO LOMBARDO, *Sententiae* III d.11 c.2 según SANTO TOMÁS, *De verit.* q.22 a.11 ad 8.

equivocación en nosotros; sino que se dice que su conocimiento es universal en cuanto se extiende universalmente a muchos cognoscibles, de los cuales tienen un conocimiento propio y completo.

17. Al decimoséptimo hay que decir que el ángel es simple en la esencia, pero múltiple en la virtud, a saber en cuanto que su virtud se extiende a muchas cosas, no ciertamente mediante las potencias de diversa naturaleza como en nosotros son el apetito sensitivo y el intelectivo: esto repugnaría a la simplicidad de la esencia; pero sí según que el apetito intelectivo puede extenderse a muchas cosas, puede separarse de algo según algún aspecto y no según otro. Y así su apetito no se apartó de Dios según lo natural sino según lo gratuito.

18. Al decimoctavo hay que decir que el diablo todo lo hace mal en cuanto a aquellas cosas que obra por el libre albedrío; mas las acciones naturales en él son buenas hablando propiamente, pues aquellas acciones de la naturaleza son de Dios creador de la naturaleza.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS EN CONTRA. 1. A lo primero que se objeta en contrario hay que decir que el ángel tiene un entendimiento simple en cuanto al hecho de que, como no entiende la verdad discurriendo de los principios a las conclusiones, sino viendo inmediatamente en los principios la verdad de las conclusiones, así tampoco entiende añadiendo el predicado al sujeto por el modo de composición y división de nuestro entendimiento[319], sino que inmediatamente en la simple consideración del sujeto ve aquellas cosas que convienen con el sujeto o que le son ajenas. La razón de una y otra cosa es la misma, por el hecho de que la disposición del sujeto es el principio de conocer la anexión del predicado y del sujeto. De donde el ángel por la simple aprehensión del sujeto conoce el ser o no ser, como nosotros componiendo y dividiendo, pues nada obsta

cognitio est in nobis deceptionis causa; sed dicitur cognitio eorum esse universalis in quantum universaliter ad multa cognoscibilia se extendit, de quibus propriam et completam cognitionem habent.

17. Ad septimum decimum dicendum quod angelus est simplex in essentia sed multiplex in virtute, in quantum scilicet virtus eius ad multa se extendit, non quidem per diversarum naturarum potentias sicut in nobis est appetitus sensitivus et intellectivus; hoc enim repugnaret simplicitati essentiae. Secundum ergo appetitum intellectualem prout in multa se potest extendere, potest ab aliquo averti secundum aliquid et non secundum aliud; et sic appetitus eius non est aversus a Deo secundum naturalia sed secundum gratuita.

18. Ad duodevicesimum dicendum quod diabolus omnia male agit quantum ad ea quae agit ex libero arbitrio; sed actiones naturales in eo sunt bonae proprie loquendo, actiones illae naturales sunt Dei instituentis naturam.

1. Ad primum autem quod in contrarium obiicitur, dicendum quod angelus habet simplicem intellectum quantum ad hoc quod sicut non intelligit veritatem discurrendo a principiis in conclusiones sed statim in principiis videt conclusionum veritatem, ita etiam non intelligit superaddendo praedicatum subiecto per modum compositionis et divisionis intellectus nostri, sed statim in simplici consideratione subiecti considerat ea quae subiecto conveniunt vel quae ab eo removentur: utriusque enim est eadem ratio, eo quod dispositio subiecti est principium cognoscendi inhaerentiam praedicati ad ipsum. Unde angelus per simplicem apprehensionem subiecti cognoscit esse vel non esse

[319] Cf. ARISTÓTELES, *De anima* III 5 [11] (430a26-28).

el entender lo compuesto por lo simple, como se conoce lo material por lo inmaterial. Mas en nuestro entendimiento componente la falsedad puede provenir en cuanto juzga que algo es o no es. Por donde en el entendimiento del demonio puede darse la falsedad, principalmente en cuanto a aquellas cosas que exceden el conocimiento natural.

2. A lo segundo hay que decir que el entendimiento siempre se dice ser recto en el entender, porque como dice S. Agustín en el libro de *Las ochenta y tres cuestiones diversas*[320], quienquiera que entiende algo, entiende que ello es como es; sin embargo la potencia del entendimiento puede errar no entendiendo lo verdadero, como se ve en el que opina una cosa falsa.

3. A lo tercero hay que decir que acerca de la misma esencia divina no puede fallar el demonio a no ser en no alcanzarla, como prueba la razón aducida. Mas en lo que hace Dios sobrenaturalmente en las criaturas el demonio puede fallar opinando falsamente.

4. A lo cuarto hay que decir que el modo de entender del demonio mismo es conforme al de su sustancia; sin embargo no es necesario que tenga la misma fuerza para juzgar de las cosas que exceden su naturaleza como para juzgar de aquellas que le son connaturales. Y por eso, aunque nunca tenga un juicio falso de aquellas cosas que pertenecen a su conocimiento natural, sin embargo puede tener un juicio falso en las que exceden su conocimiento natural.

5. A lo quinto hay que decir que la sindéresis es la virtud cognoscitiva de los principios universales de las cosas prácticas, que el hombre conoce[321] al igual que los principios universales de las especulativas. Por

sicut et nos componendo et dividendo: nihil enim prohibet per simplex intelligere compositum, sicut per immateriale cognoscitur materiale. Ex hoc autem [in] intellectu nostro componente potest provenire falsitas, in quantum iudicat aliquid esse vel non esse; unde in intellectu daemonis potest esse falsitas, praecipue quantum ad ea quae excedunt naturalem cognitionem.

2. Ad secundum dicendum quod intellectus semper dicitur esse rectus in intelligendo quia, ut Augustinus dicit in libro LXXXIII quaestionum, quicumque intelligit aliquid, intelligit illud esse ut est; potest tamen potentia intellectus non intelligendo verum errare, ut patet in eo qui opinatur falsum.

3. Ad tertium dicendum quod circa ipsam essentiam divinam non potest daemon deficere nisi in non attingendo, sicut ratio inducta probat; sed in his quae supernaturaliter facit in creaturis potest intellectus daemonis deficere falsum opinando.

4. Ad quartum dicendum quod modus intelligendi ipsius daemonis conformatur substantiae suae, non tamen oportet quod eamdem vim habeat ad iudicandum de his quae excedunt naturam suam sicut ad iudicandum ea quae sunt sibi connaturalia. Et ideo licet nunquam falsum iudicium habeat de his quae pertinent ad naturalem cognitionem eius, potest tamen habere falsum iudicium de his quae naturalem eius cognitionem excedunt.

5. Ad quintum dicendum quod synderesis est cognoscitiva universalium principiorum operabilium quae naturaliter homo cognoscit sicut et principia universalia specu-

---

[320] S. AGUSTÍN, *De diversis Quaest. LXXXIII* q.32: ML 40,22; CC 44A,46; BAC XL 100.

[321] Cf. S. Agustín, según referencia de SANTO TOMÁS, *In Sent.* 2 d.24 q.2 a.3 obi.3 y de ALBERTO, *Summa de homine* q.71 a.1 obi.2. Sin embargo, el texto no se encuentra literalmente en S. Agustín y sólo algo similar en *De lib. arbitrio* II c.10 n.29: ML 32,1256; CC 29,257; CSEL 74,65; BAC III 358; y en *De Trinit.* XIV c.15: ML 42,1052; CC 50A,450-451; BAC V 810.

donde de esto no se puede concluir más que los demonios no yerren en el conocimiento natural.

6. A lo sexto hay que decir que la voluntad no se mueve por el bien sino en cuanto es aprehendido: por donde no puede fallar en el apetito del bien a no ser que también éste subyazga a algún defecto acerca de la aprehensión, no ciertamente en cuanto a los principios universales, de los cuales es la sindéresis, sino en cuanto elegibles particulares.

7. A lo séptimo hay que decir que, puesto que la culpa no se opone directamente a la naturaleza, de ahí viene que los demonios por el pecado no incurrieron en la falsedad en cuanto al conocimiento natural.

8. A lo octavo hay que decir que S. Gregorio habla de la elevación del alma que se realiza por la gracia, pues la luz de la gracia excluye toda falsedad.

Artículo 7

¿Conocen los demonios las cosas futuras?[322]

En séptimo lugar se cuestiona ver si los demonios conocen las cosas futuras.

Y parece que sí por lo siguiente.

Argumentos. 1. Dice S. Agustín en el IX de *La ciudad de Dios* que *los efectos temporales de la virtud divina pueden ser visibles a los sentidos angélicos, también de los malos espíritus, más que a la flaqueza humana*[323]. Mas los hombres, considerando los efectos de la virtud divina, prevén muchas cosas referentes a lo futuro: el médico, la salud; el navegante, la futura bonanza. Luego los demonios pueden prever mucho más las cosas futuras.

labilium; unde ex hoc non potest concludi nisi quod daemones in naturali cognitione non errent.

6. Ad sextum dicendum quod voluntas non movetur a bono nisi in quantum est apprehensum: unde non potest deficere ab appetitu boni nisi etiam subsit defectus aliquis circa apprehensionem, non quidem quantum ad universalia principia, quorum est synderesis, sed quantum ad particularia eligibilia.

7. Ad septimum dicendum quod quia culpa non directe opponitur naturae, inde est quod daemones per peccatum non incurrerunt falsitatem quantum ad naturalem cognitionem.

8. Ad octavum dicendum quod Gregorius loquitur de elevatione animae quae fit per gratiam: lumen enim gratiae omnem falsitatem excludit.

Articulus septimus

Septimo quaeritur utrum daemones cognoscant futura. Et videtur quod sic.

1. Dicit enim Augustinus IX De civitate Dei «Temporalia divinae virtutis effecta angelicis sensibus etiam malorum spirituum potius quam infirmitati hominum possunt esse conspicua». Sed homines considerando effectus divinae virtutis multa de futuris praecognoscunt: medicus sanitatem, nauta tranquillitatem futuram. Ergo multo magis daemones futura praecognoscere possunt.

---

[322] Lugares paralelos: *In Sent.* 2 d.7 q.2 a.2; *De verit.* q.8 a.12; *Cont. Gent.* III c.154; *Summa* 1 q.57 a.3; *In Is.* c.3.

[323] Cf. S. Agustín, *De civitate Dei* IX c.21: ML 41,274; CC 47,268; CSEL 40-1,439; BAC XVI-XVII 620.

2. Ninguno puede preanunciar verdaderamente a no ser aquello que conoce con antelación. Mas como dice S. Agustín en el libro de *La adivinación de los demonios*[324], los demonios preanuncian algunas cosas verdaderas de los futuros eventos. Luego los demonios conocen las cosas futuras con antelación.

3. Si los demonios son sustancias incorpóreas es necesario que según su sustancia y operación estén sobre el tiempo, según aquello que se dice en el libro de *Las causas*[325], que la sustancia y la operación de la inteligencia está sobre el tiempo. Mas el presente, el pretérito y el futuro son diferencias del tiempo. Luego en cuanto al conocimiento del demonio no hay diferencia a ver si algo es presente, pretérito o futuro. Mas los demonios pueden conocer las cosas presentes y las pretéritas. Luego también pueden conocer las futuras.

4. Mas se respondió que para que algo pueda conocerse no sólo se requiere que el cognoscente esté presente y en acto, sino también que sea conocido. —Mas en contra está que el conocimiento de Dios es más cierto que el conocimiento del demonio. Si pues para la certeza del conocimiento del demonio se requiere que lo conocido esté presente en acto, mucho más se requerirá esto para el conocimiento de Dios. Y así ni Dios conocería las cosas futuras. Lo cual es inconveniente.

5. Todo conocimiento es al modo del cognoscente[326]. Mas en el demonio, siendo sustancia incorpórea, no hay conocimiento sensitivo sino sólo intelectual. Mas como el entendimiento abstrae del aquí y ahora, parece que en cuanto al conocimiento del demonio no hay diferencia entre si algo es presente, pretérito o futuro.

2. Praeterea. Nullus vere potest praenuntiare nisi illud quod praecognoscit. Sed sicut Augustinus dicit in libro De divinatione daemonum, daemones quaedam vera praenuntiant de futuris eventibus. Ergo daemones praecognoscunt futura.

3. Praeterea. Si daemones [sunt] substantiae incorporeae, oportet quod secundum substantiam et operationem sint supra tempus, secundum illud quod dicitur [in] libro De causis, quod intelligentiae substantia et operatio est supra tempus; sed praesens, praeteritum et futurum sunt differentiae temporis; ergo quantum ad cognitionem daemonis non differt utrum sit aliquid praesens, praeteritum aut futurum. Sed daemones possunt cognoscere praesentia et praeterita. Ergo etiam possunt cognoscere futura.

4. Sed dicebat quod ad hoc quod aliquid possit cognosci non solum requiritur quod cognoscens sit praesentialiter et in actu, sed etiam cognitum. —Sed contra. Certior est cognitio Dei quam cognitio daemonis. Si ergo ad certitudinem cognitionis daemonis requiritur quod cognitum sit praesentialiter in actu, multo magis hoc requiritur ad cognitionem Dei; et sic nec Deus futura cognosceret. Quod est inconveniens.

5. Praeterea. Omnis cognitio est secundum modum cognoscentis. Sed in daemone, cum sit substantia incorporea, non est cognitio sensitiva sed solum intellectualis. Cum ergo intellectus abstrahat ab hic et nunc, videtur quod non differat quantum ad cognitionem daemonis utrum aliquid sit praesens, praeteritum vel futurum.

---

[324] S. AGUSTÍN, *De divinatione daemonum* c.4 y 5: ML 40,585-586; CSEL 41,605-608; BAC XL 340-344.

[325] *Liber de Causis* comm.7 (6).

[326] Esta sentencia se atribuye a diversos autores, aunque de diversa forma, cf. vgr. al *Liber de causis* como en *De verit.* q.24 a.8 obi.6 [cf. comm.10 (9) y 12 (11)]; a Dionisio juntamente con el libro *De causis* en *In Sent. II* d.17 q.2 a.1 obi.3 [cf. Dionisio, *De div. nomin.* c.4 § 1: MG 3,693B (Dion. 146) y en *De caelesti hierarc.* c.12 § 2: MG 3,293A (Dion. 937)]; a Boecio como en *De verit.* q.2 a.5 obi.17 [cf. BOETIUS, *De consol.* V pr.4: ML 63,848C; CC 94,96-97; CSEL 67,117].

6. Es manifiesto que los demonios conocen los singulares mientras existen; mas no los conocen por especies abstraídas de las cosas, porque esto no se puede hacer sino mediante el sentido. Luego las conocen por especies innatas. Pero las especies innatas se dieron en la mente del demonio desde el principio de su creación. Luego desde el principio de su creación conoció el demonio todos los singulares futuros.

7. Mas se respondió que para aquellas cosas que exceden el conocimiento natural del ángel no son suficientes las especies innatas, sino que se requieren las especies infusas. —Mas en contra está que al conocimiento que se subordina lo que es mayor, mucho más se subordina lo que es menor. Mas al conocimiento natural del demonio se subordinan las sustancias inmateriales, que son mucho más altas que las sustancias sensibles.

8. Como las razones ideales[327], que están en la mente divina, se han en el causar y en el conocer, así las semejanzas de las cosas que están en la mente angélica se han en el conocer. Mas las razones ideales que están en la mente divina se han igualmente a las cosas pretéritas, las presentes y futuras en cuanto a ser causadas y conocidas. Luego parece que las especies de las cosas que están en la mente angélica se habrán igualmente a las cosas presentes, a las pretéritas y a las futuras.

9. Así como Dios por su Verbo produjo las formas en la materia, así también en la inteligencia angélica, como se ve por S. Agustín en el II del *Comentario literal al Génesis*[328]. Mas las formas de las cosas en la materia corpórea se han del mismo modo respecto del presente, del pretérito y del futuro. Luego parece que por la misma razón ocurrirá eso en las especies que hay en la mente angélica; y así parece que los demonios pueden conocer las cosas futuras por dichas especies.

6. Praeterea. Manifestum est quod daemones cognoscunt singularia dum sunt; non autem cognoscunt ea per species a rebus acquisitas, quia hoc non posset fieri nisi mediante sensu; ergo cognoscunt ea per species innatas. Sed species innatae fuerunt in mente daemonis ab initio suae creationis. Ergo ab initio suae creationis daemon cognovit omnia singularia futura.

7. Sed dicebat quod ad ea quae excedunt naturalem cognitionem angeli non sufficiunt species innatae sed requiruntur species infusae. —Sed contra. Cognitioni cui subditur quod maius est, multo magis subditur quod minus est. Sed naturali cognitioni daemonis subduntur substantiae immateriales, quae sunt multo altiores quam substantiae sensibiles. Ergo singularia sensibilia eorum cognitionem non excedunt.

8. Praeterea. Sicut ideales rationes quae sunt in mente divina se habent in causando et cognoscendo, ita similitudines rerum quae sunt in mente angelica se habent in cognoscendo. Sed rationes ideales quae sunt in mente divina aequaliter se habent ad praeterita, praesentia et futura causanda et cognoscenda. Ergo videtur quod species rerum quae sunt in mente angelica aequaliter se habeant ad praesentia, praeterita et futura.

9. Praeterea. Sicut Deus per Verbum suum produxit formas in materia, ita etiam in intelligentia angelica, ut patet per Augustinum II Super Genesim ad litteram. Sed formae rerum in materia corporali eodem modo se habent respectu praesentis, praeteriti et futuri. Ergo videtur quod pari ratione species rerum quae sunt in mente angelica; et sic videtur quod daemones per huiusmodi species possint cognoscere futura.

---

[327] Cf. S. AGUSTÍN, *De diversis Quaest. LXXXIII* c.46 n.2: ML 40,30; CC 44A,71; BAC XL 121s según SANTO TOMÁS, *Summa* 1 q.15 a.3 sed c.

[328] S. AGUSTÍN, *De Gen. ad litt.* II c.6 n.13 y 14: ML 34,268; BAC XV 637s e ibíd. c.8 n.16: ML 34,269; CSEL 28-1,43; BAC XV 639s.

10. Dice S. Isidoro en el libro del *Sumo bien* que los demonios son vigorosos por una triple agudeza de ciencia: en parte por la sutileza de su naturaleza; en parte por la experiencia de su largo tiempo; en parte por la revelación de los espíritus buenos[329]. Mas todos estos modos pueden extenderse al conocimiento de las cosas futuras como de las presentes. Luego los demonios pueden conocer las cosas futuras.

11. Mas se respondió que los demonios pueden conocer las cosas futuras que suceden por necesidad y las que tienen causas determinadas, mas no otras cosas. —Pero en contra está que el conocimiento experimental procede de las cosas semejantes a las semejantes. Mas entre todas las cosas semejantes que ocurren, sean todo lo contingentes que se quiera, algunas semejantes precedieron en los siglos pretéritos en los que los demonios existieron, pues se dice en el Ecl 1: *Nada hay nuevo bajo el sol: pues lo que parece tal ya precedió en los siglos que fueron antes de nosotros*[330]. Luego los demonios tienen conocimiento de todos los futuros contingentes.

12. La experiencia nace del sentido, pues el Filósofo dice en el I de la *Metafísica:* Del sentido nace la memoria; y de muchas cosas en la memoria, la experiencia[331]. Mas en los demonios no hay sensación. Luego en ellos nada hace la experiencia para que conozcan ciertas cosas futuras más que otras.

13. Si los demonios no conocen aquellas cosas que no tienen una causa determinada cuando son futuras, pero sí las conocen cuando son presentes, parece seguirse que su entendimiento se reduce de la potencia al acto. Mas esto parece imposible, porque nada se reduce de potencia al acto sino por otro más excelente, y no hay que poner algún ser creado más excelente que el entendimiento angélico. Luego parece que

10. Praeterea. Isidorus dicit in libro De summo bono quod triplici acumine scientiae vigent daemones: partim quidem [subtilitate suae naturae, partim] ex experientia longi temporis, partim ex revelatione bonorum spirituum. Sed omnes isti modi possunt se extendere ad cognitionem futurorum sicut praesentium. Ergo daemones possunt cognoscere futura.

11. Sed dicebat quod daemones possunt cognoscere futura quae ex necessitate eveniunt et quae habent causas determinatas, non autem alia. —Sed contra. Experimentalis cognitio ex similibus ad similia procedit. Sed omnium quae accidunt, quantumcumque sint contingentia, aliqua similia praecesserunt in saeculis praeteritis in quibus daemones fuerunt: dicitur enim Eccl. I «Nihil sub sole novum, iam enim praecessit in saeculis quae fuerunt ante nos». Ergo daemones omnium futurorum contingentium cognitionem habent.

12. Praeterea. Experientia ex sensu oritur: dicit enim Philosophus in I Metaphysicae: Ex sensu fit memoria, ex multis autem memoriis unum experimentum. Sed in daemonibus non est sensus. Ergo nihil in eis operatur experientia, ut cognoscant quaedam futura magis quam alia.

13. Praeterea. Si daemones non cognoscunt ea quae non habent causam determinatam quando sunt futura, cognoscunt autem ea quando sunt praesentia, videtur sequi quod eorum intellectus reducatur de potentia in actum. Sed hoc videtur impossibile: quia nihil reducitur de potentia in actum nisi ab aliquo excellentiori, non est autem ponere aliquod creatum excellentius intellectu angelico. Ergo videtur

---

[329] S. Isidoro, *De summo bono* I c.10 n.17: ML 83,556C.
[330] Ecl 1,10.
[331] Aristóteles, *Metaphys.* I 1 (980a28-981a1).

los demonios conocen las cosas contingentes, que no tienen causas determinadas, antes de que ocurran.

14. Todo lo que proviene de muchas causas ordenadas y no impedidas parece que resulta por necesidad. Mas todo efecto que acontece en este mundo acontece por el concurso de muchas causas ordenadas entre sí y no impedidas, porque si fuesen impedidas no se daría el efecto consecuente. Luego todas las cosas que hay en este mundo ocurren por necesidad y así parece que los demonios conocen todas las cosas futuras.

15. La fortuna y el azar están entre las cosas que ocurren raramente[332]. Mas si nada ocurriese raramente, no se daría lo contingente entre muchos, sino que todas las cosas sucederían por necesidad, pues las cosas que se dan generalmente no difieren de las que son por necesidad a no ser por el hecho de que fallan en las menos. Si pues no hay nada por fortuna o por azar, se sigue que todo es por necesidad. Mas lo primero parece verdadero según la sentencia de S. Agustín, quien dice en el libro de las *Ochenta y tres cuestiones diversas* que nada se hace en este mundo temerariamente, esto es, por fortuna o al azar[333]. Luego todas las cosas suceden por necesidad y así los demonios conocen todo lo futuro.

16. Todos los movimientos de los cuerpos inferiores se reducen como a sus causas a los movimientos de los cuerpos celestes: pues dice S. Agustín en el III de *La Trinidad* que Dios rige los cuerpos inferiores por los superiores[334]. Mas los movimientos de los cuerpos superiores provienen uniformemente de la necesidad; y así tenemos lo de antes.

quod daemones cognoscant contingentia quae non habent causas determinatas etiam antequam fiant.

14. Praeterea. Omne quod fit ex pluribus causis ordinatis et non impeditis videtur ex necessitate accidere. Sed omnis effectus qui accidit in hoc mundo accidit ex concursu plurium causarum ordinatarum ad invicem et non impeditarum; quia si fuissent impeditae non esset subsecutus effectus. Ergo omnia quae sunt in hoc mundo accidunt ex necessitate, sic videtur quod daemones omnia futura cognoscant.

15. Praeterea. Fortuna et casus sunt in his quae accidunt ut in paucioribus; sed si nihil accidat ut in paucioribus, nihil erit contingens ut in pluribus sed omnia ex necessitate evenient: ea enim quae sunt ut in pluribus non differunt ab his quae sunt ex necessitate nisi per hoc quod deficiunt in paucioribus; si ergo nihil est a fortuna et casu, sequitur quod omnia sunt ex necessitate. Sed primum videtur esse verum, secundum sententiam Augustini qui dicit in libro LXXXIII Quaestionum quod nihil agitur in hoc mundo temere, id est a fortuna vel casu. Ergo omnia ex necessitate eveniunt; et sic daemones omnia futura cognoscunt.

16. Praeterea. Omnes motus inferiorum corporum reducuntur in motus caelestium corporum sicut in causas: dicit enim Augustinus in III De Trinitate quod Deus regit inferiora corpora per superiora. Sed motus superiorum corporum proveniunt uniformiter ex necessitate. Ergo etiam omnia quae accidunt in inferioribus corporibus proveniunt ex necessitate; et sic idem quod prius.

---

[332] Cf. ARISTÓTELES, *Phys.* II 9 (197a32-35) según Santo Tomás, vgr. en *De verit.* q.14 a.1 sed c. 7, y también *Metaphys.* VI 2 (1026b27ss).

[333] S. AGUSTÍN, *De diversis Quaest. LXXXIII* q.24: ML 40,17; CC 44A,29; BAC XL 85.

[334] S. AGUSTÍN, *De Trinitate* III c.4 n.9: ML 42,873; CC 50,135; BAC V 279.

17. Pero se respondió que esto tiene lugar en los movimientos puramente corporales, mas no en los causados por el libre albedrío. —Pero en contra está que el principio del movimiento del hombre o de cualquier animal proviene de algo nuevo que sucede en las cosas corporales, como hecha la digestión el hombre se despierta del sueño por sí mismo y se levanta, como se dice en el VIII de los *Físicos*[335]. Si pues aquellas cosas que suceden externamente en las cosas corporales están sujetas a la necesidad de los cuerpos celestes, parece que por una razón similar lo estarán las que se hacen por el libre albedrío.

18. El libre albedrío parece pertenecer a la voluntad, que es el apetito racional, cuyo acto es la elección. Mas la voluntad es movida por el bien como por su propio objeto. Luego por necesidad es movida a la elección del bien y a la fuga del mal. Así pues, todas las cosas suceden por necesidad, también las que se hacen por el libre albedrío. Y consiguientemente parece que los demonios pueden conocer de antemano todas las cosas futuras.

MAS EN CONTRA está que el Damasceno dice en el libro II que ni los hombres ni los demonios conocen de antemano las cosas futuras, sino sólo Dios[336].

2. Además. Cada uno puede conocer mejor las cosas tocantes a sí mismo que las que tocan a los otros; por donde se dice en la 1 Cor: *Las cosas que son del hombre ninguno conoce sino el espíritu del hombre que está en él*[337]. Mas los demonios no conocieron de antemano su caída futura, como se ve por S. Agustín en el XI del *Comentario literal del Génesis*[338]. Luego mucho menos pueden conocer de antemano otras cosas futuras.

17. Sed dicebat quod hoc habet locum in motibus pure corporalibus, non autem in his quae causantur ex libero arbitrio. —Sed contra. Principium motus hominis et cuiuslibet animalis est ex aliquo de novo in rebus corporalibus accidente: sicut completa digestione homo per seipsum excitatur a somno et surgit, ut dicitur in VIII Physicorum. Si ergo ea quae exterius accidunt in rebus corporalibus subduntur necessitati caelestium corporum, videtur quod pari ratione ea quae fiunt ex libero arbitrio.

18. Praeterea. Liberum arbitrium ad voluntatem pertinere videtur, quae est appetitus rationalis, cuius actus est electio. Sed voluntas movetur a bono sicut a proprio obiecto; ergo ex necessitate movetur ad electionem boni et ad fugam mali. Sic ergo omnia ex necessitate eveniunt, etiam quae ex libero arbitrio fiunt; et ita ex consequenti videtur quod daemones omnia futura praecognoscere possint.

SED CONTRA est quod Damascenus dicit in II libro quod neque homines neque daemones futura praenoscunt sed solus Deus.

2. Praeterea. Unusquisque potest melius cognoscere quae ad ipsum pertinent quam quae pertinent ad alios; unde dicitur I Cor. II «Quae sunt hominis nemo novit nisi spiritus hominis qui in ipso est». Sed daemones non fuerunt praescii sui casus futuri, ut patet per Augustinum XI Super Genesim ad litteram. Ergo multo minus alia futura daemones praecognoscere possunt.

---

[335] ARISTÓTELES, *Phys.* VIII 4 (253a18-20).

[336] S. JUAN DAMASCENO, *De fide* II c.4: MG 94,877A (Bt 76).

[337] 1 Cor 2,11 según la letra de S. AMBROSIO, *De Spiritu Sancto* II c.11 n.124: ML 16,769 [801A]; CSEL 79,134; la Vulgata dice: «Quis enim hominum scit quae sunt hominis nisi spiritus hominis qui in ipso est».

[338] S. AGUSTÍN, *De Gen. ad litt.* XI c.17: ML 34,438; CSEL 28-1,349; BAC XV 1137, según SANTO TOMÁS 2-2 q.18 a.3.

3. Además. El conocimiento no es sino de lo verdadero[339]. Mas los futuros contingentes no tienen una verdad predeterminada, como prueba el Filósofo en el I del *Perihermeneias*[340]. Luego los demonios no conocen de una manera cierta las cosas futuras.

RESPUESTA. Hay que decir que las cosas futuras se pueden conocer doblemente: de un modo en sí mismas y de otro en sus causas.

En sí mismas no pueden ser conocidas por nadie sino por Dios. La razón de esto es que las cosas futuras en cuanto futuras aún no tienen ser en sí mismas, mas el ser y lo verdadero son convertibles[341]. Por donde siendo todo conocimiento de algo verdadero, es imposible que conocimiento alguno referente al futuro en cuanto futuro los conozca en sí mismos. Mas como el presente, el pretérito y el futuro sean diferencias del tiempo que designan el orden temporal, todo lo que de cualquier manera esté en el tiempo se compara a las cosas futuras en razón de futuro y por eso es imposible que conocimiento alguno subyacente al orden del tiempo conozca las cosas futuras en sí mismas. Y tal es todo conocimiento de criatura, como se dirá después[342]. Por donde es imposible que criatura alguna conozca las cosas futuras en sí mismas, sino que esto es propio de Dios solo, cuyo conocimiento está totalmente elevado sobre todo el orden temporal, de tal modo que ninguna parte del tiempo se compara al conocimiento divino bajo la razón de pretérito o futuro, sino que todo el decurso del tiempo y todo lo que a lo largo de todo el tiempo se realiza le está sujeto presencial y en su misma figura, y su simple mirada contempla todas las cosas simultáneamente según es cada

3. Praeterea. Cognitio non est nisi veri. Sed futura contingentia non habent veritatem determinatam, ut probat Philosophus in I Perihermeneias. Ergo daemones non cognoscunt determinate futura.

RESPONDEO. Dicendum quod [futura] dupliciter possunt cognosci: uno modo in seipsis, alio modo in suis causis.

In seipsis quidem a nullo cognosci possunt nisi a Deo. Cuius ratio est quia futura prout futura sunt nondum habent esse in seipsis; esse autem et verum convertuntur; unde cum omnis cognitio sit alicuius veri, impossibile est quod aliqua cognitio respiciens futura in ratione futuri cognoscat ea in seipsis. Cum autem praesens, praeteritum et futurum sint differentiae temporis temporalem ordinem designantes, omne quod qualitercumque est in tempore comparatur ad futura sub ratione futuri; et ideo impossibile est quod aliqua cognitio subiacens ordini temporis cognoscat futura in seipsis. Talis autem est omnis cognitio creaturae, ut post dicetur. Unde impossibile est quod aliqua creatura cognoscat futura in seipsis; sed hoc est proprium solius Dei, cuius cognitio est elevata supra totum ordinem temporis, ita quod nulla pars temporis comparatur ad operationem divinam sub ratione praeteriti vel futuri, sed totus decursus temporis et ea quae per totum tempus aguntur praesentialiter et conformiter eius aspectui subduntur, et eius simplex intuitus super omnia simul fertur prout unumquodque est in suo

[339] Cf. ARISTÓTELES, *Anal. Post.* I 4 (71b25) como se dice vgr. en *De verit.* q.2 a.12 obi.1.

[340] ARISTÓTELES, *Perihermeneias* I 13 (18a28ss).

[341] La misma proposición alaba S. BUENAVENTURA, *Super Sent.* II d.37 a.2. q.3 sed c.3 y cf. *Summa Alberti* I tr.6 q.25 m.3 a.3 part. 2. Esta proposición se apoya en las palabras de ARISTÓTELES en los *Metaphys.* II 2 (993b30) según la versión de la Nueva Metafísica (Averroes VIII 29M).

[342] En la Resp.

una en su tiempo. Mas puede tomarse una semejanza conveniente del orden local, ya que el antes y después en el movimiento y en el tiempo acompañan al antes y después en la magnitud espacial, como se dice en el IV de los *Físicos*[343]. Así pues, Dios ve presencialmente todas las cosas que entre sí se comparan según el orden del presente, del pretérito y del futuro —cosa que no puede ninguno de aquellos cuya mirada cae bajo este orden del tiempo—, como aquel que está situado en una alta atalaya[344] ve simultáneamente a todos los transeúntes por el camino, no bajo la razón de precedente y subsiguiente en cuanto a sí mismo, aunque vea que unos preceden a los otros. Sin embargo quienquiera que esté situado en el camino mismo en cuanto al orden de los transeúntes no puede ver sino a los precedentes o los colocados junto a él.

Mas en cuanto a sus causas se puede hablar de cosas futuras de tres modos: uno, según la potencia sólo, porque, a saber, pueden igualmente ser o no ser, las cuales se dicen contingentes en uno y otro sentido[345]; otro modo, cuando algunas están en sus causas no sólo en potencia, sino según la razón de causa activa que no puede ser impedida de su efecto, y éstas se dice ser contingentes por necesidad[346]; finalmente, algunas están en sus causas tanto según la potencia como según la causa activa, la cual, sin embargo, puede ser impedida de su efecto, y éstas se dice que son contingentes la mayoría de las veces[347]. Mas como cada cosa se conoce en cuanto está en acto, mas no en cuanto está en potencia, según se dice en el IX de los *Metafísicos*[348], de ahí que las cosas que pueden ser en uno u otro sentido, no puedan ser conocidas de antemano determinadamente, sino bajo disyunción o alternancia, como que serán o no serán: así contienen la verdad. Mas aquellas que están en sus causas

tempore. Potest autem accipi conveniens similitudo ex ordine locali: nam prius et posterius in motu et tempore consequitur prius et posterius in magnitudine, ut dicitur in IV Physicorum. Ita Deus praesentialiter omnia intuetur quae ad invicem comparantur secundum ordinem praesentis, praeteriti et futuri —quod non potest aliquis eorum cuius intuitus sub hoc ordine temporis cadit—, sicut ille qui est in alta specula constitutus videt simul omnes transeuntes per viam, non sub ratione praecedentis et subsequentis quoad ipsum quamvis videat quosdam alios praecedere; tamen quicumque in ipsa via constitutus est in ordine transeuntium non potest videre nisi praecedentes vel iuxta se positos.

In causis autem suis sunt aliqua futura tripliciter: uno modo secundum potentiam tantum, quia scilicet aequaliter possunt esse vel non esse: quae dicuntur contingentia ad utrumlibet; quaedam vero sunt in causis suis non solum secundum potentiam sed secundum rationem causae activae quae non potest impediri a suo effectu, et haec dicuntur ex necessitate contingere; quaedam vero sunt in causis suis et secundum potentiam et secundum causam activam quae potest tamen impediri a suo effectu, et ista dicuntur contingere ut in pluribus. Quia vero unumquodque cognoscitur secundum quod est in actu, non autem secundum quod est in potentia, ut dicitur in IX Metaphysicae, inde est quod ea quae sunt ad utrumlibet non possunt praecognosci in suis causis determinate sed sub disiunctione, utpote quia erunt vel non erunt: sic enim habent veritatem. Ea vero quae sunt in causis suis ut ex necessitate ab eis provenientia

[343] ARISTÓTELES, *Phys.* IV 17 (219a16-18).
[344] Ejemplo de BOECIO, *De consolat.* IV pr.6: ML 63,818A; CC 94,81; CSEL 67,99.
[345] Cf. ARISTÓTELES, *Periherm.* I 13 (18b8ss).
[346] Cf. ARISTÓTELES, *Metaphys.* VI 2 (1026b30).
[347] Cf. ARISTÓTELES, ibíd.
[348] ARISTÓTELES, *Metaphys.* IX 10 (1051a29).

como provenientes de ellas por necesidad pueden ser conocidas con certeza en sus causas por el hombre y más ciertamente por el demonio o el ángel, a quienes les es más conocida que a los hombres la virtualidad de las causas naturales. Aquellas en cambio que son contingentes, la mayoría de las veces pueden ser conocidas en sus causas no con una certeza omnímoda sino por un conocimiento conjetural, más ciertamente por los ángeles buenos o malos que por los hombres.

Sin embargo hay que tener en cuenta que conocer el futuro en su causa no es otra cosa que conocer la inclinación presente de la causa al efecto. De donde se sigue que esto no es propiamente conocer el futuro, sino el presente. Por donde el conocimiento propio de las cosas futuras es de Dios, según aquello de Is 41: *Anunciad las cosas que van a venir, y diremos que vosotros sois dioses*[349].

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. A lo primero pues hay que decir que la razón alegada procede de las cosas futuras en cuanto son conocidas en sus causas.

2. A lo segundo hay que decir que los demonios a veces anuncian de antemano cosas verdaderas y a veces cosas falsas. Preanuncian las verdaderas conociéndolas de antemano como por la revelación de los espíritus buenos derivada de Dios; o en las causas extrínsecas, cuya virtualidad conocen; o por su propio propósito, como cuando preanuncian aquellas cosas que ellos mismos van a hacer. Mas a veces preanuncian cosas falsas, queriendo engañar a los hombres, porque como se dice en Jn 8: *El diablo es un mentiroso y su padre*[350], esto es, padre de la mentira. A veces, por el hecho de que ellos mismos se engañan, como cuando se les prohíbe divinamente hacer lo que se proponían, o acontece por virtud divina algo fuera del curso ordinario de las causas

possunt per certitudinem cognosci in causis suis ab homine, et multo certius a daemone vel ab angelo, quibus magis est nota virtus causarum naturalium quam hominibus. Ea vero quae contingunt ut in pluribus possunt cognosci in causis suis non per omnimodam certitudinem sed per coniecturalem quamdam cognitionem, certius tamen ab angelis bonis vel malis quam ab hominibus.

Considerandum tamen quod cognoscere futurum in causa sua nihil est aliud quam cognoscere praesentem inclinationem causae ad effectum; unde hoc non proprie est cognoscere futurum sed praesens. Unde cognitio futurorum propria est Dei, secundum illud Is. XLI «Annuntiate quae ventura sunt, et dicemus quod dii estis vos».

1. Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de futuris secundum quod cognoscuntur in suis causis.

2. Ad secundum dicendum quod daemones de futuris quandoque vera praenuntiant et quandoque falsa. Vera autem praenuntiant prius cognoscentes ea aut ex revelatione bonorum spirituum a Deo derivata, aut in causis extrinsecis quarum virtutem cognoscunt, aut in proprio proposito, puta cum praenuntiant ea quae sunt ipsi facturi. Falsa autem praenuntiant quandoque quidem volentes homines fallere, quia ut dicitur Io. VIII, diabolus est «mendax et pater eius», id est mendacii; quandoque vero eo quod ipsi falluntur, utpote cum divinitus prohibentur facere quod proponebant; vel cum

[349] Is 41,23; en la Vulgata: «Annuntiate quae ventura sunt in futurum et sciemus quia dii estis vos».

[350] Jn 8,44.

naturales, como dice S. Agustín en el libro de *La adivinación de los demonios*[351].

3. A lo tercero hay que decir que la sustancia y operación del demonio están ciertamente sobre el tiempo, que es medida del movimiento del cielo[352]. Sin embargo en su operación se añade el tiempo en cuanto que no entiende en acto simultáneamente todas las cosas. Tiempo que ciertamente es cierta mudanza de las afecciones y concepciones inteligibles. Por donde S. Agustín dice en el VIII del *Comentario literal del Génesis* que Dios mueve a la criatura espiritual en el tiempo[353].

4. A lo cuarto hay que decir que es otra la razón en cuanto a Dios, quien ve todo presencialmente por el hecho de que su entendimiento está completamente libre del tiempo y así ve el futuro como existente, cosa que no se puede decir del ángel o del demonio.

5. A lo quinto hay que decir que todo entendimiento de algún modo abstrae del aquí y ahora, sin embargo de una manera distinta el entendimiento humano y el angélico. Pues el entendimiento humano abstrae del aquí y el ahora también en cuanto a las mismas cosas conocidas, porque no conoce los singulares, que están bajo el aquí y el ahora también en cuanto a las mismas especies inteligibles, que están abstraídas de las condiciones individuales. Mas el entendimiento del ángel bueno o del malo abstrae del aquí y del ahora en cuanto a las especies mismas inteligibles, que son inmateriales y universales; mas no en cuanto a las mismas cosas conocidas, pues conoce por las especies inteligibles, por la eficacia de ellas, no sólo los universales sino también los singulares. Y así difiere en el conocimiento del demonio el conocer las cosas presentes y las futuras.

divina virtute aliquid contingit praeter solitum cursum naturalium causarum, ut Augustinus dicit in libro De divinatione daemonum.

3. Ad tertium dicendum quod substantia et operatio daemonis est quidem supra tempus quod est numerus motus caeli; tamen in eius operatione adiungitur tempus secundum quod non omnia simul actu intelligit. Quod quidem tempus est vicissitudo quaedam affectionum et conceptionum intelligibilium. Unde Augustinus dicit in VIII Super Genesim ad litteram quod Deus movet creaturam spiritualem per tempus.

4. Ad quartum dicendum quod alia ratio est de Deo, qui totum tempus praesentialiter intuetur eo quod eius intellectus est omnino liber a tempore et sic respicit futurum ut existens; quod non potest dici de angelo vel daemone.

5. Ad quintum dicendum quod intellectus omnis abstrahit aliquo modo ab hic et nunc, aliter tamen intellectus humanus quam angelicus. Nam intellectus humanus abstrahit ab hic et nunc et quantum ad ipsa cognita, quia non cognoscit singularia, quae sunt sub hic et nunc, et quantum ad ipsas species intelligibiles, quae sunt a conditionibus individualibus abstractae. Intellectus autem angeli boni vel mali abstrahit ab hic et nunc quantum ad ipsas species intelligibiles, quae sunt immateriales et universales, non autem quantum ad ipsa cognita: cognoscit enim per species intelligibiles propter earum efficaciam non solum universalia sed etiam singularia; et ita differt in cognitione daemonis cognoscere praesentia vel futura.

---

[351] S. AGUSTÍN, *De divinatione daemonum* c.6 n.10: ML 40,587; CSEL 41,610; BAC XL 345s.

[352] Cf. ARISTÓTELES, *Phys.* IV 23 (223b18-21).

[353] S. AGUSTÍN, *De Gen. ad litt.* VIII 20: ML 34,388; CSEL 28-1,259; BAC XV 991s.

6. A lo sexto hay que decir que los ángeles no conocen los singulares cuando se realizan en el acto por especies adquiridas nuevamente, sino por especies que tenían antes, por las cuales sin embargo no las conocían como habían de ser en el futuro. La razón de ello es que todo conocimiento ocurre por cierta asimilación del cognoscente y de lo conocido[354]. Mas las especies inteligibles que hay en el entendimiento angélico son directamente semejanzas relativas a las naturalezas de las especies, lo cual no es antes de que sean en acto. Y por eso inmediatamente, cuando son en acto, son conocidas por el ángel, como en otro orden ocurre en nosotros: el ojo inmediatamente que conoce la imagen de la piedra, conoce la piedra preexistente. Pues las formas del entendimiento angélico preexisten a las cosas temporales como las formas de las cosas preexisten a nuestros sentidos.

7. A lo séptimo hay que decir que conocer las cosas singulares temporales en cuanto son presentes no está por encima del entendimiento angélico, sino sólo en cuanto son futuras.

8. A lo octavo hay que decir que, como dice Dionisio en el c. II de *Los nombres de Dios*[355], no se puede encontrar una semejanza diligente, esto es perfecta, de la criatura con Dios. Y por eso, aunque las especies que hay en el entendimiento angélico sean de cualquier modo semejantes a las razones ideales del entendimiento divino, sin embargo no pueden igualarlas, de tal modo que se extiendan a las realidades a que se extienden las razones ideales del entendimiento divino.

6. Ad sextum dicendum quod angeli non cognoscunt singularia, quando fiunt in actu, per species de novo acquisitas sed per species quas prius habebant; per quas tamen non cognoscebant ea prout erant futura. Cuius ratio est quia omnis cognitio fit per quamdam assimilationem cognoscentis et cogniti; species autem intelligibiles quae sunt in intellectu angelico sunt directe similitudines respicientes naturas specierum; per quas tamen singularia cognoscere possunt, non tamen nisi in quantum participant naturam specierum, quod non est antequam sint in actu: et ideo statim quando sunt in actu cognoscuntur ab angelo, sicut e converso accidit apud nos quod oculus statim quod accipit speciem lapidis cognoscit lapidem praeexistentem; formae enim intellectus angelici praeexistunt rebus temporalibus sicut formae rerum praeexistunt sensibus nostris.

7. Ad septimum dicendum quod cognoscere singularia temporalia ut sunt praesentia non est supra virtutem intellectus angelici sed solum cognoscere ea prout sunt futura.

8. Ad octavum dicendum quod sicut dicit Dionysius in II cap. De divinis nominibus, non potest inveniri diligens, id est perfecta, similitudo creaturae ad Deum; et ideo licet species quae sunt in intellectu angelico sint utcumque similes rationibus idealibus intellectus divini, non tamen possunt eas adaequare, ut videlicet ad omnia se extendant ad quae se extendunt rationes ideales intellectus divini. Unde licet ideales rationes intellectus divini, quae penitus sunt supra tempus, se habeant indifferenter ad praesens, praeteritum et futurum, non sequitur quod eodem modo se habeat de speciebus intellectus angelici.

---

[354] Esta sentencia se la atribuye Sto. Tomás generalmente a los «filósofos»: cf. *In Sent.* I d.34 q.3 a.1 obi.4; ibíd. d.35 a.1 obi.4. Acaso tiene en cuenta ya a Aristóteles, *Ethic.* VI 1 (1139a10), ya a Isaac, *Liber de definitionibus* (Muckle 303 y 330). Cf. sin embargo al mismo Santo Tomás, *In Boet. De Trinit.* q.5 a.3, lo cual está entre las tachaduras de Becker p.231, donde expresamente tenemos: «Por donde dice Algazel que la ciencia es asimilación del esciente a la cosa sabida, y el Filósofo en el IX de la Metafísica que el entendimiento entiende según la transumpción —conversión o metalepsis— de lo inteligible». Cf. ALGAZEL, *Metaph.* p.I tr.3 sent.2 (Muckle 64) y ARISTÓTELES, *Metaphys.* XI (=XII) 8 (1072b20).

[355] DIONISIO, *De div. nomin.* c.3 § 8: MG 3,645C (Dion. 99).

9. A lo noveno hay que decir que las formas procedentes de la mente divina y que están en las cosas se han ciertamente de la misma manera en cuanto a la razón de especie, mas no en cuanto a la participación de los individuos, porque a veces la forma de la especie la participan algunos individuos y a veces otros. Y así también las especies del entendimiento angélico según ellas mismas siempre se han del mismo modo, pero por razón de la transformación de los individuos naturales ocurre que a veces se asemejan a las especies existentes en el entendimiento del ángel, mas a veces no se asemejan.

10. A lo décimo hay que decir que el hecho de que los demonios conozcan algunas cosas por revelación de espíritus superiores excede su facultad natural. Mas lo que conocen por la sutileza de su naturaleza pertenece al conocimiento natural, por el que se pueden conocer de antemano los efectos en las causas. Pero acerca de los actos humanos que dependen del libre albedrío, los cuales no se pueden conocer de antemano, los demonios conocen muchas cosas por experiencia.

11. A lo undécimo hay que decir que las cosas futuras precedieron ciertamente en los siglos pretéritos de alguna manera en alguna semejanza, mas no en cuanto a todo y acaso un efecto futuro se parece a diversos efectos pretéritos en diversos aspectos. Sin embargo, el conocimiento que procede de semejanzas no tiene certeza en las cosas contingentes, por la transformación de la materia, sino que sólo es un conocimiento conjetural.

12. A lo duodécimo hay que decir que la experiencia procede de la sensación en cuanto que la sensación es cognoscitiva de alguna cosa presente. Y según esto se pone experiencia en los demonios, no porque por la sensación perciban algo, sino porque del modo dicho conocen algo, que antes no conocieron, cuando se hace presente.

9. Ad nonum dicendum quod formae quae sunt in rebus a divina mente procedentes habent quidem se semper eodem modo quantum ad rationem speciei, non autem quantum ad participationem individuorum: quia quandoque forma speciei participatur a quibusdam individuis, quandoque vero ab aliis. Et sic etiam species intellectus angelici secundum seipsas semper eodem modo se habent, sed ex transmutatione individuorum naturalium provenit quod quandoque assimilantur speciebus existentibus in intellectu angeli, quandoque autem non assimilantur.

10. Ad decimum dicendum quod hoc quod daemones ex revelatione supernorum spirituum aliqua cognoscunt, eorum naturalem facultatem excedit; quod vero subtilitate suae naturae cognoscunt pertinet ad cognitionem naturalem, qua in causis naturalibus effectus possunt praecognoscere; sed circa actus humanos ex libero arbitrio dependentes, qui ex naturalibus causis praecognosci non possunt, daemones per experientiam multa cognoscunt.

11. Ad undecimum dicendum quod ea quae futura sunt praecesserunt quidem in saeculis praeteritis secundum aliquam similitudinem, non tamen quantum ad omnia, sed forte unus effectus futurus assimilatur diversis effectibus praeteritis quantum ad diversa. Et tamen cognitio quae ex similibus procedit in rebus contingentibus non habet certitudinem, propter transmutabilitatem materiae, sed est cognitio coniecturalis.

12. Ad duodecimum dicendum quod experientia procedit ex sensu in quantum sensus est cognoscitivus alicuius praesentis; et secundum hoc in daemonibus ponitur experientia, non quia sensu aliquid percipiant, sed quia cognoscunt aliquid cum fit praesens quod ante non cognoverant, per modum praedictum.

13. A lo decimotercero hay que decir que el hecho de que el demonio no conozca algo que es futuro, no proviene de que su entendimiento esté en potencia, sino de que el futuro singular no participa aún de la forma de la especie cuya semejanza preexiste en acto en el entendimiento del demonio.

14. A lo decimocuarto hay que decir que por cuatro caminos procedieron algunos que propusieron que todas las cosas suceden por necesidad. Uno de ellos fue precisamente el de los estoicos[356], quienes imponían la necesidad a los futuros eventos por cierta serie de causas conexas entre sí, que llamaban el hado. Y a esto tiende esta razón. Mas Aristóteles la resuelve en el VI de los *Metafísicos*[357], diciendo que, si se suponen dos cosas, a saber, que todo lo que sucede tiene su causa y que puesta la causa necesariamente hay que poner el efecto, se sigue que todas las cosas suceden por necesidad. Hay, pues, que reducir cada efecto futuro a alguna causa o presente o pretérita, la cual desde que existe o existió es necesario que sea o que fue, como que, por ejemplo, que éste será asesinado si saliera de casa de noche. Mas saldrá si quiere beber, cosa que querrá si tiene sed; y esto ocurrirá si come cosas saladas y acaso ya las había comido o las come. Por donde se sigue que necesariamente será asesinado. Mas uno y otro de esos supuestos es falso. Pues es falso que puesta la causa, aunque de suyo sea suficiente, haya que poner necesariamente el efecto, porque puede ser impedido, como el fuego en la combustión de leños por el agua arrojada. Semejantemente tampoco es verdadero que todo lo que sucede tenga causa, pues algunas cosas suceden accidentalmente. Ahora bien, lo que sucede accidentalmente no tiene causa, pues propiamente no es ente, como dijo Platón[358]. Porque el que éste cave un sepulcro tiene su causa; y también el que en un lugar haya un tesoro escondido, tiene su causa. Mas este concurso, que es accidental, a saber, que éste quiera

13. Ad tertium decimum dicendum quod hoc quod daemon non cognoscit id quod est futurum, non provenit ex eo quod intellectus suus sit in potentia, sed ex eo quod singulare futurum nondum participat formam speciei cuius similitudo actu praeexistit in intellectu daemonis.

14. Ad quartum decimum dicendum quod quatuor viis processerunt aliqui ponentes omnia ex necessitate evenire. Quarum una fuit via stoicorum, qui imponebant necessitatem futuris eventibus ex certa serie causarum ad invicem connexarum, quam fatum dicebant: et ad hoc tendit haec ratio. Sed Aristoteles solvit eam in VI Metaphysicae, dicens quod si duo supponantur, quod scilicet omne quod evenit habet causam, et quod posita causa necesse est effectum poni, sequitur omnia ex necessitate contingere: erit enim quemlibet effectum futurum reducere in aliquam causam praesentem vel praeteritam quam, ex quo est vel fuit, necesse est eam esse vel fuisse; puta quod iste occidetur si de nocte exibit domum, exibit autem si volet bibere, quod volet si sitit, et hoc erit si comedet salsa, et forte iam comederat vel comedit: unde sequitur quod necessarium erit eum occidi. Sed utraque praedictarum suppositionum falsa est. Falsum enim est quod causa posita, etiam si de se sit sufficiens, necesse sit effectum poni: quia potest impediri, puta ignis a combustione lignorum per iniectionem aquae. Similiter etiam non est verum quod omne quod evenit habeat causam: quaedam enim eveniunt per accidens, quod autem est per accidens non habet causam, quia proprie non est ens, ut Plato dixit. Unde quod iste fodiat sepulcrum, causam habet; et iterum quod in aliquo

[356] Según NEMESIUS, *De nat. hom.* c.237: MG 40,752B (Verbeke 138).
[357] ARISTÓTELES, *Metaphys.* VI 3 (1027a29ss).
[358] Según dice ARISTÓTELES, *Metaphys.* VI 2 (1026b14-15).

cavar un sepulcro en un lugar en el que hay un tesoro escondido [359], no tiene causa, pues es accidental.

15. Al decimoquinto hay que decir que algunos [360] quisieron imponer la necesidad a los eventos futuros por la divina providencia, en la que colocaban el hado. Y a esto parece tender esta razón alegada, pues por esto dice S. Agustín que en este mundo nada sucede por casualidad, porque todas las cosas están sujetas a la divina providencia. Mas esto no quita la contingencia de los eventos futuros, ni por la certeza del conocimiento divino, ni por la eficacia de la voluntad divina. Esto en cuanto a la ciencia divina está claro por lo dicho más arriba [361], pues la ciencia divina se ha a los futuros contingentes como nuestro ojo a los contingentes que existen al presente, como se ha dicho [362]. Por donde como ciertísimamente vemos que Sócrates está sentado mientras está sentado y sin embargo no es simplemente necesario [363], así también por el hecho de que Dios vea en sí mismas todas las cosas que suceden, no se suprime la contingencia de las cosas. Por parte de la voluntad hay que tener en cuenta que la voluntad divina es universalmente causa del ser y universalmente causa también de todas las cosas que le siguen, por consiguiente también de su necesidad y de su contingencia. Mas ella está sobre el orden de lo necesario y de lo contingente, como lo está sobre todo ser creado. Y por eso la necesidad y la contingencia en las cosas se distingue, no por su relación a la voluntad divina, que es la causa común, sino por relación a las causas creadas, las cuales ordenó proporcionalmente la voluntad divina a sus efectos, de modo que las causas de los efectos necesarios sean causas inmutables, mas las de los contingentes, mudables.

loco conditus sit thesaurus, causam habet; sed iste concursus qui est per accidens, scilicet hunc volentem sepulcrum fodere in loco ubi est thesaurus reconditus, non habet causam, quia est per accidens.

15. Ad quintum decimum dicendum quod quidam voluerunt imponere necessitatem futuris eventibus ex providentia divina, in qua fatum constituebant; et ad hoc videtur haec ratio tendere: ideo enim Augustinus dicit nihil in mundo temere fieri, quia omnia sunt providentiae divinae subiecta. Sed hoc non tollit contingentiam futurorum eventuum, neque propter certitudinem divinae cognitionis, neque propter efficaciam divinae voluntatis. Et hoc quidem quantum ad scientiam patet ex his quae supra dicta sunt: sic enim se habet divina scientia ad futura contingentia sicut se habet oculus noster ad contingentia quae in praesenti sunt, ut dictum est; unde sicut certissime videmus Socratem sedere dum sedet, nec tamen propter hoc sequitur quod sit simpliciter necessarium, ita etiam ex hoc quod Deus videt omnia quae eveniunt in seipsis, non tollitur contingentia rerum. Ex parte autem voluntatis considerandum est quod voluntas divina est universaliter causa entis et universaliter omnium quae consequuntur [ipsum], unde et necessitatis et contingentiae; ipsa autem est supra ordinem necessarii et contingentis sicut est supra totum esse creatum. Et ideo necessitas et contingentia in rebus distinguuntur non per habitudinem ad voluntatem divinam quae est causa communis, sed per comparationem ad causas creatas, quas proportionaliter divina voluntas ad effectus ordinavit, ut scilicet necessariorum effectuum sint causae intransmutabiles, contingentium autem transmutabiles.

---

[359] Este ejemplo se encuentra en AVICENA, *Suffic.* I c.13 (f.20vaA).

[360] Los Estoicos, según S. AGUSTÍN, *De civitate Dei* V c.8: ML 41,148; CC 47,135-136; CSEL 40-1,221; BAC XVI-XVII 347.

[361] *Supra* ad 14.

[362] En la Resp.

[363] Cf. el mismo SANTO TOMÁS 2-2 q.49 a.6 y ARISTÓTELES, *Periherm.* I 15 (19a23-27).

16. A lo decimosexto hay que decir que algunos[364] intentaron imponer la necesidad a los eventos futuros por la virtud de los cuerpos celestes, en la que fundaban el hado. Y según esto procede esta razón alegada. La cual a la verdad falla primero por el hecho de que no todos los principios de los eventos futuros están sujetos a la virtud de los cuerpos celestes: pues el entendimiento y la voluntad, que se halla en la razón, por consiguiente no son fuerzas de algún órgano corporal[365] y por ello no están sujetos directamente a la acción de la virtud del algún cuerpo. Falla también en cuanto a los efectos puramente corporales. Pues la virtud del cuerpo celeste es una virtud natural y la naturaleza siempre tiende a una cosa[366]. Mas aquello que es accidentalmente no es verdaderamente una cosa determinada, como se dice en el V de los *Metafísicos*[367]. Por donde aquello que es accidentalmente puede a veces a la verdad reducirse a alguna causa intelectual, la cual puede tomar como algo determinado a una cosa aquello que es accidental, mas no puede reducirse a alguna causa natural. Mas es manifiesto que en los eventos corporales muchas cosas ocurren accidentalmente, como por ejemplo que un rayo caiga en un lugar boscoso donde hay plantados muchos árboles, que se incendian y queman toda la selva. Luego no todos los efectos corporales se pueden reducir como a su causa a la virtud del cuerpo celeste. Y por esto no todos los efectos corporales de los cuerpos celestes suceden por necesidad, puesto que pueden ser impedidos accidentalmente, como se dice en el libro del *Sueño y la vigilia* [368], que en las conmociones del aire no suceden muchas cosas cuyos signos habían precedido en los cuerpos celestes.

17. A lo decimoséptimo hay que decir que la voluntad y la razón son excitadas ciertamente a obrar por algo exterior que suscita la pasión en el

16. Ad sextum decimum dicendum quod quidam etiam conati sunt futuris eventibus necessitatem imponere ex virtute caelestium corporum, in qua fatum constituebant; et secundum hoc procedit haec ratio. Quae quidem deficit primo in hoc quod non omnia principia futurorum eventuum sunt subiecta virtuti caelestium corporum: intellectus enim, et per consequens voluntas quae in ratione est, non sunt vires alicuius organi corporalis, et ideo non subduntur directe actioni alicuius corporalis virtutis. Deficit etiam quantum ad effectus pure corporales. Virtus enim corporis caelestis est virtus naturalis, natura autem semper tendit ad unum; id autem quod est per accidens non est vere unum, ut dicitur in V Metaphysicae; unde id quod est per accidens potest quidem quandoque reduci in aliquam causam intellectualem, quae potest accipere ut unum id quod est per accidens, non autem in causam naturalem. Manifestum est autem in effectibus pure corporalibus multa evenire per accidens, puta quod fulgur cadat in loco nemoroso ubi sunt multae arbores sitae, quae accenduntur et comburunt totam silvam; unde non omnes effectus pure corporales reduci possunt sicut in causam in virtutem caelestis corporis. Et propter hoc non omnes corporales effectus caelestium corporum ex necessitate eveniunt, quia possunt per accidens impediri; sicut dicitur in libro De somno et vigilia quod multa in commotionibus aeris non eveniunt quorum signa praecesserunt in caelestibus corporibus.

17. Ad septimum decimum dicendum quod ratio et voluntas excitantur quidem ad agendum ab aliquo exteriori quod inducit passionem in corpore aut in viribus

---

[364] Astrólogos, según S. AGUSTÍN, *De civitate Dei* V c.1-7: ML 41,141-148; CC 47,128-135; CSEL 40-1,209-221; BAC XVI-XVII 332-346.

[365] Cf. ARISTÓTELES, *De anima* III 1 [7] (429b5).

[366] Cf. ARISTÓTELES, *Metaphys.* IX 2 (1046b5-6).

[367] ARISTÓTELES, *Metaphys.* V 7 (1015b16ss).

[368] Se dice en el libro «De somno et vigilia» o *De divin. per somn.* c.2 (463b23-16).

cuerpo o en la sensibilidad. Pero queda en la potestad de la razón y de la voluntad el obrar o no obrar según el movimiento de tales pasiones.

18. A lo decimoctavo hay que decir que la razón alegada toca a la cuarta vía por la que algunos[369] quisieron imponer la necesidad a los actos humanos. Mas para refutar esto hay que tener en cuenta que la voluntad se mueve por el bien como el entendimiento por lo verdadero. Pero el entendimiento por necesidad atiende a los primeros principios, los cuales son conocidos por sí mismos[370], y a todas aquellas cosas que piensa concluirse de aquéllos por necesidad, porque sin éstas los principios no pueden ser verdaderos. E igualmente la voluntad apetece por necesidad el fin último, el cual debe ser apetecido por sí mismo —pues todos por necesidad quieren ser felices[371]— y semejantemente quieren por necesidad aquellas cosas que sin las cuales no puede darse la felicidad. Mas a otras cosas elegibles, que pueden considerarse o como pertenecientes a la felicidad sólo según alguna razón de bien, o como impeditivas, de tal modo, sin embargo, que sin ellas pueda lograrse la felicidad, la voluntad no asiente por necesidad, como tampoco el entendimiento asiente a las cosas opinables[372], que, aun dejadas éstas de lado, considera no obstante que pueden quedar firmes los principios conocidos por sí mismos.

Artículo 8

¿Conocen los demonios nuestros pensamientos internos?[373]

En octavo lugar se cuestiona ver si los demonios conocen los pensamientos de nuestros corazones.

Y parece que sí por lo siguiente.

sensitivis, sed in potestate rationis et voluntatis remanet ut operetur vel non operetur secundum motum talium passionum.

18. Ad duodevicesimum dicendum quod ratio illa tangit quartam viam ex qua aliqui necessitatem actibus humanis imponere voluerunt. Sed ad hoc repellendum considerandum est quod movetur voluntas a bono sicut intellectus a vero. Intellectus autem ex necessitate assentit primis principiis, quae sunt secundum se nota, et omnibus illis quae ex his considerat ex necessitate concludi, quia sine his principia vera esse non possunt. Et similiter voluntas ex necessitate appetit ultimum finem, qui est propter se appetendus —omnes enim ex necessitate volunt esse beati—, et similiter ea quae considerat ut sine quibus beatitudo esse non possit. Alia vero eligibilibus, quae possunt considerari vel sicut ad beatitudinem pertinentia secundum aliquam rationem boni, vel sicut impeditiva ita tamen ut sine his beatitudo possit haberi, voluntas non ex necessitate assentit, sicut nec intellectus opinabilibus, in quibus considerat quod eis remotis nihilominus stare possunt principia per se nota.

Articulus octavus

Octavo quaeritur utrum daemones cognoscant cogitationes cordium nostrorum. Et videtur quod sic.

---

[369] El error tercero, condenado en París el a. 1270 (cf. *Chart. Univer. Paris.* I n.432).

[370] Cf. Aristóteles, *Anal. post.* I 7 (72b23-25), como dice Santo Tomás, *De verit.* q.10 a.12 sed c. 3.

[371] Cf. S. Agustín, *De Trinitate* XIII c.3: ML 42,1018; CC 50A,389; BAC V 709s según Santo Tomás 1-2 q.5 a.8 sed c.

[372] Cf. Aristóteles, *Topic.* I c.1 (100b21-23).

[373] Lugares paralelos: *De verit.* q.8 a.13; *Summa* 1 q.57 a.4; *In 1 Cor.* c.2 lect.2; *Resp. de art.43* a.39; *Resp. de art.36* a.36.

ARGUMENTOS. 1. En el XVIII de *Los Morales* dice S. Gregorio: *Mientras estamos en esta vida nuestros corazones no pueden ser vistos uno por el otro, porque no están encerrados en vasos de vidrio, sino de barro*[374]. Mas la grosura de los vasos de barro no puede impedir la vista intelectual, cual es la de los demonios. Luego los demonios conocen los pensamientos de nuestros corazones.

2. Además. Así como se ha la vista corporal a la forma corporal, así también se ha la vista espiritual a la forma espiritual. Mas la vista sensible corporal puede ver la forma corporal existente en una cosa sensible. Pero según ella se forman los pensamientos del corazón. Luego el demonio puede conocer los pensamientos del corazón humano.

3. Mas se respondió que el demonio puede conocer aquellos pensamientos en los que usamos de los fantasmas, mas no aquellos que consisten en pura especulación. —Mas en contra está lo que dice el Filósofo en el III del *Alma*[375] que de ningún modo entiende el alma sin representación de la imaginación. Señal de ello es que, si se corrompe el órgano de la fantasía, queda impedida toda operación intelectual. Si pues los demonios conocen los pensamientos nuestros en que usamos de las representaciones de la fantasía, se sigue consiguientemente que conocen todos nuestros pensamientos.

4. Pero se respondió que el dicho del Filósofo se entiende de aquellas cosas que conocemos naturalmente, mas no de aquellas que se nos revelan divinamente. —Mas en contra está lo que dice Dionisio en el c. I de *La jerarquía celeste*[376] que *no podríamos en modo alguno ver los rayos divinos más que revestidos de la variedad de velos sagrados.* Designa como «velos sagrados» a «las semejanzas sensibles»[377]. Luego también en

1. Dicit enim Gregorius in XVIII Moralium «Corda nostra quamdiu in hac vita sumus ab altero in alterum videri non possunt, quia non intra vitrea sed intra lutea vascula concluduntur». Sed grossities luteorum vasculorum non potest impedire intellectualem visum qualis est daemonum. Ergo daemones cordium nostrorum cogitationes cognoscunt.

2. Praeterea. Sicut se habet visus corporalis ad formam corporalem, ita se habet visus spiritualis ad formam spiritualem; sed visus sensibilis corporalis potest videre formam corporalem in re sensibili existentem; ergo visus spiritualis daemonis potest videre formam spiritualem in nostra anima existentem. Sed secundum illam formantur cogitationes cordis. Ergo daemon potest cognoscere cordis humani cogitationes.

3. Sed dicebat quod illas cogitationes daemon cognoscere potest, in quibus phantasmatibus utimur, non autem illas quae in pura speculatione consistunt. —Sed contra est quod Philosophus dicit in III De anima, quod nequaquam sine phantasmate intelligit anima; cuius signum est quod corrupto organo phantasiae omnis intellectualis operatio impeditur. Si ergo illas cogitationes nostras cognoscunt daemones in quibus phantasmatibus utimur, consequens est ut omnes nostras cogitationes cognoscant.

4. Sed dicebat quod verbum Philosophi intelligitur de his quae naturaliter cognoscimus, non autem de his quae divinitus revelantur. —Sed contra est quod Dionysius dicit I cap. Caelestis Hierarchiae, quod «impossibile est nobis aliter lucere divinum radium nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum». Sacra autem velamina dicit

---

[374] S. GREGORIO, *Moral.* XVIII c.48 n.78: ML 76,84B.

[375] ARISTÓTELES, *De anima* III 6 [12] (431a16-17).

[376] DIONISIO, *De caelesti hierarc.* c.1 § 2: MG 3,121B según la traducción del Eriúgena (Dion. 733).

[377] «Los medios materiales» de la versión española. Cf. DIONISIO, *De caelesti hierarc.* c.1 § 3: MG 3,124A (Dion. 738).

las cosas que se nos revelan necesitamos de las representaciones imaginativas de las cosas sensibles. Y así el demonio puede ver todos nuestros pensamientos.

5. Nuestro entendimiento conoce más aquellas cosas que son menos inteligibles según la naturaleza, por el hecho de que recibe su conocimiento por los sentidos[378]; cosa que en los demonios no tiene lugar, y así conocen más aquellas cosas que son más cognoscibles por sí mismas. Mas las especies existentes en el entendimiento son inteligibles en acto, y por consiguiente más cognoscibles por sí mismas que las formas existentes en las realidades naturales, que son inteligibles en potencia. Siendo así que el demonio con su entendimiento conoce las formas existentes en las cosas materiales, con mucha más razón podrá conocer las formas inteligibles de nuestro entendimiento según las cuales se forman los pensamientos. Luego puede ver nuestros pensamientos.

6. «Aquello por lo cual es una cosa, es más que ella»[379]. Pero nuestro entendimiento mismo es inteligible por la especie inteligible existente en él, como se ve por el Filósofo en el III del *De Anima*[380]. Siendo así que el demonio conoce la sustancia de nuestro entendimiento, con más razón conocerá sus especies inteligibles.

7. El demonio conoce nuestras almas mejor que las conocemos nosotros. Mas los pensamientos están en el alma. Luego también conoce nuestros pensamientos mejor que nosotros.

8. El demonio conoce los efectos en sus causas, como se ha dicho antes[381]. Mas él conoce nuestra alma y sus potencias y hábitos, que son las causas de los pensamientos. Luego conoce nuestros pensamientos.

similitudines sensibiles. Ergo etiam in his quae nobis divinitus revelantur indigemus phantasticis similitudinibus sensibilium rerum; et sic omnes cogitationes nostras daemon potest videre.

5. Praeterea. Intellectus noster magis cognoscit ea quae sunt minus intelligibilia secundum naturam, propter hoc quod accipit cognitionem a sensu; quod in daemonibus locum non habet, et sic magis cognoscunt ea quae sunt secundum se magis cognoscibilia. Sed species in intellectu existentes sunt intelligibiles actu, et per consequens magis secundum se cognoscibiles quam formae in rebus materialibus existentes, quae sunt intelligibiles in potentia. Cum ergo daemon suo intellectu cognoscat formas in rebus materialibus existentes, multo fortius cognoscere potest species intelligibiles intellectus nostri secundum quas formantur cogitationes. Ergo potest videre cogitationes nostras.

6. Praeterea. 'Propter quod unumquodque, illud magis'. Sed ipse intellectus noster est intelligibilis per speciem intelligibilem in eo existentem, ut patet per Philosophum in III De anima. Ergo cum daemon cognoscat ipsam substantiam intellectus nostri, multo magis cognoscit species intelligibiles ipsius.

7. Praeterea. Daemon melius cognoscit animas nostras quam nos cognoscamus. Cogitationes autem in anima sunt. Ergo etiam cogitationes nostras melius novit quam nos.

8. Praeterea. Daemon in causis cognoscit effectus, ut supra dictum est. Sed ipse cognoscit animam nostram, et potentias et habitus eius quae sunt causae cogitationum. Ergo cognoscit cogitationes nostras.

---

[378] Cf. ARISTÓTELES, *Anal. post.* II 20 (100a10).

[379] Cf. ARISTÓTELES, *Anal. post.* I 6 (72a29). Según una versión anónima (Minio-Paluello 114) y de Jacobo (Minio-Paluello 9).

[380] ARISTÓTELES, *De anima* III 6 [12] (431a14-15).

[381] *Supra* en el a.7.

9. Nadie puede enunciar verdaderamente aquello que ignora. Mas, como dice S. Agustín en el XII del *Comentario literal del Génesis: Tenemos segurísimos indicios de que los pensamientos de los hombres son conocidos por los demonios*[382]. Luego los demonios conocen los pensamientos.

10. Todo conocimiento ocurre por la asimilación del cognoscente a lo conocido[383]. Mas por los pecados de los pensamientos los hombres se asemejan a los demonios. Luego los demonios pueden conocer tales pensamientos.

11. El verbo interior del corazón es más semejante al demonio, que es una sustancia espiritual, que el verbo o palabra exterior[384], que es corporal. Mas el demonio conoce el verbo exterior del hombre que se profiere por la boca. Luego con mucha más razón conocerá el verbo interior, el cual pertenece al pensamiento, como consta por S. Agustín en el XIV *De Trinitate*[385].

12. El acto es más cognoscible que el hábito. Mas el demonio conoce lo que hay en la memoria habitual del hombre, lo cual se ve claro por esto —como dice S. Agustín en el XVIII de la *Ciudad de Dios*— que cierto filósofo, apareciéndose en sueños a uno que dormía, le resolvió una cuestión de la que dudaba; cosa que parece procurada por los demonios[386]. Luego parece que el demonio puede conocer mucho más los pensamientos actuales de los hombres.

13. Cuanto más elevada es la virtud cognoscitiva, tanto más puede en algo[387]. Mas la virtud cognoscitiva del demonio es más alta que la

9. Praeterea. Nullus potest vere enuntiare quod ignorat. Sed sicut Augustinus dicit XII Super Genesim ad litteram, «certissimis indiciis constat enuntiatas a daemonibus hominum cogitationes». Ergo daemones cognoscunt cogitationes.

10. Praeterea. Omnis cognitio fit per assimilationem cognoscentis ad cognitum. Sed per peccata cogitationum homines assimilantur daemonibus. Ergo daemones cogitationes tales cognoscere possunt.

11. Praeterea. Verbum cordis interius magis est simile daemoni qui est spiritualis substantia, quam verbum exterius quod est corporale. Sed daemon cognoscit verbum exterius hominis quod ore profertur. Ergo multo magis cognoscit verbum interius quod pertinet ad cogitationem, ut patet per Augustinum XIV De Trinitate.

12. Praeterea. Actus est magis cognoscibilis quam habitus. Sed daemon cognoscit id quod est in habituali memoria hominis; quod patet per hoc: sicut Augustinus dicit XVIII De civitate Dei, quidam philosophus in somnis apparens cuidam dormienti dissolvit ei quaestionem de qua dubitabat; quod videtur per daemones procuratum. Ergo videtur quod daemon multo magis cognoscere potest actuales hominum cogitationes.

13. Praeterea. Quanto virtus cognoscitiva est magis elevata, tanto potest in aliquod maius. Sed virtus cognoscitiva daemonis est magis elevata quam virtus cognoscitiva

---

[382] S. AGUSTÍN, *De Gen. ad litt.* XII c.17 n.34: ML 34,467; CSEL 28-1,403; BAC XV 1221.

[383] Cf. *supra* a.7 ad 6.

[384] Cf. la *Glossa ordin.* a 1 Jn 1,10 tomada de S. AGUSTÍN, *De Trinitate* XV c.11: ML 42,1071; CC 50A,486; BAC V 869ss. Cf. también el mismo SANTO TOMÁS, *In Sent.* 1 d.27 q.2 a.1 y S. ALBERTO, *In Sent.* I d.27 a.7.

[385] S. AGUSTÍN, *De Trinitate* XIV c.7 n.10: ML 42,1043; CC 50A,434; BAC V 787.

[386] S. AGUSTÍN, *De civitate Dei* XVIII c.18 n.2: ML 41,575; CC 48,609; CSEL 40-2,291; BAC XVI-XVII 1274.

[387] Cf. *Liber de causis* prop.17 (16).

virtud cognoscitiva del hombre. Siendo así que un hombre puede conocer los pensamientos de otro hombre por algunos signos corporales, según aquello del Eclo XIX: *Por el aspecto se conoce al hombre y por la apariencia del rostro al prudente*[388], parece seguirse que los demonios conozcan aún más los pensamientos de los hombres en sí mismos.

14. Si los demonios no vieren en sí mismos los pensamientos sino sólo por los signos corporales, no podrían conocerlos de ningún modo, porque el mismo signo corporal tiene relación a muchas cosas: como el rubor del semblante, puede provenir de la pasión de la ira y también de la vergüenza. Mas es cierto que los demonios saben de alguna manera los pensamientos de los hombres, como se ve por S. Agustín en el XII del *Comentario literal del Génesis*[389], en el libro de *La adivinación diabólica*[390] y en el libro de *Las retractaciones*[391]. Luego conocen los pensamientos en sí mismos.

15. Los signos corporales son ciertas realidades sensibles. Mas según Dionisio en el c. VII de *Los nombres de Dios*[392] los demonios no conocen la verdad intelectual por las cosas sensibles. Luego los demonios no conocen los pensamientos por los signos corporales sino por sí mismos.

16. Pero se respondió que los demonios no pueden conocer los pensamientos internos en sí mismos, pues está en la potestad de la voluntad ocultarlos. —Mas en contra está que no los oculta removiéndolos totalmente, pues así el hombre no pensaría nada; ni tampoco haciéndolos alejarse, pues la distancia corporal no impide el conocimiento del ángel; ni interponiendo algo, porque no hay ninguna otra cosa en el alma que esté oculta al demonio. Luego la voluntad no puede ocultar al demonio de ningún modo sus pensamientos.

hominis. Cum ergo homo cogitationes cognoscere possit alterius hominis per aliqua corporalia signa, secundum illud Eccli. XIX «Ex visu cognoscitur vir, et ab occursu faciei cognoscitur sensatus»; consequens videtur quod daemones ulterius cogitationes hominum in seipsis videant.

14. Praeterea. Si non viderent eas in seipsis, sed solum per signa corporalia, nullo modo possent eas cognoscere; quia idem signum corporale ad multa se habet: sicut rubor faciei potest provenire ex exteriori passione irae, et etiam verecundiae. Sed certum est daemones aliqualiter cogitationes hominum scire, ut patet per Augustinum XII Super Genesim ad litteram et in libro De divinatione daemonum et in libro Retractationum. Ergo cognoscunt cogitationes per seipsas.

15. Praeterea. Signa corporalia sunt quaedam sensibilia. Sed secundum Dionysium VII cap. De divinis nominibus, daemones non cognoscunt infallibilem veritatem ex sensibilibus. Ergo daemones non cognoscunt cogitationes ex corporalibus signis sed per seipsas.

16. Sed dicebat quod daemon non potest cognoscere cogitationes intrinsecas per seipsas quia in potestate voluntatis est eas occultare. —Sed contra. Non occultat eas totaliter removendo, quia sic nihil cogitaret; nec iterum faciendo eas distare, quia distantia corporalis non impedit cognitionem angeli; nec etiam aliquid interponendo, quod nihil aliud est in anima quod lateat daemonem. Ergo nullo modo voluntas potest suas cogitationes daemoni occultare.

---

[388] Eclo 19,26.

[389] S. AGUSTÍN, *De Gen. ad litt.* XII c.17 n.34: ML 34,467; CSEL 28-1,403; BAC XV 1221.

[390] S. AGUSTÍN, *De divinatione daemonum* c.5: ML 40,586; CSEL 41,608; BAC XL 343-344.

[391] S. AGUSTÍN, *Retractationes* II c.30: ML 32,643; CSEL 36,167; BAC XL 788-789.

[392] DIONISIO, *De div. nomin.* c.7 § 2: MG 3,868B (Dion. 388).

17. Como dice S. Agustín en el II del *Comentario literal del Génesis,* los ángeles conocen todas las cosas que están por debajo de ellos por las especies que recibieron en su creación[393]. Mas nuestros pensamientos están debajo de ellos, porque en el orden de la naturaleza el alma es inferior al ángel. Luego los demonios pueden conocer los pensamientos de los hombres por aquellas especies innatas.

MAS EN CONTRA está lo que se dice en Jer 17: *Malo e inescrutable es el corazón del hombre ¿Quién lo conocerá? Yo el Señor, que escudriño el corazón y pruebo los riñones*[394]. Luego pertenece sólo a Dios conocer los pensamientos de los hombres. No los conocen, pues, los demonios.

2. En la 1 Cor c. 2 dice el Apóstol: *Las cosas del hombre no las conoce nadie si no es el espíritu del hombre que está en él*[395]. Mas los pensamientos son íntimos al máximo para el hombre. Luego los demonios no pueden conocer los pensamientos del hombre, sino él solo.

3. En el libro de *Los dogmas eclesiásticos* se dice: *Estamos ciertos de que el demonio no ve los pensamientos internos del alma*[396].

RESPUESTA. Hay que decir que, como afirma S. Agustín en el XII del *Comentario literal del Génesis*[397] y en el libro de *La adivinación diabólica,* está comprobado por ciertos indicios que los demonios conocen de alguna manera los pensamientos de los hombres[398]. Lo cual ocurre de dos modos: un modo, en cuanto se ven en sí mismos, como cada hombre conoce sus propios pensamientos. Otro modo, por medio de algunos signos corporales. Lo cual es manifiesto al máximo cuando por los pensamientos

17. Praeterea. Sicut Augustinus dicit II Super Genesim ad litteram, angeli per species quas in sui creatione receperunt, omnia quae sunt infra eos cognoscunt. Sed cogitationes nostrae sunt infra eos, quia ordine naturae anima est inferior angelo. Ergo daemones per species illas innatas possunt cognoscere cogitationes hominum.

SED CONTRA est quod dicitur Ier. XVII «Pravum est cor hominis et inscrutabile; quis cognoscet illud? Ego Dominus scrutans corda et probans renes». Ergo solius Dei est cogitationes hominum cognoscere; non ergo daemones eas cognoscunt.

2. Praeterea. I ad Cor. II dicit Apostolus «*Quae sunt hominis, nemo novit nisi spiritus hominis qui in ipso est*». Cogitationes autem maxime sunt intimae homini. Ergo daemones non possunt hominis cogitationes cognoscere, sed ipse solus.

3. Praeterea. In libro De ecclesiasticis dogmatibus dicitur [«Internas animae cogitationes diabolum non videre certi sumus»].

RESPONDEO. Dicendum quod sicut Augustinus dicit XII Super Genesim ad litteram et in libro De divinatione daemonum, compertum est certis indiciis quod daemones cogitationes hominum aliqualiter cognoscunt. Quas quidem contingit dupliciter cognoscere: uno modo secundum quod videntur in seipsis, sicut aliquis homo proprias cogitationes cognoscit, alio modo per aliqua corporalia signa. Quod maxime manifestum

---

[393] S. AGUSTÍN, *De Gen. ad litt.* II c.8 n.16: ML 34,269; CSEL 28-1,43; BAC XV 639s.

[394] Jer 17,9-10 según la recens. de París (ms. París BN lat. 15467); en la Vulgata: «Pravum est cor omnium... scrutans cor et probans renes».

[395] 1 Cor 2,11 según está en S. AMBROSIO, *De Spiritu Sancto* II c.11 n.124.

[396] GENNADIUS, *De eccles. dogmat.* c.81: ML 58,999A.

[397] S. AGUSTÍN, *De Gen. ad litt.* XII c.17 n.34: ML 34,467; CSEL 28-1,403; BAC XV 1221.

[398] S. AGUSTÍN, *De divinatione daemonum:* cf. nota 390.

interiores el hombre es arrastrado a alguna pasión. La cual, si fuere vehemente, tiene también en la apariencia exterior algún indicio por el que puede ser conocida también por los más torpes, como que *los que temen, palidecen y los avergonzados se ruborizan*, como dice el Filósofo en el IV de los *Éticos*[399]. Mas también si la pasión es más leve puede ser captada por los médicos peritos mediante la alteración del corazón, que se percibe por el pulso. Mas estos signos corporales exteriores e interiores los puede conocer el demonio mucho mejor que cualquier hombre. Y por ello es cierto que los demonios pueden conocer algunos pensamientos de los hombres según el modo dicho. Por donde dice S. Agustín en el libro de *La adivinación diabólica*[400] que *a veces los demonios aprenden perfectamente con toda facilidad las disposiciones de los hombres, no sólo expresadas de viva voz, sino también concebidas en el pensamiento, cuando se expresan ciertos signos animosamente en el cuerpo.*

Mas si las pueden ver de este modo en sí mismas, S. Agustín lo deja bajo la duda en el libro de *Las Retractaciones,* diciendo: *Está comprobado por algunos experimentos que estas cosas llegan al conocimiento de los demonios. Mas si se dan algunos signos sensibles para ellos mas latentes para nosotros en el cuerpo de los que las piensan, y las conozcan con otra fuerza y ella espiritual, o es muy difícil descubrirlo para los hombres o no se puede de ningún modo*[401].

Para la investigación, pues, de esta dificultad es necesario tener en cuenta que en el proceso del conocimiento hay dos cosas, saber: la especie misma y el uso de la especie, que es entender o pensar. Pues como en Dios sólo no difieren la forma y el ser mismo, así también en él sólo no difieren la especie entendida y el entender mismo, que es ser inteligente.

est cum ex interioribus cogitationibus homo ducitur in aliquam passionem. Quae si fuerit vehemens, etiam in exteriori apparentia habet aliquod indicium per quod potest etiam a grossioribus deprehendi, sicut «timentes pallescunt, verecundati autem erubescunt», ut Philosophus dicit in IV Ethicorum; sed etiam si sit levior passio deprehendi potest a subtilibus medicis per cordis immutationem quae ex pulsu percipitur. Huiusmodi autem exteriora et interiora signa corporalia multo magis daemon cognoscere potest quam quicumque homo, et ideo certum est quod daemones aliquas cogitationes hominum cognoscere possunt secundum modum praedictum. Unde Augustinus dicit in libro De divinatione daemonum quod «aliquando daemones hominum dispositiones non solum voce prolatas verum etiam cogitatione conceptas, cum signa quaedam ex animo exprimuntur in corpore, tota facilitate perdiscunt».

Utrum autem per hunc modum possint eas videre in seipsis Augustinus sub dubio dereliquit in libro Retractationum, dicens «Pervenire ista ad notitiam daemonum per nonnulla experimenta compertum est; sed utrum signa quaedam dentur ex corpore cogitantium, illis sensibilia nos autem latentia, an alia vi, et ea spirituali, cognoscant, aut difficillime potest ab hominibus aut omnino non potest inveniri».

Ad huius ergo difficultatis inquisitionem considerare oportet quod in cogitatione duo sunt attendenda, ipsa scilicet species, et usus speciei qui est intelligere vel cogitare: nam sicut in solo Deo non differt forma et ipsum esse, ita in solo eo non differt species intellecta et ipsum intelligere quod est esse intelligentem.

---

[399] ARISTÓTELES, *Ethic.* IV 17 (1128b13-14) según la versión del Lincolniense (Gauthier en *Aristoteles latinus* XXVI 1-3 fasc.3 p.224).

[400] S. AGUSTÍN, *De divinatione daemonum* c.5: ML 40,586; CSEL 41,608; BAC XL 344.

[401] S. AGUSTÍN, *Retractationes* II c.30: ML 32,643; CSEL 36,167; BAC XL 788.

Acerca de las especies inteligibles hay que tener en cuenta que cada entendimiento se ha de diversa manera a las especies del entendimiento superior y de manera diversa a las especies inteligibles del entendimiento inferior. Pues las especies inteligibles del entendimiento superior no pueden comprenderse por las especies inteligibles del entendimiento inferior. Y por eso el entendimiento inferior no las puede conocer perfectamente, mas puede comprender aquellas que están en el entendimiento inferior, como más particulares y puede juzgar de ellas según sus especies más universales. Y según esto, siendo el entendimiento angélico superior al nuestro por el orden de la naturaleza, los ángeles buenos o malos pueden conocer las especies que hay en el alma.

Mas en cuanto al uso hay que tener en cuenta que el uso de las especies inteligibles, que es el pensamiento actual, depende de la voluntad, pues usamos de las especies habitualmente existentes en nosotros cuando queremos; por donde en el III *De Anima*[402] el Comentarista dice que el hábito es aquello de lo que uno usa cuando quisiere. Pero el movimiento de la voluntad humana depende del orden sumo de las cosas, que es el bien sumo, el cual, también según Platón y Aristóteles[403], se establece como la causa más alta, pues la voluntad no es de algún bien particular, como de su propio objeto, sino del bien universal, cuya raíz es el sumo bien. Mas la causa inferior no puede conocer aquello que cae bajo el orden de una causa superior, sino sólo la causa superior motora y aquel que es movido. Así como si algún ciudadano está bajo el prepósito como causa inferior y bajo el rey como bajo la suprema, no podrá conocer el prepósito acerca del ciudadano si el rey ordenare algo inmediatamente, sino que esto lo sabrá sólo el rey y el ciudadano que se mueve según la orden del rey. Por lo cual, como la voluntad interiormente no puede ser movida por otro más que por Dios, a cuyo orden está

Circa species autem intelligibiles considerandum est quod unusquisque intellectus aliter se habet ad species intelligibiles superioris intellectus, et aliter ad species intelligibiles intellectus inferioris. Nam species intelligibiles superioris intellectus sunt universaliores, et ideo non possunt comprehendi per species intelligibiles inferioris intellectus; et ideo inferior intellectus non potest eas perfecte cognoscere, potest autem perfecte cognoscere ea quae sunt in inferiori intellectu, tanquam magis particulares, et secundum suas universaliores species potest de eis iudicare. Et secundum hoc, cum intellectus angelicus sit superior ordine naturae nostro intellectu possunt angeli boni vel mali species in anima nostra existentes cognoscere.

Sed quantum ad usum considerandum est quod usus specierum intelligibilium, qui est actualis cogitatio, dependet ex voluntate: utimur enim speciebus habitualiter in nobis existentibus cum volumus; unde et in III De anima Commentator dicit quod habitus est quo quis utitur cum voluerit. Motus autem voluntatis humanae dependet ex summo ordine rerum, qui est summum bonum, quod etiam secundum Platonem et Aristotilem ponitur altissima causa: voluntas enim non est alicuius boni particularis ut proprii obiecti sed boni universalis, cuius radix est summum bonum. Id autem quod cadit sub ordine superioris causae non potest cognoscere inferior causa, sed solum superior causa movens et ille qui movetur; sicut si aliquis civis est sub praeposito tanquam sub inferiori causa et sub rege tanquam sub suprema, non poterit praepositus cognoscere circa civem si quid immediate rex circa ipsum ordinaverit, sed hoc sciet

[402] Cf. AVERROES, *In De anima* III comm.18 (VI/1 161B; Crawford 438).

[403] «Platón y Aristóteles»: según el pensar del mismo SANTO TOMÁS, *In Ethic.* I 6 (Leonina XLVII-1 p.22).

sujeto inmediatamente el movimiento de la voluntad, y, en consecuencia, los pensamientos voluntarios no pueden ser conocidos ni por los demonios ni por ningún otro sino por el mismo Dios y por el hombre que quiere y piensa.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. A lo primero, pues, hay que decir que el hombre no sólo es impedido del conocimiento de los pensamientos por la naturaleza misma de los pensamientos, como los demonios, sino también por la crasitud de nuestros cuerpos de barro, que no puede penetrar el sentido corpóreo, del que depende nuestro conocimiento. Y según esto habla S. Gregorio.

2. A lo segundo hay que decir que así como la vista corporal no puede conocer toda forma corporal, sino la proporcionada a sí —el ave nocturna no puede ver la luz del sol[404]—, así también la vista espiritual no puede ver toda especie espiritual, sino la proporcionada a sí. Mas la vista espiritual del ángel bueno o malo puede ver las formas espirituales de nuestro entendimiento; mas no por eso ven cómo las usamos al pensar.

3. A lo tercero hay que decir que en el uso del conocimiento mientras estamos en esta vida siempre nos es necesaria la representación de la fantasía, cuanto quiera espiritual que sea el conocimiento, porque también conocemos a Dios por la representación imaginativa de su obrar, en cuanto conocemos a Dios por la negación o por la causalidad o por la excelencia, como dice Dionisio en el libro de *Los nombres de Dios*[405]. Sin embargo no es necesario que todo conocimiento se produzca en nosotros por las representaciones de la imaginación, pues algún conocimiento se produce en nosotros por la revelación.

solum rex, et civis qui movetur secundum ordinem regis. Unde cum voluntas interius non possit [moveri] ab alio nisi a Deo, cuius ordini immediate subest motus voluntatis, et per consequens voluntariae cogitationis, non potest cognosci neque a daemonibus, neque a quocumque alio nisi ab ipso Deo, et ab homine volente et cogitante.

1. Ad primum ergo dicendum quod homo impeditur a cognitione cogitationum non solum ex ipsa natura cogitationum, sicut daemones, sed etiam ex ipsa grossitie luteorum corporum, quae sensus corporeus, ex quo dependet nostra cogitatio, penetrare non potest; et secundum hoc loquitur Gregorius.

2. Ad secundum dicendum quod sicut visus corporalis non potest omnem formam corporalem cognoscere, sed solum sibi proportionatam —non enim noctua potest videre lumen solis—, ita etiam visus spiritualis non potest videre omnem speciem spiritualem, sed sibi proportionatam. Potest autem visus spiritualis angeli boni vel mali videre formas spirituales intellectus nostri; non tamen propter hoc vident qualiter eis utamur cogitando.

3. Ad tertium dicendum quod in usu cognoscendi quamdiu in hac vita sumus semper est nobis phantasma necessarium, quantumcumque sit spiritualis cognitio: quia etiam Deus cognoscitur a nobis per phantasma sui effectus, in quantum cognoscimus Deum per negationem vel per causalitatem vel per excellentiam, ut Dionysius dicit in libro De divinis nominibus. Non tamen oportet quod omnis cognitio in nobis causetur ex phantasmatibus: quaedam enim cognitio in nobis causatur ex revelatione.

---

[404] Ejemplo de ARISTÓTELES, *Metaphys.* II 1 (993b9-10) según la antigua traducción (Steele 282). Cf. también GUILL. ALTIS., *Summa aurea* I c.3 q.1 (f.4vb).

[405] DIONISIO, *De div. nomin.* c.7 § 3: MG 3,872A (Dion. 403).

4. Y por esto está también clara la respuesta a lo cuarto, que se funda en el uso del conocimiento.

5. A lo quinto hay que decir que la razón alegada concluye que el demonio conoce la forma inteligible de nuestro entendimiento. Sin embargo de esto no se sigue que conozca el pensamiento por la razón ya dicha[406].

6. Y cosa semejante hay que decir a lo sexto. Aunque también a esto podría decirse que el entendimiento nos es inteligible a nosotros mismos por la especie inteligible, a saber, en cuanto por el objeto, cuya semejanza es una forma inteligible, conocemos el acto y por el acto la potencia. Mas no es necesario que sea así en cuanto al entendimiento del ángel bueno o malo.

7. A lo séptimo hay que decir que el conocimiento del alma es doble[407]: uno, por el que se conoce del alma qué es, distinguiéndola a ella misma de todas las demás cosas. Y cuanto a esto el demonio, que la intuye en sí misma, la conoce mejor que el hombre, quien investiga su naturaleza por los actos de la misma. Hay otro conocimiento del alma por el que se conoce de ella que existe, y de este modo conoce el hombre el alma, percibiendo que ella misma existe por sus actos, que experimenta. Y a este modo de conocer corresponde aquel conocimiento por el que conocemos que nosotros pensamos algo. Mas cuál sea la naturaleza del conocimiento humano lo conoce el demonio mejor que el hombre.

8. Al octavo hay que decir que, aunque el demonio conozca algunas causas de los pensamientos, sin embargo no conoce todas, porque no conoce el movimiento de la voluntad, como se ha dicho[408].

4. Et per hoc etiam patet responsio ad quartum, quod procedit de usu cogitationis.

5. Ad quintum dicendum quod ratio illa concludit quod daemon cognoscat formam intelligibilem nostri intellectus; non tamen ex hoc sequitur quod cognoscat cogitationem, ratione iam dicta.

6. Et similiter dicendum ad sextum. Quamvis etiam ad hoc dici possit quod intellectus nobis ipsis est intelligibilis per speciem intelligibilem, in quantum scilicet per obiectum, cuius similitudo est forma intelligibilis, cognoscimus actum, et per actum potentiam; non autem oportet ita esse quantum ad intellectum angeli boni vel mali.

7. Ad septimum dicendum quod duplex est cognitio animae: una quidem qua cognoscitur de anima quid est, discernendo ipsam ab omnibus aliis; et quantum ad hoc melius cognoscit animam daemon qui intuetur eam in seipsa, quam homo qui investigat naturam ipsius per actus ipsius. Alia autem cognitio est animae qua cognoscitur de ea quod est, et hoc modo homo cognoscit animam percipiendo ipsam esse ex actibus suis quos experitur. Et ad hunc modum cognoscendi pertinet illa cognitio qua cognoscimus nos aliquid cogitare; quae autem sit natura cognitionis humanae melius cognoscit daemon quam homo.

8. Ad octavum dicendum quod quamvis daemon cognoscat aliquas causas cogitationum, non tamen cognoscit omnes: quia non cognoscit motum voluntatis, ut dictum est.

---

[406] En la Resp.

[407] En cuanto a ese doble conocimiento del alma —«qué» es y «lo que» es—, cf. ARISTÓTELES, *Anal. post.* I 23 (78a22).

[408] En la Resp.

9. A lo noveno hay que decir que los demonios enuncian los pensamientos de los hombres en cuanto los conocen por algunos indicios corporales, como se ha dicho[409].

10. A lo décimo hay que decir que el conocimiento se realiza por la asimilación, no de la naturaleza, sino de la intención[410], pues no está la piedra en el alma para que por ella conozcamos la piedra exterior, como propuso Empédocles[411], sino la especie de la piedra.

11. Y algo análogo hay que decir al undécimo.

12. Al duodécimo hay que decir que el hábito del alma es cierta cualidad que la configura a ella misma, y por eso el demonio puede conocer mejor el hábito del alma que los pensamientos de la misma, los cuales subyacen a la voluntad. Sin embargo, por ese hecho no se puede deducir que el demonio sepa que hay algunas cosas en la memoria del hombre, pues pudo ocurrir que el demonio satisfizo al dubitante según lo que él mismo sabía y no por el hecho que supiera que el filósofo las conocía; o pudo saber esto por algunos signos exteriores; o pudo realizarse esto por algún ángel bueno.

13. A lo decimotercero hay que decir que el demonio conoce mejor los pensamientos que el alma de otro hombre, no porque los vea en sí mismos, sino que los ve por los signos exteriores más ocultos.

14. A lo decimocuarto hay que decir que el mismo signo corporal en general puede corresponder a muchos efectos; sin embargo en especial hay algunas diferencias que el demonio puede percibir mejor que el hombre.

15. A lo decimoquinto hay que decir que la verdad inteligible que el ángel conoce naturalmente no la recibe de las cosas sensibles; sin embargo puede conjeturar algo sobrenatural por algún efecto sensible,

9. Ad nonum dicendum quod daemones enuntiant cogitationes hominum in quantum eas cognoscunt per aliqua corporalia indicia, ut dictum est.

10. Ad decimum dicendum quod cognitio fit per assimilationem non quidem naturae, sed intentionis: non enim lapis est in anima ut per eum lapidem exteriorem cognoscamus ut Empedocles posuit, sed species lapidis.

11. Et similiter etiam dicendum ad undecimum.

12. Ad duodecimum dicendum quod habitus animae est quaedam qualitas informans ipsam, et ideo magis potest daemon cognoscere habitum animae quam cogitationes ipsius, quae subiacent voluntati. Nec tamen ex illo facto potest haberi quod daemon sciat aliqua esse in memoria hominis: potuit enim esse quod daemon satisfecit dubitanti secundum illa quae ipse sciebat, non ex eo quod sciret philosophum illa cognoscere; vel poterat hoc scire per aliqua exteriora signa; vel potuit hoc fieri per aliquem angelum bonum.

13. Ad tertium decimum dicendum quod daemon melius cognoscit cogitationes quam anima alterius hominis non quia videat eas in se, sed quia videt eas per exteriora signa magis occulta.

14. Ad quartum decimum dicendum quod idem signum corporale in generali potest respondere multis effectibus; sed tamen in speciali sunt aliquae differentiae quas daemon melius potest percipere quam homo.

15. Ad quintum decimum dicendum quod veritatem intelligibilem quam angelus naturaliter cognoscit non accipit ex sensibus; potest tamen aliquid supernaturale cognoscere ex aliquo sensibili effectu, sicut hominem esse Deum ex mortui suscitatione, non

[409] Ibíd.

[410] Cf. a.7 ad 6.

[411] Empédocles, según dice ARISTÓTELES, *De anima* I 4 (404b11-15).

como que un hombre es Dios por la resurrección de un muerto, no porque reciba especies inteligibles por las sensibles, sino porque, percibiendo los efectos sensibles por las especies innatas que tiene, conjetura que hay algunas cosas que exceden el conocimiento de su naturaleza.

16. A lo decimosexto hay que decir que la voluntad no oculta los pensamientos del hombre de ninguno de aquellos modos; mas se dice que los oculta por el hecho mismo que están ocultos porque proceden de la voluntad.

17. A lo decimoséptimo hay que decir que S. Agustín intenta hablar de las naturalezas inferiores, las cuales las conocen los ángeles por las formas infusas, mas no de los pensamientos voluntarios.

Artículo 9

¿Pueden los demonios transformar formalmente los cuerpos?[412]

En noveno lugar se cuestiona si los demonios pueden transformar los cuerpos con una transformación formal.

Parece que sí por lo siguiente.

Argumentos. 1. En el libro de las *Ochenta y tres cuestiones* dice S. Agustín[413]: *Todas las cosas que se realizan visiblemente se piensa que no se pueden hacer absurdamente por las potestades inferiores de este aire*[414]. Mas las transformaciones formales de los cuerpos inferiores se realizan visiblemente, a veces a la verdad de un modo natural, mas a veces milagrosamente. Luego pueden realizarse por los demonios, que se dicen las potestades inferiores de este aire.

2. Pero se respondió que estas transformaciones las hacían los demonios no por su propia virtud, sino por virtud de algunos elementos

quia ex sensibilibus species intelligibiles accipiat, sed quia percipiendo effectus sensibiles per species innatas quas habet, coniicit aliqua excedentia cognitionem suae naturae.

16. Ad sextum decimum dicendum quod nullo illorum modorum voluntas occultat cogitationes hominis, sed dicitur eas occultare quia ex hoc ipso occultae sunt quod ex voluntate procedunt.

17. Ad septimum decimum dicendum quod Augustinus intendit loqui de naturis inferioribus, quas naturaliter angeli cognoscunt per formas inditas, non autem de cogitationibus voluntariis.

Articulus nonus

Nono quaeritur utrum daemones possint transmutare corpora transmutatione formali. Et videtur quod sic.

1. Dicit enim Augustinus in libro LXXXIII Quaestionum «Omnia quae visibiliter fiunt, etiam per inferiores potestates aeris huius non absurde fieri posse creduntur». Sed formales transmutationes inferiorum corporum fiunt visibiliter, quandoque quidem naturaliter, quandoque autem miraculose. Ergo fieri possunt per daemones, qui dicuntur inferiores potestates aeris huius.

2. Sed dicebat quod huiusmodi transmutationes daemones faciunt non propria virtute sed per virtutem aliquorum naturaliter activorum. —Sed contra. Si solum per

[412] Lugares paralelos: *In Sent.* 2 d.17 q.3 a.1; *Cont. Gent.* 3 c.103; *Summa* 1 q.110 a.2; *De pot.* q.6 a.3.

[413] Más bien Agustín (Pseud.), *Liber 21 Sent.*, sent.4: ML 40,726.

[414] Cf. Ef 2,2.

naturalmente activos. —Pero en contra está que si los demonios pudiesen transmutar sólo por virtud de elementos naturales activos, no podrían hacer otras transmutaciones más que las que se pueden hacer por virtud de esos agentes naturales. Mas por virtud de agentes naturales no se puede transmutar el cuerpo del hombre en un cuerpo de bestia; cosa sin embargo que hacen los demonios. Pues narra S. Agustín en el XVIII de *La ciudad de Dios* que Circe con su arte mágica cambió en bestias a los compañeros de Ulises y que las Árcades cuando atravesaban un cierto estanque se convertían en lobos y que mujeres mesoneras convertían a los hombres en jumentos[415]. No sólo, pues, los demonios podrían transformar los cuerpos por la sola virtud de elementos activos naturales.

3. A propósito de aquello del Salmo *irrupciones por ángeles malos*[416], dice la Glosa que Dios castiga por ángeles malos[417]. Mas a veces algunos castigos han sido hechos por la transformación de los cuerpos humanos, como el de la mujer de Lot que en el Gén XIX se lee que fue convertida en estatua de sal[418]; y los compañeros de Diomedes se dice haber sido convertidos en aves, como narra S. Agustín en el XVIII de *La ciudad de Dios*[419]. Luego parece que los demonios pueden transformar formalmente los cuerpos.

4. Cuanto algo está más en acto, tanto más eficaz es al obrar, porque cada cosa obra según que esté en acto[420]; y porque el fuego es sumamente formal[421], tiene una virtud máxima en el obrar con respecto a los otros cuerpos inferiores. Mas como el demonio sea una sustancia espiritual es

virtutem naturalium activorum daemones naturalia corpora transmutare possent, non possent alias transmutationes facere quam quae per virtutem naturalium agentium fieri possent. Virtute autem naturalium agentium non potest transmutari corpus hominis in corpus bestiale; quod tamen daemones faciunt. Narrat enim Augustinus XVIII De civitate Dei quod Cyrces magica arte socios Ulyssis mutavit in bestias, et Arcades quando transnatabant quoddam stagnum convertebantur in lupos, et quod stabulariae mulieres homines in iumenta convertebant. Non ergo sola virtute naturalium activorum daemones corpora formaliter transmutare possunt.

3. Praeterea. Super illud Psalmi «Immissiones per angelos malos», dicit Glossa quod Deus punit per malos angelos. Sed quandoque aliquae punitiones sunt factae per transformationem corporum humanorum, sicut uxor Lot Gen. XIX legitur conversa in statuam salis; et socii Diomedis dicuntur conversi fuisse in volucres, sicut Augustinus narrat XVIII De civitate Dei. Ergo videtur quod daemones possint corpora formaliter transmutare.

4. Praeterea. Quanto aliquid magis est actu, tanto efficacius est in agendo, quia unumquodque agit secundum quod est actu; et propter hoc, quia ignis est maxime formalis, habet maximam virtutem inter alia corpora inferiora in agendo. Sed cum

---

[415] S. AGUSTÍN, *De civitate Dei* XVIII c.17 y 18: ML 41,573 y 574; CC 48,607 y 608; CSEL 40-2,288 y 289; BAC XVI-XVII 1271-1275.

[416] Salmo 77,49.

[417] *Glossa* de Pedro Lombardo al Salmo 77,49: ML 191,740 tomada de S. AGUSTÍN, *Enarr. In Psalm.* 77,49 n.28: ML 36,1001; CC 39,1088; BAC XXI 69.

[418] Cf. Gén 19,26.

[419] S. AGUSTÍN, *De civitate Dei* XVIII c.16: ML 41,573; CC 48,607; CSEL 40-2,288; BAC XVI-XVII 1270.

[420] Así SANTO TOMÁS *passim*, vgr. *In Sent.* 2 d.1 q.1 a.2 sed c. 2; ibíd. d.17 q.2 a.1; *Cont. Gent.* 1 c.73; ibíd. 2 c.22; cf. ARISTÓTELES, *Phys.* III 4 (202a11); AVERROES, *In Phys.* III comm.17 (IV 92D); *In De anima* III comm.4 (VI/1 137F; Crawford 384).

[421] Cf. ARISTÓTELES, *De gener. et corrupt.* II c.8 (335a18-20) como dice SANTO TOMÁS *In Sent.* 2 d.1 q.2 a.5 obi.4.

más formal que cualquier otro cuerpo y más existente en acto. Luego para obrar tiene una virtud más eficaz que los otros cuerpos. Si, pues, por virtud de ciertos cuerpos se pueden transformar formalmente los cuerpos, esto mismo puede realizarse mucho más por virtud de los demonios.

5. Aquello que tiene alguna forma, alguna vez falla en realizar la acción de esa forma, porque no recibe completamente aquella forma. Si pues una forma fuese separada poseería toda la acción de la forma. Mas como los demonios se suponen ser ciertas sustancias espirituales e inmateriales, es consiguiente que sean ciertas formas separadas. Luego tienen la virtud de obrar toda la acción de la forma, y así, como parece, pueden transformar los cuerpos formalmente.

6. Dionisio dice en el c. XV de *La Jerarquía celeste* que *ríos de fuego significan los canales divinos, que no cesan de fluir copiosamente sobre los ángeles, alimentando su fecundidad vital* [422]. Mas la generación es la transformación según la forma [423]. Luego los ángeles buenos pueden transformar formalmente los cuerpos. Y por la misma razón, también los demonios, que son de la misma naturaleza.

7. Los cuerpos celestes son movidos por Dios por el ministerio de los ángeles [424]. Mas los ángeles obran por el entendimiento y la voluntad; pero la voluntad se ha a diversas cosas [425]; luego los ángeles pueden mover diversamente los cuerpos celestes. Mas cambiado el movimiento de los cuerpos celestes se cambian las transformaciones formales de los cuerpos inferiores, que dependen del movimiento de los cuerpos celestes. Luego parece que los ángeles pueden transformar formalmente los cuerpos

daemon sit substantia spiritualis, formalior est quolibet corpore et magis in actu existens, ergo habet virtutem magis efficacem ad agendum quam aliqua corpora. Si ergo virtute quorumdam corporum corpora possunt formaliter transmutari, multo magis hoc virtute daemonum fieri potest.

5. Praeterea. Illud quod habet aliquam formam deficit quandoque a perficiendo actionem illius formae quia non complete recipit illam formam; si ergo aliqua forma esset separata, haberet omnem actionem formae. Sed cum daemones ponantur substantiae quaedam spirituales et immateriales, consequens est quod sint quaedam formae separatae. Ergo habent virtutem agendi omnem actionem formae, et ita, ut videtur, possunt corpora formaliter transmutare.

6. Praeterea. Dionysius dicit XV cap. Caelestis Hierarchiae quod «Ignei fluvii significant thearthicos», id est divinos, «pròventus, copiosam ipsis et indeficientem affluentiam largientes, et vivificae nutritivos generabilitatis». Sed generatio est transmutatio secundum formam. Ergo boni angeli possunt corpora formaliter transmutare: pari ergo ratione et daemones, qui sunt eiusdem naturae.

7. Praeterea. Corpora caelestia moventur a Deo per ministerium angelorum; agunt autem angeli per intellectum et voluntatem; voluntas autem ad diversa se habet, ergo angeli possunt diversimode corpora caelestia movere. Variato autem motu caelestium corporum variantur transmutationes formales inferiorum corporum quae ex caelestium corporum motu dependent. Ergo videtur quod angeli possunt formaliter transmutare inferiora corpora prout volunt: pari ergo ratione daemones, qui sunt eiusdem naturae.

---

[422] DIONISIO, *De caelesti hierarc.* c.15 § 9: MG 3,337C según la versión de J. Sarrazin (Dion. 1032), donde está un tanto abreviado, cf. versión de *Obras completas del Pseudo Dionisio Areopagita* (BAC 511) p.184.

[423] Cf. ARISTÓTELES, *Phys.* V 2 (225a15-17).

[424] Cf. el mismo SANTO TOMÁS en *Summa* 1 q.57 a.2 y q.110 a.1.

[425] Cf. ARISTÓTELES, *Metaphys.* IX 2 (1046b4-5).

inferiores según quieran. Luego por la misma razón, los demonios, que son de la misma naturaleza.

8. En el libro de *Las causas* se dice[426] que la virtud de la inteligencia es infinita respecto de lo inferior, aunque sea finita respecto de lo superior. Mas todos los cuerpos están por debajo de la inteligencia; luego también por la infinitud de su virtud podrá cambiarlos como quiera que se le antojare. Pero inteligencias se llama a los ángeles[427], tanto los buenos como los malos. Por consiguiente los demonios pueden transformar formalmente los cuerpos.

9. S. Agustín dice en el III de *La Trinidad*[428] que a los demonios están sujetos el fuego, el aire y otros cuerpos semejantes en cuanto Dios se lo permite. Pero el fuego, el aire y otros cuerpos semejantes son susceptibles de una transformación formal. Luego los demonios pueden transformar formalmente tales cuerpos.

10. Quienquiera que introduce una forma transforma una cosa formalmente. Mas los demonios pueden introducir formas, no sólo accidentales, sino también sustanciales, pues los magos del Faraón por virtud del demonio produjeron ranas[429]. Luego parece que los demonios pueden transformar formalmente los cuerpos.

11. Dice S. Agustín en el libro de las *Ochenta y tres cuestiones* que los magos hacen milagros por contratos privados con los demonios[430]. Mas en los milagros se transforman los cuerpos. Luego parece que los demonios pueden transformar los cuerpos.

12. Dice S. Gregorio en cierta homilía[431] que a los ángeles que son del orden de *las Virtudes* les corresponde hacer milagros, en los que, como se ha dicho[432], los cuerpos se transforman. Mas los demonios son

8. Praeterea. In libro De causis dicitur quod virtus intelligentiae est infinita inferius quamvis sit finita superius; sed omnia corpora sunt infra intelligentiam; ergo et infinitate suae virtutis potest ea qualitercumque voluerit immutare. Sed intelligentiae dicuntur angeli sive boni sive mali. Possunt ergo daemones corpora formaliter transmutare.

9. Praeterea. Augustinus dicit in III De Trinitate quod daemonibus subsunt ignis et aer et alia huiusmodi corpora quantum eis a Deo permittitur. Sed ignis et aer et huiusmodi corpora sunt susceptiva formalis transmutationis. Ergo daemones possunt huiusmodi corpora formaliter transmutare.

10. Praeterea. Quicumque inducit formam, formaliter transmutat. Sed daemones possunt inducere formas non solum accidentales verum etiam substantiales: nam magi Pharaonis virtute daemonum ranas fecerunt. Ergo videtur quod daemones possunt corpora formaliter transmutare.

11. Praeterea. Augustinus dicit in libro LXXXIII Quaestionum, quod magi faciunt miracula per privatos contractus cum daemonibus. Sed in miraculis corpora transmutantur. Ergo videtur quod daemones possint corpora transmutare.

12. Praeterea. Gregorius dicit in quadam homilia quod ad angelos qui sunt de ordine «Virtutum» pertinet miracula facere, in quibus, ut dictum est, corpora transmu-

---

[426] *Liber de causis* comm.16 (15).
[427] Cf. AVICENA, *Metaphys.* X c.1 (f.107vaA).
[428] S. AGUSTÍN, *De Trinitate* III c.8 n.13: ML 42,875; CC 50,139; BAC V 287.
[429] Cf. Éx 8,7.
[430] S. AGUSTÍN, *De diversis Quaest. LXXXIII* q.79 n.4: ML 40,92; CC 44A,229; BAC XL 277s.
[431] S. GREGORIO, *In Evang.* II hom.34 n.10: ML 76,1251C.
[432] Cf. *supra* obi.5.

de la misma naturaleza que los ángeles. Luego parece también por esto que los demonios pueden transformar los cuerpos.

13. El demonio tiene un poder mayor que el alma del hombre. Mas por virtud de la aprehensión se transforma formalmente la materia corporal, como se ve por la fascinación según Avicena[433]. Luego con mucha más razón puede el demonio transformar formalmente la materia corporal.

PERO EN CONTRA está lo que dice S. Agustín en el XVIII de *La ciudad de Dios: Nunca por razón ninguna creeré que no sólo el ánimo, sino ni el cuerpo, puede ser trocado en forma de bestia por arte o potencia de los demonios*[434]. Mas el cuerpo del hombre no es menos pasivo que otros cuerpos. Luego parece que tampoco otros cuerpos pueden ser transformados por el arte y el poder de los demonios.

2. En el VII de los *Metafísicos* prueba el Filósofo[435] que la generación de las formas en la materia no es por formas inmateriales sino por formas que están en la materia. Allí el Comentador[436] dice que las sustancias inmateriales no pueden transformar la materia a la forma. Pero los demonios son sustancias inmateriales. Luego parece que no pueden transformar formalmente los cuerpos materiales.

RESPUESTA. Hay que afirmar que, como el Apóstol dice en Rom 13, *las cosas que proceden de Dios, están ordenadas*[437]. Por donde el bien del universo es un bien de orden, como dice S. Agustín en el *Enquiridion*[438]

tantur. Sed daemones sunt eiusdem naturae cum angelis. Ergo videtur etiam quod daemones possint corpora transmutare.

13. Praeterea. Daemon est maioris virtutis quam anima hominis. Sed ex virtute apprehensionis animae transmutatur formaliter materia corporalis, sicut patet in fascinatione secundum Avicennam. Ergo multo magis daemon potest immutare formaliter materiam corporalem.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit XVIII De civitate Dei «Non solum animum, sed nec corpus quidem nulla ratione crediderim daemonum arte vel potestate in bestialia lineamenta posse converti». Sed corpus hominis non est minus passivum quam alia corpora. Ergo videtur quod etiam alia corpora daemonum arte vel potestate transmutari non possunt.

2. Praeterea. Philosophus probat in VII Metaphysicae quod generatio formarum in materia non est a formis immaterialibus sed a formis quae sunt in materia; ubi Commentator dicit quod substantiae immateriales non possunt transmutare materiam ad formam. Sed daemones sunt substantiae immateriales. Ergo videtur quod non possint formaliter corpora materialia transmutare.

RESPONDEO. Dicendum quod sicut Apostolus dicit ad Ro. XIII «Quae a Deo sunt, ordinata sunt»; unde bonum universi est bonum ordinis, ut Augustinus dicit in Enchi-

---

[433] AVICENA, *De anima* IV c.4 (f.20vbD) (Van Riet 65) como dice SANTO TOMÁS, *In Gal.* c.3 lect.1.

[434] S. AGUSTÍN, *De civitate Dei* XVIII c.18 n.2: ML 41,574-575; CC 48,608; CSEL 40-2,290; BAC XVI-XVII 1273.

[435] ARISTÓTELES, *Metaphys.* VII 7 (1033b19-1034a8).

[436] AVERROES, *In Metaphys.* VII comm.28 (VIII 178C).

[437] Rom 13,1 según la interpretación de S. AGUSTÍN, *Contra Gaudentium* I c.19: ML 43,716; CSEL 53,214; BAC XXXIV 665 y la *Glossa* de Pedro Lombardo a Rom 13,1: ML 191,1504B; la Vulgata trae: «quae autem sunt, a Deo ordinata sunt».

[438] S. AGUSTÍN, *Enquiridion* cap.11: ML 40,236; CC 46,53; BAC IV 475.

y el Filósofo en el XI de la *Metafísica*[439]. Mas a este orden están sujetas todas las criaturas, puesto que son producidas por Dios. Mas Dios, que es la causa de este orden, preside a este orden, mas no está sujeto a él. Y puesto que cada cosa tiene su propia operación por su forma, de aquí que el orden de las cosas se considere, no sólo según la excelencia de las formas, sino consiguientemente según las operaciones y los movimientos, de modo que aquello cuya forma es más alta también sea más alta su operación. Y de ahí que, según Dionisio en el libro de *La Jerarquía celeste*[440], las cosas ínfimas sean movidas por las supremas mediante las medias, cosa que también dice S. Agustín en el III *De Trinitate*[441].

Y esto conviene a la proporción que es necesaria entre el agente y el paciente. Puesto que, teniendo los supremos seres cualidades más universales[442], los seres ínfimos pasivos no están preparados para recibir inmediatamente un efecto universal sino sólo mediando capacidades más particulares y contraídas. Y lo mismo se ve también en el ámbito de las cosas corporales, pues los cuerpos celestes son los principios de la generación de los hombres y de los otros animales perfectos mediante la virtud particular que hay en los sémenes; aunque algunos animales sean engendrados por la putrefacción por la sola virtud de los cuerpos celestes, sin semen. Lo cual ocurre por razón de su imperfección[443]. Pues vemos sensiblemente que algún efecto débil es producido por un agente remoto, mas un efecto fuerte requiere un agente próximo: puede ser calentado algo por el fuego también aunque esté lejos del fuego; pero no puede inflamarse si está alejado del fuego. Por donde quien quiere encender en el horno una cosa alejada del fuego, lo hace mediante una candela. De modo semejante, la generación de los animales perfectos

ridion et Philosophus in XI Metaphysicae. Huic autem ordini omnes creaturae subiiciuntur, cum sint a Deo productae; ipse autem Deus qui est huius ordinis causa, huic ordini praesidet, non autem ei subiicitur. Et quia unumquodque per suam formam operationem propriam habet, hinc rerum ordo non solum attenditur secundum formarum excellentiam, sed consequenter secundum operationes et motus, ut scilicet cuius subtilior est forma, sit etiam altior operatio. Et inde est quod secundum Dionysium in libro De caelesti hierarchia, infima a supremis moventur per media. Quod etiam Augustinus dicit in III De Trinitate.

Et hoc convenit proportioni quae est necessaria inter agens et patiens. Cum enim suprema in entibus habeant virtutes maxime universales, passiva infima non sunt proportionata ad recipiendum effectum universalem immediate, sed per medias virtutes magis particulares et contractas. Sicut apparet etiam in ipso ordine corporalium rerum: nam corpora caelestia sunt principia generationis hominum et aliorum animalium perfectorum mediante virtute particulari quae est in seminibus; quamvis quaedam animalia ex putrefactione generentur per solam virtutem caelestium corporum absque semine. Quod accidit ratione imperfectionis eorum. Videmus enim sensibiliter quod aliquis debilis effectus producitur ab agente remoto sed fortis effectus requirit agens propinquum; potest enim aliquid calefieri ab igne etiamsi sit remotum ab igne, sed inflammari non potest nisi igni coniungatur: unde qui vult rem remotam ab igne in

---

[439] ARISTÓTELES, *Metaphys.* XI (= XII) 12 (1075a11).

[440] DIONISIO, *De caelesti hierarc.* c.4 § 3: MG 3,181A (Dion. 812); cf. también *De eccles. hierarc.* c.5 p.1 § 4: ML 3,504C (Dion. 1330).

[441] S. AGUSTÍN, *De Trinitate* III c.4 n.9: ML 42,873; CC 50,135; BAC V 279.

[442] Cf. *Liber de causis* prop.10 (9).

[443] Cf. S. ALBERTO, *Quaest. Super De animalibus* XVII q.14 (Col. XII 295).

es producida por los cuerpos celestes mediante sus propios activos; mas la generación de los animales imperfectos es producida inmediatamente por los cuerpos celestes.

Pero las sustancias espirituales son superiores en el orden de la naturaleza también a los mismos cuerpos celestes; por donde por su propia virtud no pueden transformar formalmente los cuerpos inferiores a no ser empleando algunos cuerpos activos proporcionados a los efectos que intentan, como el hombre puede calentar por el fuego.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. A lo primero, pues, hay que decir que todas las cosas que visiblemente ocurren en este mundo, pueden ser hechas por los demonios, no sólo por su propia virtud, sino mediante los principios activos naturales, como se ha dicho[444].

2. A lo segundo hay que decir que el demonio, para producir algún efecto, usa, como de instrumento, algún principio activo natural. Mas el instrumento obra, no sólo por su virtud propia, sino en virtud del agente principal. Y así mediante el instrumento puede hacerse algo que está más allá de la virtud del instrumento absolutamente considerada, como se hace un lecho con una sierra en virtud del arte. Y semejantemente los demonios pueden hacer algunas cosas que están más allá de la virtud de los agentes naturales, mediante seres activos naturales, que usan para esos efectos. Mas sin embargo no pueden hacer esto: que los perfiles del cuerpo humano se conviertan según la verdad de la cosa en bestiales, porque esto está fuera del orden de la naturaleza instituido por Dios. Pero todas las transformaciones susodichas se hicieron más bien según una aparición fantástica que según la verdad, como indica allí mismo S. Agustín[445].

camino accenso inflammare, facit hoc mediante candela; et similiter generatio perfectorum animalium causatur a caelestibus corporibus mediantibus propriis activis, generatio autem animalium imperfectorum immediate.

Substantiae autem spirituales sunt superiores ordine naturae etiam ipsis caelestibus corporibus; unde propria virtute non possunt formaliter transmutare inferiora corpora nisi adhibendo aliqua corporalia activa proportionata effectibus quos intendunt, sicut homo potest calefacere per ignem.

1. Ad primum ergo dicendum quod omnia quae visibiliter fiunt in hoc mundo possunt fieri per daemones non sola propria virtute, sed mediantibus activis naturalibus, ut dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod daemon utitur activo naturali ad aliquem effectum producendum sicut instrumento; instrumentum autem agit non solum virtute propria sed etiam in virtute principalis agentis; et ideo per instrumentum potest aliquid fieri ultra virtutem instrumenti absolute consideratam, sicut lectus fit per serram virtute artis. Et similiter daemones per activa naturalia quae adhibent ad effectus, possunt quaedam facere ultra virtutem naturalium agentium; non tamen hoc quod humani corporis lineamenta in bestialia convertantur secundum rei veritatem, quia hoc est praeter ordinem a Deo naturae inditum. Sed omnes praedictae conversiones factae sunt secundum phantasticam apparitionem magis quam secundum veritatem, ut Augustinus ibidem manifestat.

---

[444] En la Resp.

[445] S. AGUSTÍN, *De civitate Dei* XVIII c.18 n.2: ML 41,575; CC 48,608; CSEL 40-2,290; BAC XVI-XVII 1274s.

3. A lo tercero hay que decir que Dios no siempre castiga por ángeles malos, sino que a veces lo hace también por los buenos, como se ve por el ángel que hirió el campamento de los asirios, según se ha en Is 37[446]. Sin embargo, si aquella conversión de la mujer de Lot en estatua de sal fue hecha mediante los demonios, es claro que en aquella operación el demonio fue instrumento del poder divino. Por donde tal efecto lo produjo no por su propia virtud sino por la virtud divina, la cual no está sujeta al orden de las cosas, sino que puede producir directamente efectos cualesquiera, supremos e ínfimos, según quiera. En cuanto a los compañeros de Diomedes, dice S. Agustín[447] que no fueron convertidos en aves, sino que, ahogados, los demonios procuraron aves, mediante las cuales durante largo tiempo jugaran los hombres[448] sucediéndose unas a otras. Por lo cual se ve que no fue sólo según una aparición fantástica.

4. A lo cuarto hay que decir que por el hecho mismo de que la sustancia espiritual está más en acto que el cuerpo, es lógico que tenga una virtualidad más alta y más universal y por ende no pueda producir los efectos más bajos a no ser mediante las causas más inferiores.

5. A lo quinto hay que decir que la forma separada que es acto puro, a saber Dios, no está determinada a alguna especie o género alguno, sino que tiene incircunscriptiva o indefinidamente toda la virtualidad del ser como el ser mismo subsistente, según se ve por Dionisio en el c. V de *Los nombres de Dios*[449]. Y por ello a su poder está sujeta toda acción. Pero las otras formas separadas tienen una determinada naturaleza específica. En conclusión, no puede cualquiera hacer cualquier cosa, sino que cada una puede hacer aquello que le compete a su naturaleza,

3. Ad tertium dicendum quod Deus non semper punit per malos angelos sed quandoque etiam per bonos, sicut patet de angelo qui percussit castra Assyriorum, ut habetur Is. XXXVII. Si tamen illa conversio uxoris Lot in statuam salis facta est mediantibus daemonibus, manifestum est quod in illa operatione daemon fuit instrumentum divinae virtutis; unde talem effectum produxit non propria virtute sed virtute divina, quae non subiicitur ordini rerum sed potest immediate quoscumque effectus producere, supremos vel infimos prout voluerit. De sociis autem Diomedis dicit Augustinus quod non sunt conversi in aves, sed eis submersis daemones aves procuraverunt, per quas longo tempore homines ludificarent, quibusdam earum aliis succedentibus; ex quo ostenditur quod non fuit solum secundum phantasticam apparitionem.

4. Ad quartum dicendum quod ex hoc ipso quod substantia spiritualis est magis in actu quam corpus, consequens est quod habeat virtutem altiorem et magis universalem; unde infimos effectus non potest producere nisi mediantibus inferioribus causis.

5. Ad quintum dicendum quod forma separata quae est purus actus, scilicet Deus, non determinatur ad aliquam speciem vel genus aliquod, sed incircumscripte habet totam virtutem essendi utpote ipsum suum esse existens, sicut patet per Dionysium V cap. De divinis nominibus; et ideo eius virtuti subiicitur omnis actio. Sed aliae formae separatae habent determinatam naturam speciei: unde non potest quaelibet quidlibet operari, sed unaquaeque id quod competit suae naturae absque aliquo impedimento

---

[446] Is 37,36.

[447] S. AGUSTÍN, *De civitate Dei* XVIII c.18 n.3: ML 41,575-576; CC 48,609-610; CSEL 40-2,292; BAC XVI-XVII 1275.

[448] Cf. S. AGUSTÍN, *De civitate Dei* X c.11 n.2: ML 41,290; CC 47,286; CSEL 40-1,467; BAC XVI-XVII 653-656.

[449] DIONISIO, *De div. nomin.* c.5 § 4: MG 3,817D (Dion. 333).

sin impedimento alguno de defecto material. Como si el calor fuese forma separada, no tendría impedimento en calentar por falta de materia no participante perfectamente del calor, como aquellas cosas que son débilmente cálidas. Sin embargo tampoco podría realizar la acción de blanquear o de otra forma.

6. A lo sexto hay que decir que la generabilidad vital de que habla Dionisio, se puede referir también a la generación inteligible, como dice él mismo en el c. II de *Los nombres de Dios*[450]: se dicen «padres de los otros» a los que purgan, iluminan y perfeccionan[451]. Mas si se refiere a la generación corporal ha de entenderse que se les da virtud para causar la generación mediante agentes corporales.

7. A lo séptimo hay que decir que la razón alegada falla en tres cosas. Primero: que, aunque los ángeles muevan los cielos, no, sin embargo, los demonios, de los cuales ahora se trata. Segundo: que, aunque muevan por el entendimiento y la voluntad, sin embargo, no se sigue que puedan mover de otra manera, sino según el modo proporcionado a su naturaleza, pues el ángel no es su voluntad, como Dios, sino que tiene voluntad en una naturaleza y la voluntad surte efecto según su modo. Mas Dios, que es la voluntad misma, puede hacer indistintamente todo aquello que cae bajo la voluntad. Tercero: concedido que los ángeles movieren los cielos y de aquí surgiese alguna transformación en las cosas inferiores, esto no lo harían ellos inmediatamente, sino mediante los cuerpos celestes.

8. A lo octavo hay que decir que la capacidad de la inteligencia se dice ser infinita respecto de los seres inferiores, en cuanto que no puede ser comprendida por los inferiores, mas los sobreexcede. Pero no de tal modo que pueda producir en ellos indistintamente todo efecto.

materialis defectus. Sicut si calor esset forma separata, non haberet impedimentum in calefaciendo ex defectu materiae non perfecte participantis calorem, sicut ea quae sunt debiliter calida; non tamen posset facere actionem albedinis aut alterius formae.

6. Ad sextum dicendum quod vivifica generabilitas de qua Dionysius loquitur, potest referri etiam ad intelligibilem generationem, ut ipse dicit II cap. De divinis nominibus: aliorum patres dicuntur, quos scilicet purgant, illuminant et perficiunt. Si tamen referatur ad corporalem generationem, intelligendum est quod datur eis virtus ad generationem causandam mediantibus corporalibus agentibus.

7. Ad septimum dicendum quod ratio illa in tribus deficit: primo quidem, etsi angeli caelos moveant, non tamen daemones, de quibus nunc agitur. Secundo, quia etsi per intellectum et voluntatem moveant, non tamen sequitur quod possint aliter movere, sed secundum modum proportionatum naturae ipsorum: angelus enim non est sua voluntas sicut Deus, sed habet voluntatem in natura determinata, et secundum modum eius voluntas effectum sortitur; Deus autem qui est ipsa voluntas, indifferenter potest facere omne illud quod potest cadere sub voluntate. Tertio, dato quod angeli aliter moverent caelos et ex hoc sequeretur aliqua transformatio in inferioribus, hoc non fieret immediate ab eis, sed mediantibus corporibus caelestibus.

8. Ad octavum dicendum quod virtus intelligentiae dicitur esse infinita respectu inferiorum in quantum non potest ab inferioribus comprehendi, sed superexcedit ea; non autem ita quod indifferenter omnem effectum in eis producere possit.

---

[450] Él mismo, DIONISIO, *De div. nomin.* c.2 § 8: MG 3,645C (Dion. 98). Cf. también el mismo SANTO TOMÁS, *In Eph.* c.3 lect.4.

[451] Cf. DIONISIO, *De caelesti hierarc.* c.8 § 2: MG 3,240C (Dion. 880).

9. Al noveno hay que decir que el fuego, el aire y los cuerpos similares sirven a los ángeles según el orden divinamente instituido.

10. A lo décimo hay que decir que los magos del Faraón hicieron ranas usando ciertos principios activos naturales, que S. Agustín en el III *De Trinitate* [452] llama semillas, tomadas de los últimos confines de los elementos.

11. A lo undécimo hay que decir que los signos o milagros que hacen los magos por contratos privados con los demonios no están sobre el orden natural de las causas naturales, como aquellos que se hacen por virtud divina; sino que se realizan por virtud de los principios activos naturales que están sobre la comprensión y facultad de los hombres. Por tres razones. Primera: porque los demonios conocen mejor que los hombres la virtud de los elementos naturales activos. Segunda: porque pueden reunirlos más rápidamente. Tercera: porque los elementos activos naturales que toman como instrumentos, se pueden extender a efectos mayores por virtud o arte de los demonios que por virtud o arte de los hombres. Y, así, cosas que hacen los demonios a los hombres les parecen milagros, como también a los hombres inexpertos les parecen milagros las cosas que hacen algunos artífices.

12. A lo duodécimo hay que decir que el orden de las virtudes hace milagros obrando por virtud divina.

13. A lo decimotercero hay que decir que en la fascinación no se transforma la materia corporal por la sola fuerza de la aprehensión, como supuso Avicena, sino por el hecho de que se infectan los espíritus [453] a causa de la afección vehemente de la envidia o la ira o el odio, como sucede frecuentemente en los ancianos. Y esta infección llega hasta los ojos, de los que se infecta el aire ambiente, del que el cuerpo de algún

9. Ad nonum dicendum quod ignis et aer et huiusmodi corpora serviunt angelis secundum ordinem divinitus institutum.

10. Ad decimum dicendum quod magi Pharaonis fecerunt ranas adhibendo quaedam activa naturalia, quae Augustinus in III De Trinitate nominat semina, ex occultis elementorum finibus accepta.

11. Ad undecimum dicendum quod signa sive miracula quae magi faciunt per privatos contractus daemonum, non sunt supra ordinem universalium causarum sicut illa quae virtute divina fiunt; sed fiunt virtute activorum naturalium supra hominum comprehensionem et facultatem. Propter tria: primo quidem quia daemones magis cognoscunt naturalium activorum virtutem quam homines; secundo quia celerius possunt ea congregare; tertio quia activa naturalia quae assumunt ut instrumenta, se possunt extendere ad maiores effectus ex virtute vel arte daemonum quam ex virtute vel arte hominum. Et sic hominibus miracula videntur quae per daemones fiunt, sicut etiam hominibus inexpertis videntur miracula quae per aliquos artifices fiunt.

12. Ad duodecimum dicendum quod ordo Virtutum facit miracula instrumentaliter agendo ex virtute divina.

13. Ad tertium decimum dicendum quod in fascinatione daemonum non transmutatur materia corporalis ex sola vi apprehensionis ut Avicenna posuit, sed ex eo quod propter vehementem affectionem invidiae vel irae seu odii, ut plerumque accidit in vetulabus, inficiuntur spiritus, et haec infectio pertingit usque ad oculos, ex quibus inficitur aer circumstans, ex quo corpus alicuius infantis propter teneritudinem recipit

[452] S. AGUSTÍN, *De Trinitate* III c.8 n.13: ML 42,875; CC 50,140; BAC V 287.

[453] Cf. S. JERÓNIMO, *In Gal.* I c.3,1: ML 26,372D-373A; *Glossa* de Pedro Lombardo a Gál 3,1: ML 192,117D-118A y el mismo SANTO TOMÁS, *In Gal* c.3 lect.1.

infante recibe alguna infección por su blandura, al modo en que un espejo nuevo se infecciona ante el aspecto de una mujer menstruada, como se dice en el libro de *El sueño y la vigilia*[454].

Artículo 10

¿Pueden los demonios mover localmente los cuerpos?[455]

En décimo lugar se cuestiona si los demonios pueden mover localmente los cuerpos.

Y parece que no por lo siguiente.

Argumentos. 1. El movimiento local es el más perfecto entre todos, como prueba el Filósofo en el VIII de *Los Físicos*[456]. Mas los demonios no pueden transformar formalmente los cuerpos. Luego mucho menos pueden moverlos localmente.

2. El alma es una sustancia espiritual, como también el demonio. Pero el alma no puede mover localmente un cuerpo si no está vivificado por ella. Por donde, si algún miembro suyo muere, se queda inmóvil. Pero los demonios no vivifican cuerpo alguno. Luego no pueden mover localmente cuerpo alguno.

3. Toda acción es por contacto, como se dice en el I de *La Generación*[457]. Mas no parece que pueda darse contacto alguno del demonio con los cuerpos, pues no tiene nada común con ellos. Mas como mover localmente sea cierto obrar, parece que los demonios no pueden mover localmente los cuerpos.

4. Si los demonios pudiesen mover localmente algunos cuerpos, podrían sobre todo mover localmente los cuerpos celestes, que están más

aliquam infectionem, per modum quo speculum novum inficitur ad aspectum mulieris menstruatae, ut dicitur in libro De somno et vigilia.

Articulus decimus

Decimo quaeritur utrum daemones possint corpora movere localiter. Et videtur quod non.

1. Motus enim localis perfectior est inter omnes alios, ut Philosophus probat in VIII Physicorum. Sed daemones non possunt transmutare corpora formaliter. Ergo multo minus possunt ea movere localiter.

2. Praeterea. Anima est spiritualis substantia sicut et daemon. Sed anima non potest movere localiter corpus nisi a se vivificatum, unde si aliquod membrum mortificetur, redditur immobile; sed daemones non vivificant aliquod corpus. Ergo non possunt aliquod corpus movere localiter.

3. Praeterea. Omnis actio est per contactum, ut dicitur in I De generatione. Non videtur autem quod possit esse aliquis contactus daemonis ad corpora: quia nihil habet cum eis commune. Cum ergo movere localiter sit quoddam agere, videtur quod daemones non possint corpora localiter movere.

4. Praeterea. Si daemones possent aliqua corpora movere localiter, maxime possent movere localiter corpora caelestia, quae propinquiora sunt eis in ordine naturae. Sed

---

[454] Aristóteles, *De somno et vigilia* o *De insomniis* c.2 (459b27-32).
[455] Lugares paralelos: *Summa* 1 q.110 a.3; *De pot.* q.6. a.3: *Quodl. IX* q.4 a.5.
[456] Aristóteles, *Phys.* VIII 14 (261a13-23).
[457] Aristóteles, *De generat. et corrupt.* I c.6 (322b22).

próximos a ellos en el orden de la naturaleza. Mas no pueden mover los cuerpos celestes, porque como el motor y lo movido estén juntamente, según se dice en el VII de *Los Físicos*[458], se seguiría que los demonios están en el cielo, cosa que no es verdadera ni según nosotros ni según los Platónicos[459]. Luego mucho menos pueden mover otros cuerpos.

5. Los seres inferiores son movidos por los superiores mediante los de en medio, como se ha dicho[460]. Mas entre las sustancias espirituales y los cuerpos inferiores, están en el medio los cuerpos celestes, cuyos movimientos son los principios de todos los movimientos inferiores. Luego los demonios no pueden mover localmente los cuerpos inferiores, ya que no pueden mover los cuerpos celestes.

6. El movimiento local es causa de los otros movimientos, como se ve por el VIII de *Los Físicos*[461]. Si pues los demonios pudiesen mover localmente los cuerpos, consiguientemente podrían también moverlos formalmente. Lo cual se ve ser falso por lo dicho anteriormente[462].

7. El movimiento natural sigue a la forma, que inclina a un determinado lugar, como es claro en los movimientos de los cuerpos pesados y ligeros. Mas los demonios no pueden imprimir formas a la materia corporal, como se ha dicho anteriormente[463]. Luego si mueven cuerpos localmente, ese movimiento será violento.

8. El movimiento del todo y de las partes es el mismo, como el de toda la tierra y el de un terrón, según se dice en el III de *Los Físicos*[464]. Si, pues, los demonios pudiesen mover un terrón de la tierra, por la misma razón podrían mover toda la tierra, cosa que no pueden hacer los demonios, porque eso sería cambiar el orden del universo. Luego los demonios no pueden mover localmente cuerpo alguno.

corpora caelestia movere non possunt; quia cum movens et motum sint simul, ut dicitur in VII Physicorum, sequeretur quod daemones sint in caelo; quod neque secundum nos est verum, neque secundum platonicos. Ergo multo minus possunt movere alia corpora.

5. Praeterea. Inferiora moventur a superioribus per media, ut dictum est. Sed inter substantias spirituales et inferiora corpora media sunt corpora caelestia, quorum motus sunt principia omnium inferiorum motuum. Ergo daemones non possunt movere localiter inferiora corpora, cum non possint movere caelestia corpora.

6. Praeterea. Motus localis est causa aliorum motuum, ut patet in VIII Physicorum. Si ergo daemones possent corpora movere localiter, possent etiam per consequens ea movere formaliter. Quod patet esse falsum ex praedictis.

7. Praeterea. Motus naturaliter sequitur formam inclinantem ad determinatum locum, sicut patet in motibus gravium et levium. Sed daemones non possunt imprimere formas materiae corporali, ut supra habitum est. Ergo si moveant corpora localiter, motus ille erit violentus.

8. Praeterea. Idem est motus totius et partis, sicut totius terrae et unius glebae, ut dicitur in III Physicorum. Si ergo daemones possunt movere glebam unius terrae, pari ratione poterunt movere totam terram; quod non possunt, quia hoc esset mutare ordinem universi. Ergo daemones non possunt aliquod corpus localiter movere.

---

[458] ARISTÓTELES, *Phys.* VII 3 (243a3ss).

[459] Como dice S. AGUSTÍN, *De civitate Dei* VIII c.14 n.1: ML 41,238; CC 47,231; CSEL 40-1,376; BAC XVI-XVII 542.

[460] *Supra* a.9.

[461] ARISTÓTELES, *Phys.* VIII 14 (260a26ss).

[462] *Supra* a.9.

[463] Cf. ibíd.

[464] ARISTÓTELES, *Phys.* III 9 (205a11-12).

MAS EN CONTRA está que, como dice S. Agustín en el III de *La Trinidad*[465], los demonios recogen semillas que emplean para ciertos efectos. Mas esto no podría hacerse sin movimiento local. Luego los demonios pueden mover localmente los cuerpos.

RESPUESTA. Hay que decir que, según se ha dicho anteriormente[466], en las acciones de las virtudes activas hay que atender al orden de las cosas, que no sólo se considera según la naturaleza de las mismas, sino también según los movimientos suyos, pues tienen también los movimientos mismos cierto orden entre sí.

Y esto de dos modos. Uno, según su propia razón. Y según esto el movimiento local tiene una relación doble a los otros movimientos: la una, porque es el primero de los movimientos[467]; la otra, porque por el movimiento local se realiza la variación mínima del móvil, pues como por los otros movimientos se cambie algo que es intrínseco a la cosa, como la cualidad o la cantidad o también la forma sustancial, por el movimiento local se produce la más mínima variación del móvil[468]; pues, mientras que por los otros movimientos se cambia algo que es intrínseco a la cosa, como la cualidad o la cantidad o también la forma sustancial, por el movimiento local se cambia el cuerpo según algo extrínseco, esto es, según el lugar. Y cuanto a una y otra cosa, según lo susodicho, corresponde el que los cuerpos sean movidos por las sustancias espirituales con el movimiento local más inmediatamente que con los otros movimientos. En primer lugar, porque los seres posteriores son perfeccionados mediante los anteriores; por donde también otros movimientos son realizados por la sustancia espiritual mediante el movimiento local. En segundo lugar, porque, como se ha dicho anteriormente[469], los efectos débiles pueden realizarse por el agente más remoto; de donde la más pequeña

SED CONTRA est. Quia, sicut Augustinus dicit in III De Trinitate, daemones colligunt semina quae adhibent ad certos effectus. Hoc autem sine motu locali fieri non posset. Ergo daemones possunt corpora movere localiter.

RESPONDEO. Dicendum quod sicut supra dictum est, in actionibus virtutum activarum considerandus est ordo rerum, qui non solum attenditur secundum naturas ipsarum, sed etiam secundum earum motus: habent enim et ipsi motus quemdam ordinem ad invicem.

Et hoc dupliciter. Uno modo secundum propriam rationem; et secundum hoc motus localis ad alios motus duplicem habet comparationem: uno modo quia est primus motuum, alio modo quia per motum localem minima variatio fit circa mobile: nam cum per alios motus varietur aliquid quod est intrinsecum rei, puta qualitas aut quantitas aut etiam forma substantialis, per motum localem variatur corpus solum secundum aliquid extrinsecum, scilicet secundum locum. Et quantum ad utrumque secundum praedicta competit quod corpora moveantur a substantiis spiritualibus motu locali immediatius quam aliis motibus. Primo quidem quia posteriora perficiuntur mediantibus prioribus; unde et alii motus a substantia spirituali causantur mediante motu locali. Alio modo quia sicut supra dictum est, [effectus] debiles possunt fieri immediate a remotiore agente: unde minima variatio corporalis quae fit per motum

---

[465] S. AGUSTÍN, *De Trinitate* III c.8 n.13: ML 42,876; CC 50,141; BAC V 287s.
[466] En el a.9.
[467] Cf. ARISTÓTELES, *Phys.* VIII 14 (260a26s).
[468] Cf. ARISTÓTELES, *Phys.* VIII 14 (261a20-23).
[469] Cf. a.9.

variación corporal, que se hace por el movimiento local, puede realizarse inmediatamente por una sustancia espiritual como por un agente remoto, mas no una variación mayor, cual es la de los otros movimientos.

De otro modo se considera el orden de los movimientos según el orden de los móviles, como el movimiento del cielo es más importante que el movimiento del cuerpo elemental. Y según esto corresponde a las sustancias espirituales superiores mover un cuerpo más superior, de tal modo que el motor del orbe de Saturno no pueda mover el cielo de las estrellas; ni su motor pudiera moverle a él si tuviere más estrellas, como se dice en el II de *El Cielo*[470]. Así pues, como las sustancias espirituales superiores mueven los cuerpos celestes superiores, así también las inferiores, cuales son los demonios, pueden mover localmente los cuerpos inferiores. Ya tengan esta cualidad por su condición natural, ya por una proporción natural, según aquellos[471] que dicen que los demonios no fueron de aquellos ángeles superiores, sino de los que son perfeccionados por Dios para este orden terrestre; ya también porque esto les convenga como pena del pecado por el que fueron arrojados de las mansiones celestes a este aire, según S. Gregorio[472], quien establece que algunos de los ángeles supremos cayeron por el pecado.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. A lo primero hay que decir que el movimiento local es el más perfecto por la perfección del móvil, en el cual según él mismo se realiza la variación mínima[473].

2. A lo segundo hay que decir que el alma humana ocupa el grado ínfimo[474] en el orden de las sustancias espirituales, de ahí que no tenga la virtud de mover el cuerpo, tampoco localmente, a no ser que sea proporcionado a ella por el hecho de que es vivificado por ella.

localem, potest fieri immediate per substantiam spiritualem quasi per agens remotum, non autem alia maior variatio, qualis est aliorum motuum.

Alio modo consideratur ordo motuum secundum ordinem mobilium, sicut motus caeli est prior motu corporis elementaris; et secundum hoc competit superioribus substantiis spiritualibus movere superius corpus, ita quod motor orbis Saturni non posset movere caelum stellarum; nec motor eius posset eum movere, si haberet plures stellas, ut dicitur in II De caelo. Sicut ergo superiores substantiae spirituales movent superiora caelestia corpora, ita etiam inferiores movere possunt localiter inferiora corpora quales sunt daemones; sive hoc habeant ex conditione naturae; sive, secundum illos qui dicunt quod daemones non fuerunt ex illis superioribus angelis sed ex illis qui praeficiuntur a Deo huic terrestri ordini, secundum proportionem suae naturae; sive etiam hoc eis conveniat ex poena peccati propter quod sunt detrusi a caelestibus sedibus in hunc aerem, secundum Gregorium, qui ponit aliquos de supremis angelis per peccatum cecidisse.

1. Ad primum ergo dicendum quod motus localis est perfectior propter perfectionem mobilis in quo secundum ipsum fit minima variatio.

2. Ad secundum dicendum quod anima humana infimum gradum tenet in ordine substantiarum spiritualium, unde non habet virtutem movendi corpus, etiam localiter, nisi proportionatum sibi per hoc quod est vivificatum ab ea.

---

[470] ARISTÓTELES, *De caelo* II 18-19 (292a25-293a11).

[471] Cf. S. JUAN DAMASCENO, *De fide* II c.4: MG 94,874 (Bt 75).

[472] S. GREGORIO, *In Evangelium Homiliae* II hom.34 n.7: ML 76,1250B y *Moral.* XXXIII c.23 n.48: ML 76,665C.

[473] Cf. ARISTÓTELES, *Phys.* VIII 14 (261a20-23).

[474] Cf. AVERROES, *In De anima* III comm.5 y 17 (VI/1 139B y 160F; Crawford 387-388 y 436) como dice SANTO TOMÁS, *De verit.* q.10 a.8.

3. A lo tercero hay que decir que el contacto del demonio con el cuerpo no es corporal sino por la energía, la cual a la verdad requiere la conveniencia de proporción entre el motor y el móvil.

4. A lo cuarto hay que decir que los cuerpos celestes sobrepujan la proporción de energía de los demonios ya por la condición de su naturaleza ya por la condena de la culpa, como se ha dicho[475].

5. A lo quinto hay que decir que los movimientos naturales de los cuerpos inferiores dependen de los movimientos de los cuerpos celestes y son causados por ellos. Sin embargo, algunos movimientos pueden ser originados en los cuerpos inferiores por otras causas, como por el hombre mismo por su voluntad, y por la misma razón por el demonio o por un ángel. Aunque la disposición de los cuerpos según la cual son susceptibles de tales movimientos dependa de alguna manera del cuerpo celeste.

6. A lo sexto hay que decir que todos los otros movimientos procedentes de modo natural son causados por los movimientos locales de los cuerpos celestes, pero no por otros movimientos locales cualesquiera. Y no obstante, si los demonios cambian los cuerpos por los movimientos locales de algunos cuerpos según otros movimientos, no hacen esto por su propia virtud, sino más bien por virtud de los cuerpos movidos localmente por ellos.

7. A lo séptimo hay que decir que nada impide que los cuerpos que son movidos localmente por los demonios, puedan ser movidos por la violencia, como también son movidos por los hombres.

8. A lo octavo hay que decir que el movimiento del todo y de la parte es el mismo, sin embargo no basta la misma fuerza para mover el todo que para mover la parte. Por lo cual aunque los demonios puedan mover alguna parte de la tierra, no se sigue que puedan mover toda la tierra, porque esto no es proporcionado a su naturaleza, de modo que cambien el orden de los elementos del mundo.

3. Ad tertium dicendum quod daemonis ad corpus non est contactus corporalis sed virtualis, qui quidem requirit convenientiam proportionis moventis ad mobile.

4. Ad quartum dicendum quod corpora caelestia excedunt proportionem virtutis daemonum vel propter damnationem culpae, ut dictum est.

5. Ad quintum dicendum quod motus naturales inferiorum corporum dependent ex motibus caelestium corporum et causantur ab eis. Possunt tamen aliqui motus fieri in inferioribus corporibus ex aliquibus aliis causis, puta ab ipso homine per voluntatem, et eadem ratione a daemone vel angelo; quamvis dispositio corporum secundum quam sunt susceptiva talis motus aliqualiter a corpore caelesti dependeat.

6. Ad sextum dicendum quod alii motus omnes naturaliter provenientes causantur ex motibus localibus caelestium corporum, non autem ex quibuscumque aliis localibus motibus. Nec tamen si per motus locales aliquorum corporum daemones secundum alios motus transmutent, hoc faciunt propria virtute, sed magis virtute corporum localiter ab eis motorum.

7. Ad septimum dicendum quod nihil prohibet dicere corpora quae moventur localiter a daemonibus, per violentiam moveri sicut etiam cum moventur ab hominibus.

8. Ad octavum dicendum quod idem est naturalis motus totius et partis, non tamen eadem vis sufficit ad movendum totum quae movet partem; unde licet daemones possint movere aliquam partem terrae, non sequitur quod possint movere totam terram, quia hoc non est proportionatum naturae ipsorum ut mutent ordinem elementorum mundi.

[475] En la Resp.

Artículo 11

¿Pueden los demonios alterar el conocimiento del alma en su capacidad sensitiva interior y exterior?[476]

En undécimo lugar se cuestiona si los demonios pueden inmutar la parte cognoscitiva del alma en cuanto a su capacidad sensitiva interior o exterior.

Y parece que no por lo siguiente.

Argumentos. Pues dice S. Agustín en el XI de *La Trinidad*[477] que la visión tanto corporal como imaginativa se realiza por alguna forma. Mas la forma que hay en el sentido o en la imaginación es más noble que la forma corporal, de la cual es la semejanza, como se ve por S. Agustín en el XII del *Comentario literal del Génesis*[478]. Siendo así que los demonios no pueden imprimir en la materia corporal formas corpóreas, como se ha mostrado anteriormente[479], parece que mucho menos pueden inmutar el sentido o la imaginación para conocer algo.

2. Sentir e imaginar son obras de la vida[480]. Mas todas las obras de la vida provienen del principio por el cual vive el animal. Mas como el demonio sea un principio extrínseco, parece que no puede mover al hombre a imaginar o sentir algo.

3. Pero se respondió que el demonio mueve el sentido y la imaginación no imprimiendo nuevas especies, sino especies preexistentes en los espíritus sensitivos reduciéndolas al órgano de la imaginación o del sentido. —Mas en contra está que S. Agustín dice en el XI de *La Trinidad* que para ver con una visión cualquiera se exige la intención que una la especie visible a la misma potencia visiva[481]. Mas la intención pertenece a la potencia apetitiva, la cual no puede mover el demonio,

Articulus undecimus

Undecimo quaeritur utrum daemones possint immutare partem animae cognoscitivam, quantum ad vim sensitivam interiorem vel exteriorem. Et videtur quod non.

1. Dicit enim Augustinus XI De Trinitate quod visio tam corporalis quam imaginaria fit per aliquam formam; forma autem quae est in sensu vel imaginatione est nobilior quam forma corporalis cuius est similitudo, ut patet per Augustinum III Super Genesim ad litteram. Cum igitur daemones non possint imprimere in materiam corporalem formas corporeas, ut supra ostensum est; multo minus videtur quod possint immutare sensum vel imaginationem ad aliquid cognoscendum.

2. Praeterea. Sentire et imaginari sunt opera vitae. Sed omnia opera vitae sunt ex principio intrinseco, per quod animal vivit. Cum ergo daemon sit principium extrinsecum, videtur quod non possit movere hominem ad aliquid imaginandum vel sentiendum.

3. Sed dicebat quod daemon movet sensum et imaginationem non quidem imprimendo novas species, sed species praeexistentes in spiritibus sensitivis reducendo ad organum imaginationis vel sensus. —Sed contra. Augustinus dicit in XI De Trinitate quod ad videndum quacumque visione exigitur intentio quae coniungat speciem visibilem ipsi potentiae visivae. Intentio autem pertinet ad vim appetitivam, quam daemon

---

[476] Lugares paralelos: *In Sent.* II d.8 a.5; *Summa* 1 q.111 a.3-4.

[477] S. Agustín, *De Trinitate* XI c.2-4: ML 42,985-990; CC 50,334-343; BAC XVI-XVII 716-721.

[478] S. Agustín, *De Gen. ad litt.* c.16 n.33: ML 34,467; CSEL 28-1,402; BAC XV 1219.

[479] Cf. a.9.

[480] Cf. Avicena, *De anima* I c.1 (f.2raP) (Van Riet 29).

porque así coaccionaría al hombre a pecar, ya que el pecado consiste en el apetito. Por consiguiente por el hecho de que reduzca las formas al órgano del sentido o de la imaginación no puede mover al hombre a que sienta o imagine.

4. Así como se ha la especie inteligible al entendimiento, así se ha el fantasma a la imaginación. Mas acontece a veces que la especie inteligible está presencialmente en el entendimiento y sin embargo el entendimiento no entiende en acto. Luego parece que, aunque el demonio reduzca los fantasmas o formas imaginativas al órgano de la imaginación, no por ello hace que el hombre imagine.

5. Esta clase de formas de los espíritus sensitivos o están en potencia o están en acto. Mas parece que no están en acto, porque la forma de la cosa conocida no parece estar en acto en el cognoscente a no ser mientras se conoce en acto. Pero si está en potencia no podría mover el órgano de la imaginación o del sentido, pues nada es movido por aquello que está en potencia, sino sólo por aquello que está en acto. Luego por la reducción de los espíritus a los órganos del sentido y de la imaginación el demonio no puede mover al hombre a aprehender algo con el sentido o la imaginación, a no ser que antes lo reduzca de la potencia al acto. Lo cual parece que no puede hacer, por la misma razón por la que no puede mover la materia corporal a la forma.

6. Según S. Agustín en el III de *La Trinidad*[482], los demonios obran en las cosas corporales por ciertas semillas naturales, que son agentes naturales. Pero lo natural activo con el que les compete ser movidos el sentido y la imaginación es un cuerpo exteriormente presentado. Luego parece que sin tal presentación de un cuerpo objeto los demonios no pueden mover la imaginación o el sentido del hombre.

movere non potest: quia sic hominem cogeret ad peccandum, cum in appetitu consistat peccatum. Non ergo per hoc quod reducit formas ad organum sensus vel imaginationis potest movere hominem ad hoc quod sentiat vel imaginetur.

4. Praeterea. Sicut se habet species intelligibilis ad intellectum, ita se habet phantasma ad imaginationem. Contingit autem quandoque quod species intelligibilis praesentialiter est in intellectu nec tamen intellectus actu intelligit. Ergo videtur quod licet daemon reducat ad organum imaginationis phantasmata sive formas imaginatas, non propter hoc facit hominem imaginari.

5. Praeterea. Huiusmodi formae in spiritibus sensitivis aut sunt in potentia aut sunt in actu. Non autem videntur quod sint in actu: quia forma rei cognitae non videtur esse actu in cognoscente nisi dum actu cognoscitur; si autem sint in potentia, non poterit movere organum imaginationis vel sensus: quia nihil movetur ab eo quod est in potentia, sed solum ab eo quod est in actu. Ergo per reductionem spirituum ad organa sensus vel imaginationis non potest daemon movere hominem ad apprehendendum aliquid sensu vel imaginatione nisi prius huiusmodi formas de potentia in actum reduxerit. Quod videtur facere non posse, eadem ratione qua non potest movere materiam corporalem ad formam.

6. Praeterea. Secundum Augustinum in III De Trinitate daemones in rebus corporalibus operantur per quaedam naturalia semina, quae sunt agentia naturalia. Sed activum naturale quo nata sunt moveri sensus et imaginatio, est corpus exterius obiectum. Ergo videtur quod absque huiusmodi corporis obiecto non possint daemones imaginationem vel sensum hominis movere.

---

[481] S. AGUSTÍN, *De Trinitate* XI c.2-4: ML 42,985-990; CC 50,334-343; BAC V 612-629.

[482] S. AGUSTÍN, *De Trinitate* III c.8 n.13: ML 42,875; CC 50,140; BAC V 287s.

7. Dice S. Agustín en el XVIII de *La ciudad de Dios* que por operación de los demonios la imagen fantástica del hombre puede ser que *aparezca como corporada en imagen de animal a los sentidos de otro*[483]. Por lo cual parece, por razón análoga, que el demonio no puede mostrar a los sentidos del hombre ninguna otra cosa a no ser por modo de incorporación.

8. El sentido es una potencia pasiva. Mas todo lo pasivo es movido por un principio activo proporcionado a él. Pero el activo proporcionado al sentido es doble: uno como originante, a saber, el objeto; otro como deferente, como medio. Mas el demonio, como quiera que es incorpóreo, no puede ser objeto del sentido ni tampoco medio. Luego parece que no puede mover el sentido de ningún modo.

9. Si el demonio mueve la potencia cognoscitiva interior, hace esto u objetivándose a la potencia cognoscitiva o inmutando a la misma. Mas no hace esto objetivándose, porque debería o asumir un cuerpo, y así no podría entrar al órgano de la imaginación, puesto que dos cuerpos no están simultáneamente en el mismo lugar[484]; ni tampoco asumiendo un fantasma, lo cual tampoco puede ser, porque el fantasma no se da sin cantidad. Mas el demonio carece de toda cantidad. De igual manera, tampoco puede hacer esto inmutando, porque o inmutaría alterando, lo cual parece no puede hacer, porque toda alteración se hace por cualidades activas[485], de las que los demonios carecen; o inmutaría transituando o moviendo localmente, lo cual parece inconveniente por dos razones: primera, porque no se puede hacer la transituación a un órgano sin sentido del dolor; segunda, porque según esto el demonio no manifestaría al hombre a no ser lo conocido, mientras que S. Agustín dice que

7. Praeterea. Augustinus dicit in XVIII De civitate Dei quod operatione daemonum phantasticum hominis «veluti corporatum in alicuius animalis effigie appareat sensibus alienis»; ex quo videtur quod pari ratione nihil aliud daemon possit sensibus hominum ostendere nisi per modum incorporationis.

8. Praeterea. Sensus est potentia passiva; omne autem passivum movetur ab activo sibi proportionato; activum autem proportionatum sensui est duplex: unum quidem quasi originans, scilicet obiectum, aliud autem quasi deferens sicut medium. Sed daemon cum sit incorporeus non potest esse obiectum sensus neque etiam medium. Ergo videtur quod nullo modo possit movere sensum.

9. Praeterea. Si daemon movet vim cognoscitivam interiorem, aut hoc facit se obiiciendo virtuti cognoscitivae, aut hoc facit immutando ipsam. Non autem hoc facit se obiiciendo: quia oporteret quod vel assumeret corpus, et sic non posset interius ingredi ad organum imaginationis, cum duo corpora non sint simul in eodem loco; neque etiam assumendo phantasma: quod etiam esse non potest, quia phantasma non est sine quantitate, daemon autem omni quantitate caret. Similiter etiam nec hoc potest facere immutando: quia aut immutaret alterando, quod videtur non posse facere, quia omnis alteratio fit per qualitates activas, quibus daemones carent; aut immutaret transituando sive localiter movendo, quod videtur esse inconveniens, duabus rationibus: primo quidem quia transituatio organi non posset fieri sine sensu doloris, secundo quia secundum hoc daemon non ostenderet homini nisi nota, cum tamen Augustinus dicat

[483] S. AGUSTÍN, *De civitate Dei* XVIII c.18 n.2: ML 41,575; CC 48,609; CSEL 40-2,290; BAC XVI-XVII 1273.

[484] Cf. ARISTÓTELES, *Phys.* IV 9 (213b20).

[485] Cf. ARISTÓTELES, *De generat. et corrupt.* II c.2 (329b24); *Meteor.* IV c.1 (378b10ss).

manifiesta al hombre formas tanto conocidas como desconocidas[486]. Luego parece que los demonios no pueden inmutar la imaginación o el sentido externo del hombre.

10. Según el Filósofo en el VII de *Los Físicos*[487], la transmutación de los fantasmas impide el conocimiento inteligible de la verdad. Si pues el demonio pudiese transmutar la fantasía del hombre, se sigue que podría impedirle totalmente todo conocimiento de la verdad.

11. El agente próximo tiene que estar unido, porque el motor y lo movido coexisten simultáneamente, como se prueba en el VII de *Los Físicos*[488]. Pero el demonio no puede estar unido a la fantasía interior, porque acerca de aquello de Habacuc II: *El Señor en su templo santo*[489], dice la Glosa de S. Jerónimo[490] que el demonio no puede estar dentro del ídolo, sino hacer algo exteriormente, y mucho menos estar dentro del cuerpo humano. Luego parece que los demonios no pueden mover inmediatamente la fantasía.

MAS EN CONTRA está lo que dice S. Agustín en el libro de *Las ochenta y tres cuestiones: Serpentea este mal* —se refiere al demonio—, *por todas las entradas de los sentidos se da en figuras, se acomoda a los colores, se adhiere a los sonidos, se somete a los olores, se infunde en los sabores*[490 bis]. Mas por estas cosas se inmutan los sentidos. Luego parece que los demonios pueden inmutar los sentidos humanos.

2. Dice S. Agustín en el XVIII de *La ciudad de Dios*[491] que las transformaciones de los demonios en animales brutos, que se dicen he-

quod ostendit homini formas et notas et ignotas. Ergo videtur quod daemones nullo modo possunt immutare imaginationem vel sensum hominis.

10. Praeterea. Secundum Philosophum in VII Physicorum transmutatio phantasmatum impedit intelligibilem cognitionem veritatis. Si ergo daemon possit transmutare hominis phantasiam, sequeretur quod possit eum impedire totaliter ab omni cognitione veritatis.

11. Praeterea. Agens proximum oportet esse coniunctum, quia movens et motum sunt simul, ut probatur in VII Physicorum. Sed daemon non potest esse coniunctus interiori phantasiae: quia super illud Habacuc II «Dominus in templo sancto suo» dicit Glossa Hieronymi quod daemon non potest intra idolum esse sed exterius aliquid operatur, et multo minus intra corpus humanum. Ergo videtur quod non possunt phantasiam immediate movere.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit in libro LXXXIII Quaestionum «Serpit hoc malum», scilicet daemonis, «per omnes aditus sensuales, dat sese figuris, accommodat coloribus, adhaeret sonis, odoribus se subiicit, infundit saporibus». Sed per huiusmodi sensus immutantur. Ergo videtur quod daemones possint sensus humanos immutare.

2. Praeterea. Augustinus dicit XVIII De civitate Dei quod transmutationes hominum in animalia bruta quae dicuntur arte daemonum factae, non fuerunt secundum

---

[486] S. AGUSTÍN (Pseud.), *De spiritu et anima* c.28: ML 40,799.
[487] ARISTÓTELES, *Phys.* VII 6 (247b23ss).
[488] ARISTÓTELES, *Phys.* VII 3 (243a3ss).
[489] Hab 2,20.
[490] *Glossa interlin.* sobre Habacuc 2,20 tomada de S. Jerónimo, *In Hab.* I c.2: ML 25,1305D; CC 76A,616; BAC *Obras completas de S. Jerónimo* IIIb 631, p.181s.
[490 bis] S. AGUSTÍN, *De diversis Quaest. LXXXIII* q.12: ML 40,14; CC 44A,19; BAC XL 74-75.
[491] S. AGUSTÍN, *De civitate Dei* XVIII c.18 n.2: ML 41,575; CC 48,608; CSEL 40-2,290; BAC XVI-XVII 1273s.

chas por arte de los demonios, no fueron según la realidad, sino según la apariencia. Mas esto no podría ser si los demonios no pudiesen transformar los sentidos humanos. Por consiguiente los sentidos humanos pueden ser transformados por los demonios.

RESPUESTA. Hay que decir que por indicios evidentes y experimentos parece que se muestran sensiblemente algunas cosas a los hombres por obra de los demonios. Lo cual a la verdad a veces ocurre por el hecho de que los demonios muestran algunos cuerpos exteriores a los sentidos de los hombres, o que preexisten formados por la naturaleza, o que ellos mismos forman por semillas naturales, como está claro por las cosas dichas anteriormente[492]. Y de esto no hay duda alguna, pues los sentidos humanos se inmutan con la presencia de cuerpos sensibles. Mas a veces los demonios hacen aparecer a los hombres algunas cosas que en la realidad de las cosas externas no existen. Y esto plantea la duda de cómo pueda ser.

Esta duda la toca S. Agustín en el XII del *Comentario literal al Génesis,* poniendo tres modos en uno de los cuales es necesario que ocurra esto[493]. Habiendo adelantado que algunos quieren que el alma humana tenga cierta fuerza de adivinación en sí misma —lo cual parece coincidir con las opiniones de los Platónicos[494], quienes suponían que el alma tiene la ciencia de todas las cosas por la participación de las ideas—, excluye esta opinión por esto: si el alma tuviese esto en su potestad, el hombre podría adivinar siempre que quisiese, lo cual evidentemente es falso. Queda, pues, que para esto necesita ser ayudada de algo extrínseco, no ciertamente del cuerpo sino del espíritu.

veritatem sed solum secundum apparentiam. Hoc autem esse non posset si daemones humanos sensus transmutare non possent. Possunt ergo humani sensus per daemones transmutari.

RESPONDEO. Dicendum quod evidentibus indiciis et experimentis apparet quod operatione daemonum aliqua sensibiliter hominibus ostenduntur. Quod quidem quandoque fit per hoc quod daemones aliqua exteriora corpora humanis sensibus exhibent, vel quae praeexistunt a natura formata, vel quae ipsi formant per naturalia semina, sicut ex supradictis patet. Et hoc non habet aliquam dubitationem: naturaliter enim humani sensus ad praesentiam sensibilium corporum immutantur. Sed quandoque daemones aliqua faciunt hominibus apparere quae in rerum exteriorum veritate non subsistunt. Et hoc habet dubitationem qualiter fieri possit.

Quam quidem Augustinus tangit libro XII Super Genesim ad litteram, ponens tres modos quorum altero necesse est ut hoc fiat. Cum enim praemisisset quod quidam volunt animam humanam habere vim quamdam divinationis in seipsa —quod videtur congruere opinionibus platonicorum ponentium animam omnium scientiam habere ex idearum participatione—, excludit hanc opinionem per hoc: quia si in sua potestate anima hoc haberet, semper posset homo divinare cum vellet; quod patet esse falsum; relinquitur ergo quod indigeat ad hoc ab aliquo extrinseco adiuvari, non quidem a corpore sed a spiritu.

---

[492] Cf. a.9 y 10 y en el presente obi.6.

[493] S. AGUSTÍN, *De Gen. ad litt.* XII c.13 n.27: ML 34,464; CSEL 28-1,397; BAC XV 1211.

[494] De los Platónicos, como dice ARISTÓTELES, *Metaphys.* I 15 (991a8ss).

Mas se cuestiona más adelante cómo sea ayudada el alma por el espíritu para ver algunas cosas a ver *si acaso obra algo el espíritu en el cuerpo a fin de que, como relajándole, obre sin obstáculo la voluntad, y así acontezca que en sí misma vea el alma la semejanza de las cosas, las cuales ya estaban en ella, pero aún no las veía, a la manera que retenemos en la memoria muchas cosas y, no obstante, no las contemplamos en cada momento. O que se reproducen en el alma estas imágenes, las cuales no existían antes.* Y añade el tercer miembro: *o están ya en algún extraño espíritu, donde ella, como saliendo de sí misma y asomándose, las ve en él.*

Pero de esos tres modos, este tercero es totalmente imposible. Pues el alma humana según el estado de la vida presente no puede elevarse a un estado de modo que vea la esencia misma de la sustancia espiritual e incorpórea, porque en el estado de la vida presente no entendemos sin fantasma[495], por el cual no podemos conocer acerca de una sustancia qué sea. Y mucho menos puede ver las especies que hay en la mente de una sustancia espiritual, porque *las cosas que son del hombre ninguno las conoce sino el espíritu del hombre que hay en él*[496]. Y sea lo que quiera del conocimiento intelectual del alma humana, lo cierto es que su visión imaginativa o sensitiva no puede ser elevada de ningún modo a ver una sustancia espiritual y las especies existentes en ella, que no son más que inteligibles. Mas como después S. Agustín añade[497] que es dudoso si el alma lo ve en sí misma o por la mezcla con otro espíritu, la mezcla hay que entenderla no por el hecho de que el alma vea la sustancia espiritual, sino por el hecho de que la sustancia espiritual obre algo acerca de ella, de modo que se entienda la mezcla por el efecto de la sustancia espiritual, mas no por la misma sustancia espiritual o la mezcla de aquellas cosas que hay en ella.

Quaeritur autem ulterius quomodo anima iuvetur a spiritu ad aliqua videnda, «utrum scilicet in corpore sit aliquid ut inde quasi relaxetur ut emicet eius intentio, quo in id veniat ubi in seipsa videat significantes similitudines quae ibi iam erant nec videbantur, sicut multa habemus in memoria quae non semper intuemur; an fiant illic quae ante non fuerunt»; et subdit tertium membrum «vel in aliquo spiritu sunt, quo illa erumpens et emergens ibi eas videt».

Sed horum trium hoc tertium est omnino impossibile. Anima enim humana secundum praesentis vitae statum non potest in tantum elevari ut ipsam essentiam spiritualis et incorporeae substantiae videat, quia in statu praesentis vitae non intelligimus absque phantasmate, per quod cognoscere non possumus de aliqua spirituali substantia quid sit; multo autem minus potest inspicere species intelligibiles quae sunt in mente spiritualis substantiae, quia «quae sunt hominis nemo novit nisi spiritus hominis qui in ipso est». Et quidquid sit de intellectuali cognitione animae humanae, certum est quod imaginaria eius visio, vel sensualis, nullo modo elevari potest ad videndam incorpoream substantiam et species in ea existentes, quae non sunt nisi intelligibiles. Cum ergo postea Augustinus subdit quod dubium est utrum anima videat in seipsa an per alterius spiritus commixtionem, est intelligenda commixtio non per hoc quod anima spiritualem substantiam videat, sed per hoc quod circa eam spiritualis substantia aliquid operetur, ut intelligatur permixtio per effectum spiritualis substantiae, non autem per ipsam eius substantiam vel eorum quae in ipsa sunt.

---

[495] Cf. ARISTÓTELES, *De anima* III 6 [12] (431a16-17).

[496] 1 Cor 2,11, según el texto de S. AMBROSIO, *De Spiritu Sancto* II c.11 n.124: ML 16,769 [801A]; CSEL 79,134; la Vulgata dice: «quis enim hominum scit quae sunt hominis nisi spiritus hominis qui in ipso est».

[497] S. AGUSTÍN, *De Gen. ad litt.* XII c.13 n.27: ML 34,464; CSEL 28-1,397; BAC XV 1211.

Igualmente tampoco puede ser el segundo de los tres modos dichos, a saber, que se hagan como algo nuevo en el alma las cosas que antes no fueron. Pues el demonio no puede introducir formas nuevas en la materia corporal, como está claro por lo dicho antes[498]. Por consiguiente, ni en el sentido ni en la imaginación, en los que no se recibe nada sin órgano corpóreo[499].

Por donde queda el miembro primero, a saber, que preexista algo en el cuerpo, lo cual por cierta transmutación local de los espíritus y de los humores se reduce a los principios de los órganos sensibles, de modo que así sean vistos por el alma con una visión imaginaria o sensitiva. Se ha dicho, pues, arriba[500] que los demonios pueden mover localmente los cuerpos. Mas por el cambio local de los espíritus y de los humores, también según la operación de la naturaleza, ocurre que se ven algunas cosas según la imaginación o el sentido. Pues dice el Filósofo en el libro de *El sueño y la vigilia*[501], señalando la causa de la aparición de los sueños, que cuando ya duerme el animal, bajando mucha sangre al principio sensitivo, descienden simultáneamente movimientos o impresiones dejadas por las mociones de las cosas sensibles, que se conservan en los espíritus sensitivos y mueven el principio aprehensivo, de modo que aparecen algunas cosas como si el principio sensitivo fuese inmutado entonces por estas cosas exteriores. Y de este modo los demonios pueden inmutar la imaginación y el sentido, no sólo de los que duermen, sino también de los que están en vela.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. A lo primero hay que decir que los demonios no pueden imprimir una nueva forma en los órganos corpóreos de los sentidos; sin embargo pueden transmutar en cierto modo

Similiter etiam secundum dictorum trium modorum esse non potest, ut scilicet fiant de novo in anima quae ante non fuerant. Non enim potest daemon influere novas formas in materiam corporalem, sicut ex praedictis patet; unde nec per consequens in sensum et imaginationem, in quibus nihil recipitur sine organo corporali.

Unde relinquitur primum membrum, ut scilicet aliquid praeexistat in corpore quod per quamdam transmutationem localem spirituum et humorum reducitur ad principia sensualium organorum, ut sic videantur ab anima, imaginaria vel sensuali visione. Dictum est enim supra quod daemones virtute propria possunt localiter corpora mutare; ex transmutatione autem locali spirituum et humorum etiam secundum naturae operationem contingit aliqua secundum imaginationem vel sensum videri. Dicit enim Philosophus in libro De somno et vigilia, assignans causam apparitionum somniorum, quod cum animal dormierit, descendente plurimo sanguine ad principium sensitivum simul descendunt motus sive impressiones relictae ex sensibilium motionibus quae in spiritibus sensibilibus conservantur, et movent principium apprehensivum, ita quod aliqua apparent ac si tunc principium sensitivum a rebus istis exterioribus immutaretur. Et per hunc modum daemones possunt immutare imaginationem et sensum, non solum dormientium sed etiam vigilantium.

1. Ad primum ergo dicendum quod daemones non possunt novam formam imprimere in organa corporea sensuum; possunt tamen formas in organis sensi-

---

[498] Cf. a.9.
[499] Cf. ARISTÓTELES, *De anima* III 1 [7] (429b4-5).
[500] Cf. a.10.
[501] ARISTÓTELES, *De somno et vigilia* o *De insomniis* c.3 (461b11ss).

las formas conservadas en los órganos sensitivos, de modo que se produzcan algunas apariciones según ellas.

2. A lo segundo hay que decir que la operación vital, según proviene de una potencia, es siempre de un principio intrínseco; mas en cuanto procede de un objeto puede ser de un principio extrínseco, como la visión es causada por lo visible. Y de este modo son inmutados los sentidos por los demonios, a saber, por la exhibición de un objeto.

3. A lo tercero hay que decir que la intención es un acto de la potencia apetitiva, la cual es doble: la una sensitiva, la cual a la verdad es una virtualidad del órgano corpóreo, por donde sus actos pueden ser causados por alguna transmutación corporal, como cuando el apetito se mueve a desear y rehuir algo por algún elemento corporal añadido o sustraído. Y de este modo pueden los demonios inmutar el apetito sensitivo a intentar algo. La otra potencia es la virtualidad apetitiva intelectiva, a saber, la voluntad, la cual no es inmutada por una inmutación corporal si no es dispositivamente, porque no tiene un órgano corporal. Mas puede ser inmutada efectivamente o por el hombre mismo, en cuanto que la voluntad se mueve a sí misma, o por Dios, que obra interiormente. Por consiguiente según esto los demonios no pueden mover el alma a intentar algo.

4. A lo cuarto hay que decir que para que el hombre considere en acto según las especies que habitualmente existen en su entendimiento se requiere la intención de la voluntad, pues el hábito es aquello con que uno obra cuando quiere, como se dice en el III de *El alma*[502]. Y semejantemente ocurre que, por la intención del apetito sensitivo, el animal imagina en acto aquellas cosas que se conservaban antes en la memoria; mas puede esto también realizarse en el hombre por la intención del apetito intelectivo, en cuanto que el apetito superior mueve al inferior.

bilibus conservatas aliquo modo transmutare, ut secundum eas aliquae apparitiones fiant.

2. Ad secundum dicendum quod operatio vitae, secundum quod egreditur a potentia, est semper a principio intrinseco; sed secundum quod procedit ex obiecto, potest esse a principio extrinseco: sicut visio causatur a visibili. Et hoc modo immutatur sensus a daemonibus, scilicet per aliquam exibitionem obiecti.

3. Ad tertium dicendum quod intentio est actus appetitivae virtutis. Quae quidem est duplex: una sensitiva, quae quidem est virtus organi corporei; unde potest eius actus ab aliqua corporali transmutatione causari, sicut ex aliquo corporali apposito vel subtracto appetitus sensitivus movetur ad aliquid desiderandum vel fugiendum. Et hoc modo daemones possunt immutare appetitum sensitivum ad aliquid intendendum. Alia autem est vis appetitiva intellectiva, scilicet voluntas, quae quia non habet organum corporale, non immutatur ex corporali immutatione nisi dispositive; effective autem mutari potest, vel ab ipso homine secundum quod voluntas movet seipsam, vel a Deo qui interius operatur. Unde secundum hoc daemones non possunt movere animam ad aliquid intendendum.

4. Ad quartum dicendum quod ad hoc quod homo actu consideret secundum species quae habitualiter in intellectu existunt, requiritur intentio voluntatis: nam habitus est quo quis agit cum voluerit, ut dicitur in III De anima. Et similiter per intentionem appetitus sensitivi contingit quod actu animal imaginetur ea quae prius in memoria conservabantur; potest autem et hoc in homine fieri per intentionem appetitus intellectivi, secundum quod appetitus superior movet inferiorem.

---

[502] AVERROES, *In De anima* III comm.18 (VI/1 161B; Crawford 438).

5. A lo quinto hay que decir que las especies que preexisten en los órganos del sentir se han a medio camino entre el acto perfecto y la pura potencia, como también las especies que habitualmente hay en el entendimiento; y por la intención sola del apetito se reducen al acto perfecto.

6. A lo sexto hay que decir que la aprehensión sensitiva del hombre tiene la propiedad de ser inmutada doblemente como por un motivo propio: de un modo según algún motivo exterior, lo cual a la verdad se realiza según el movimiento de las cosas al alma; de otro modo según algo que es un motivo interior, lo cual se realiza según el movimiento del alma a las cosas. Y de uno y otro modo de mover puede usar el demonio para inmutar la imaginación o el sentido del hombre.

7. A lo séptimo hay que decir que el dicho aquel de S. Agustín no ha de entenderse de modo que el demonio rodee con algún cuerpo la virtualidad imaginativa del hombre o también la especie conservada en ella, de modo que así se la presente como objeto a los sentidos de los otros; sino porque el demonio mismo, que forma la especie en la imaginación de algún hombre, presenta como objeto otra especie semejante exteriormente a los sentidos de los otros, o realiza interiormente en sus sentidos una especie también semejante.

8. A lo octavo hay que decir que el demonio inmuta la potencia imaginativa o sensitiva del hombre no como exhibiéndose él mismo como medio u objeto, mas en cuanto lleva a la misma el objeto propio de la virtud sensitiva o imaginativa, como se ha dicho más arriba[503].

9. A lo noveno hay que decir que el demonio no inmuta la potencia sensitiva e imaginativa objetivándose a ellas, como se ha demostrado[504], sino transformándolas. No alterándolas, a no ser consiguientemente al movimiento local, porque de suyo no puede imprimir nuevas especies,

5. Ad quintum dicendum quod species quae praeexistunt in organis sentiendi, medio modo se habent inter actum perfectum et potentiam puram, sicut et species quae habitualiter existunt in intellectu; et per solam intentionem appetitus reducuntur in actum perfectum.

6. Ad sextum dicendum quod apprehensio sensitiva hominis nata est immutari sicut a proprio motivo dupliciter: uno modo secundum aliquod motivum exterius, quod quidem fit secundum motum a rebus ad animam; alio modo secundum aliquod interius motivum, quod quidem fit secundum motum ab anima ad res. Et utroque motivo daemon uti potest ad immutandum hominis imaginationem vel sensum.

7. Ad septimum dicendum quod verbum illud Augustini non est sic intelligendum quod ipsam vim phantasticam hominis aut etiam speciem in ipsa conservatam aliquo corpore circumdet, ut sic ipsam sensibus aliorum obiiciat, sed quia ipse daemon qui speciem et imaginationem alicuius hominis format, aliam similem speciem vel corporaliter exterius aliorum sensibus obiicit, vel intrinsecus in eorum sensibus similem speciem operatur.

8. Ad octavum dicendum quod daemon immutat potentiam imaginativam vel sensitivam hominis non quasi ipse se exibeat medium vel obiectum, sed in quantum proprium obiectum sensitivae vel imaginativae virtutis defert ad ipsam, ut supra dictum est.

9. Ad nonum dicendum quod daemon non immutat potentiam sensitivam et imaginativam se ei obiiciendo, ut ostensum est, sed eam transmutando; non quidem alterando nisi consequenter ad motum localem, quia non potest de se imprimere novas

[503] En la Resp.
[504] Ibíd.

como se ha dicho[505]. Mas las inmuta, transituándolas o moviéndolas localmente, no dividiendo la sustancia del órgano de modo que así se siga el sentido del dolor, sino moviendo los espíritus y los humores. En cuanto a lo que luego se objeta: que según esto se seguiría que el demonio no puede mostrar algo nuevo al hombre según la visión imaginaria, hay que decir que lo nuevo puede entenderse doblemente. De un modo, totalmente nuevo, tanto según ello como según sus principios. Y según esto el demonio no puede mostrar algo nuevo al hombre según la visión imaginaria: no puede hacer que un ciego de nacimiento se imagine los colores o que un sordo de nacimiento se imagine los sonidos. De otro modo se dice que algo es nuevo según la especie del todo, como si decimos que algo es nuevo en la imaginación el que alguien se imagine montes de oro que nunca vio; mas sin embargo como vio tanto el oro como el monte, puede imaginarse en el hombre por un movimiento natural el fantasma de un monte áureo. Y también de este modo puede el demonio ofrecer algo nuevo a la imaginación, según las composiciones de los movimientos y de las especies, como de ciertas semillas latentes en los órganos de los sentidos, cuya virtud él mismo conoce.

10. A lo décimo hay que decir que, como dice S. Agustín en el libro de *La Trinidad,* los demonios pueden hacer muchas cosas en virtud de su naturaleza que no pueden hacer por permisión divina[506]. Hay pues que decir que los demonios en virtud de su naturaleza pueden impedir totalmente el conocimiento intelectual del hombre, perturbando las imágenes de la fantasía, como se ve por los posesos; mas no siempre se les permite hacer esto.

11. A lo undécimo hay que decir que, puesto que el ángel bueno o malo donde obra allí está, según el Damasceno[507], es consecuente que,

species, ut dictum est. Immutat autem transituando sive localiter movendo, non quidem substantiam organi dividendo ut sic consequatur sensus doloris, sed movendo spiritus et humores. Quod autem ulterius obiicitur quod sequitur quod secundum hoc daemon non possit aliquid novum homini demonstrare secundum imaginariam visionem, dicendum est quod novum aliquid potest intelligi dupliciter. Uno modo, totaliter novum et secundum se et secundum sua principia: et secundum hoc daemon non potest aliquid novum homini secundum visionem imaginariam demonstrare; non enim potest facere quod caecus natus imaginetur colores vel quod surdus natus imaginetur sonos. Alio modo dicitur aliquid novum secundum speciem totius: puta si dicamus esse novum in imaginatione quod aliquis imaginetur montes aureos quos nunquam vidit; quia tamen vidit et aurum et montem, potest naturali motu imaginari in homine phantasma aurei montis. Et hoc etiam modo daemon potest aliquid novum imaginationi offerre, secundum diversas compositiones motuum et specierum, quasi quorumdam seminum in organis sensibilibus latentium quorum virtutem ipse cognoscit.

10. Ad decimum dicendum quod sicut Augustinus dicit in libro De Trinitate, multa daemones possunt virtute suae naturae, quae non possunt propter prohibitionem divinam; dicendum est ergo quod daemones possunt virtute suae naturae phantasmata perturbando totaliter intelligibilem cognitionem hominis impedire, sicut patet in arreptitiis; non tamen semper hoc facere permittuntur.

11. Ad undecimum dicendum quod quia angelus bonus vel malus ubi operatur ibi est, secundum Damascenum, consequens est quod quando daemon humores et

[505] Ibíd.

[506] S. Agustín, *De Trinitate* III c.9 n.28: ML 42,878; CC 50,145; BAC V 295s.

[507] S. Juan Damasceno, *De fide* I c.13: MG 94,852A (Bt 56) y II c.3: MG 94,869B (Bt 72).

cuando el demonio conmueve los humores y los espíritus para mostrar algo, esté allí. En cuanto a lo que dice S. Jerónimo, que el demonio no está dentro del ídolo, no ha de entenderse que no pueda estar dentro localmente, porque, siendo una sustancia espiritual, nada le impide penetrar los cuerpos. Mas se entiende que no está en el ídolo como el alma en el cuerpo, de modo que se hagan una cosa, como pensaban los Gentiles[508].

Artículo 12

¿Pueden los demonios alterar el entendimiento humano?[509]

En duodécimo lugar se cuestiona si los demonios pueden alterar el entendimiento del hombre.

Y parece que no por lo siguiente.

Argumentos. 1. El entendimiento del hombre se compara al sol, según aquello que se dice en el c. V de la Sab[510] en la persona de los impíos[511]: *El sol de la inteligencia no ha nacido para nosotros.* Mas el demonio no puede inmutar el sol visible. Luego mucho menos puede inmutar el entendimiento humano.

2. Nada se transmuta sino lo que está en potencia. Mas el alma humana está en acto completo en cuanto a las cosas inteligibles y también en cuanto a las imaginables, pues dice S. Agustín en el *Comentario literal del Génesis*[512] que *aunque veamos primeramente un cuerpo que antes no veíamos y, por lo tanto, comience desde entonces a estar la imagen de él en nuestro espíritu, donde la retenemos después de haberse apartado el cuerpo,*

spiritus commovet ad aliquid ostendendum, quod ibi existat. Quod autem dicit Hieronymus, quod daemon non est intus in idolo, non est intelligendum quod non possit intus esse loco: quia cum sit spiritualis substantia, non impeditur corpora penetrare; sed intelligitur quod non est in idolo sicut anima in corpore, ut ex idolo et daemone fiat aliquid unum sicut gentiles arbitrabantur.

Articulus duodecimus

Duodecimo quaeritur utrum daemones possint immutare hominis intellectum. Et videtur quod non.

1. Intellectus enim hominis comparatur soli, secundum illud quod dicitur Sap. V ex persona impiorum «Sol intelligentiae non est ortus nobis». Sed daemon non potest immutare solem visibilem. Ergo multo minus potest immutare intellectum humanum.

2. Praeterea. Nihil transmutatur nisi quod est in potentia. Sed anima humana est in actu completo quantum ad intelligibilia, et etiam quantum ad imaginabilia: dicit enim Augustinus XII Super Genesim ad litteram «Quamvis prius videamus aliquod corpus quod antea non videbamus atque inde incipiat imago eius esse in spiritu nostro quo illud cum absens fuerit recordemur, tamen eamdem eius imaginem non corpus in

---

[508] Como refiere S. Agustín, *De civitate Dei* VIII c.23 n.1: ML 41,247; CC 47,239-240; CSEL 40-1,392; BAC XVI-XVII 562s.

[509] Lugares paralelos: *In Sent.* 2 d.9 a.2 ad 4; *De verit.* q.11 a.3; *Cont. Gent.* 3 c.81; *Summa* 1 q.111 a.1; *Quodl.* IX q.4 a.5.

[510] Sab 5,6.

[511] «En la persona de los impíos»: cf. *Glossa ordin.* a Sab 5,6.

[512] S. Agustín, *De Gen. ad litt.* XII c.16 n.33: ML 34,467; CSEL 28-1,402; BAC XV 1219.

sin embargo, no el cuerpo en el espíritu, sino el espíritu en sí mismo forma la imagen; y en el X de *La Trinidad*[513] dice que *el alma envuelve y se apodera de las imágenes de los cuerpos hechas en sí misma y por sí misma.* Luego parece que el entendimiento del hombre no puede ser inmutado por el demonio.

3. Más se acerca al entendimiento humano la facultad imaginativa que el demonio, porque la facultad imaginativa está radicada en la esencia misma del alma. Ahora bien, la facultad imaginativa no puede inmutar la facultad intelectiva del hombre, porque lo inmaterial no es inmutado por lo material. Luego parece que el demonio no puede inmutar el entendimiento del hombre.

4. El entendimiento se ha a las cosas inteligibles como la materia a la forma, la cual se reduce al acto por las formas, como el entendimiento por los inteligibles. Mas si hubiera alguna materia que tuviera alguna forma siempre presente a sí misma, nunca podría ser inmutada a otra forma, como se ve en el cuerpo celeste[514]. Pero el entendimiento humano tiene un inteligible siempre presente a sí, a saber: él mismo, porque él mismo es inteligible para sí. Por consiguiente de ninguna manera puede el demonio inmutarle a algo inteligible.

5. El entendimiento propiamente es inmutado por el docente, que le reduce de la potencia al acto, como se ve por el Filósofo en el VIII de *Los Físicos*[515]. Mas sólo Dios enseña interiormente, como se ve por S. Agustín en el libro de *El maestro*[516]. Luego parece que el demonio no puede inmutar interiormente el entendimiento.

6. El entendimiento es inmutado por la iluminación. Mas iluminar al entendimiento humano compete a Dios, quien *ilumina a todo hombre*

spiritu sed ipse spiritus in seipso facit», et in X De Trinitate dicit quod «anima imagines corporum convolvit et rapit facta in semetipsa de semetipsa». Ergo videtur quod non possit intellectus hominis a daemone immutari.

3. Praeterea. Magis appropinquat intellectui humano vis imaginativa quam daemon, quia vis imaginativa radicatur in eadem essentia animae. Sed vis imaginativa non potest immutare vim intellectivam hominis, quia immateriale non immutatur a materiali. Ergo videtur quod daemon non possit intellectum hominis immutare.

4. Praeterea. Intellectus se habet ad intelligibilia sicut materia ad formam, quae fit in actu per formas sicut intellectus per intelligibilia. Sed si aliqua materia sit quae habet aliquam formam semper sibi praesentem, nunquam potest immutari ad aliam formam, sicut patet in corpore caelesti; intellectus autem humanus habet aliquod intelligibile semper sibi praesens, scilicet seipsum, quia ipse sibi intelligibilis est. Ergo nullo modo daemon potest eum immutare ad aliquod intelligibile.

5. Praeterea. Intellectus proprie immutatur a docente, qui reducit ipsum de potentia in actum, ut patet per Philosophum in VIII Physicorum. Sed solus Deus interius docet, ut patet per Augustinum in libro De magistro. Ergo videtur quod daemon non potest interius intellectum immutare.

6. Praeterea. Intellectus immutatur per illuminationem. Sed illuminare intellectum humanum competit Deo, qui «illuminat omnem hominem venientem in hunc mun-

---

[513] S. AGUSTÍN, *De Trinitate* X c.5: ML 42,977; CC 50,321; BAC V 589.

[514] Cf. AVERROES, *De subst. orbis* c.3 (IX 10B) según dice SANTO TOMÁS, *In Sent.* 2 d.12 q.1 a.1 ad 5.

[515] ARISTÓTELES, *Phys.* VIII 8 (255a33-b5).

[516] S. AGUSTÍN, *De magistro* c.14 n.46: ML 32,1220; CC 29,202; CSEL 77,54; BAC III 755. Sin embargo lo tenemos mejor en su *In Epist. Ioh. ad Parthos* tr.3 n.13: ML 35,2004; BAC XVIII 244-246.

que viene a este mundo, como se dice en el c. I de Jn[517]; pero no conviene al demonio, porque no hay convivencia alguna entre la luz y las tinieblas, como se dice en la 2 Cor c. VI[518]. Luego parece que los demonios no inmutan el entendimiento humano.

7. El conocimiento intelectivo se hace según dos cosas, a saber, según la luz inteligible y según las especies inteligibles. Mas el demonio no puede mover el alma al conocimiento inteligible por parte de la luz intelectual, porque esto preexiste en el hombre por naturaleza. Y de igual modo tampoco por parte de las especies inteligibles, porque las especies del entendimiento de la sustancia espiritual son más universales y desproporcionadas al entendimiento humano. Por consiguiente, el demonio no puede inmutar el alma humana al conocimiento intelectual de ningún modo.

8. Además. Dice S. Agustín en el libro de *Las ochenta y tres cuestiones*[519] que quien no entiende lo verdadero, no entiende nada. Mas al demonio le pertenece más bien inducir al hombre a la falsedad que a la verdad, según aquello de Jn VIII: *Cuando dice mentira, habla de lo propio*[520]. Luego parece que los demonios no pueden inmutar el alma del hombre en cuanto al conocimiento intelectivo.

MAS EN CONTRA está lo que dice S. Agustín en el XVIII de *La ciudad de Dios*[521] que cierto filósofo expuso en sueños a uno ciertas doctrinas platónicas; cosa que S. Agustín atribuye a la operación de los demonios. Luego los demonios pueden inmutar el alma del hombre para entender algo.

dum», ut dicitur Io. I, non autem convenit daemoni, quia nulla est conventio lucis ad tenebras, ut dicitur II ad Cor. VI. Ergo videtur quod daemones non immutent intellectum humanum.

7. Praeterea. Cognitio intellectiva secundum duo fit, scilicet secundum lumen intelligibile et secundum species intelligibiles. Sed daemon non potest movere animam ad cognitionem intelligibilem ex parte luminis intellectualis, quia hoc praeexistit in homine a natura; similiter etiam nec ex parte specierum intelligibilium, quia species intellectus substantiae spiritualis sunt universaliores et improportionatae intellectui humano. Nullo ergo modo daemon potest immutare animam humanam ad intelligibilem cognitionem.

8. Praeterea. Augustinus dicit in libro LXXXIII Quaestionum quod qui non intelligit verum, nihil intelligit. Sed ad daemonem potius pertinet inducere hominem in falsitatem quam in veritatem, secundum illud Io. VIII «Cum loquitur mendacium, ex propriis loquitur». Ergo videtur quod daemones non possunt immutare animam hominis ad cognitionem.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, XVIII De civitate Dei quod quidam philosophus quaedam platonica dogmata cuidam in somnis exposuit; quod operationi daemonum Augustinus attribuit. Ergo daemones possunt immutare animam hominis ad aliquid intelligendum.

---

[517] Jn 1,9.
[518] 2 Cor 6,14; en la Vulgata se lee: «quae societas luci ad tenebras».
[519] S. AGUSTÍN, *De diversis Quaest. LXXXIII* q.32: ML 40,22; CC 44A,46; BAC XL 100.
[520] Jn 8,44.
[521] S. AGUSTÍN, *De civitate Dei* XVIII c.18 n.2: ML 41,575; CC 48,609; CSEL 40-2,291; BAC XVI-XVII 1274.

2. Acerca de aquello de Job XXXVII *Entrará la bestia en su escondrijo* [522] dice S. Gregorio en *Los Morales* [523] que el demonio puede entrar también en la mente de los santos, mas no puede permanecer allí. Luego parece que puede mover la mente del hombre a entender algo.

3. Dice S. Agustín en el XIX de *La ciudad de Dios* [524] que el demonio puede usar del alma del sabio como quiere. Mas el alma del sabio es potentísima. Luego parece que el demonio puede mover mucho más otras almas a entender algo.

4. Dice S. Agustín en el XII del *Comentario literal del Génesis* [525] que así como el espíritu imaginativo del hombre ayuda a ver las formas imaginarias, así también su mente ayuda para que las pueda entender. Mas el demonio, ayudando a la fuerza imaginativa, mueve a la visión imaginaria. Luego, ayudando a la mente, mueve a entender algo.

RESPUESTA. Hay que decir que acerca de la operación del demonio hay que considerar dos cosas. Lo primero qué es lo que puede en virtud de su propia naturaleza; y en segundo lugar cómo por su virtud natural usa de la malicia de su propia voluntad. En cuanto a la virtud de su propia naturaleza, los demonios pueden las mismas cosas que los ángeles buenos, porque la naturaleza de ellos es común. Mas hay diferencia en el uso de esa virtud según la bondad y la malicia de la voluntad, pues los ángeles buenos intentan ayudar a los hombres para el bien por caridad, y para el conocimiento perfecto de la verdad, la cual el demonio intenta impedir así como también otros bienes del hombre.

Hay que tener en cuenta que la operación intelectual del hombre se perfecciona según dos aspectos, a saber, según la luz inteligible y según

2. Praeterea. Super illud Iob XXXVII «Ingredietur bestia latibulum suum» dicit Gregorius in Moralibus quod daemon in mentem etiam sanctorum ingredi potest, sed manere ibi non potest. Ergo videtur quod possit mentem hominis movere ad aliquid intelligendum.

3. Praeterea. Augustinus dicit in XIX De civitate Dei quod daemon potest uti anima sapientis ut vult. Sed anima sapientis est potentissima. Ergo videtur quod multo magis daemon possit alias animas movere ad aliquid intelligendum.

4. Praeterea. Augustinus dicit, XII Super Genesim ad litteram quod sicut spiritus imaginarius hominis adiuvatur ut formas imaginarias videat, ita etiam mens eius adiuvatur ut eas intelligere possit. Sed daemon adiuvando vim imaginariam movet ad visionem imaginariam. Ergo adiuvando mentem movet ad aliquid intelligendum.

RESPONDEO. Dicendum quod circa operationem daemonis duo sunt consideranda: primo quidem quid possit ex virtute propriae naturae, secundo quomodo naturali virtute utatur ex malitia propriae voluntatis. Quantum ergo ad virtutem propriae naturae, eadem possunt daemones quae et boni angeli, quia est eorum eadem natura communis; est autem differentia in usu virtutis secundum bonitatem et malitiam voluntatis: nam boni angeli ex caritate hominem ad bonum iuvare intendunt, et ad perfectam cognitionem veritatis, quam daemon impedire intendit sicut et alia hominis bona.

Est autem considerandum quod intellectualis hominum operatio secundum duo perficitur; scilicet secundum lumen intelligibile et secundum species intelligibiles, ita

---

[522] Job 37,8.

[523] S. GREGORIO, *Moral.* XXVII c.26 n.50: ML 76,429B.

[524] S. AGUSTÍN, *De civitate Dei* XIX c.4 n.2: ML 41,628; CC 48,665; CSEL 40-2,374; BAC XVI-XVII 1374.

[525] S. AGUSTÍN, *De Gen. ad litt.* XII c.13 n.27: ML 34,464; CSEL 28-1,397; BAC XV 1211.

las especies inteligibles, de tal modo sin embargo que según las especies inteligibles se realiza la aprehensión de las cosas y según la luz inteligible se perfecciona el juicio de las aprehendidas.

Mas hay en el alma humana una luz natural inteligible, la cual en el orden natural está por debajo de la luz angélica; y por ello, así como en las cosas corporales la virtud superior ayuda y conforta a la virtud inferior, así por la luz angélica puede ser confortada la luz del entendimiento humano para juzgar más perfectamente. Cosa que intenta el ángel bueno, mas no el ángel malo. Por donde de este modo mueven al alma a entender los ángeles buenos, mas no los demonios.

Por parte de las especies el ángel bueno o malo puede inmutar el entendimiento del hombre a entender algo, no ciertamente introduciendo especies en el entendimiento mismo, sino usando exteriormente algunos signos por los que el entendimiento es excitado a aprehender algo, cosa que también pueden hacer los hombres. Pero, además, los ángeles buenos o malos pueden interiormente disponer y ordenar de alguna manera las especies imaginarias según conviene para aprehender algún inteligible. Lo cual a la verdad los ángeles buenos lo ordenan al bien del hombre, mas los demonios para el mal del hombre: ya en cuanto al afecto al pecado, en cuanto el hombre por esas cosas que aprehende se mueve a la soberbia o a algún otro pecado, o a impedir la inteligencia misma de la verdad en cuanto que por algunas cosas aprehendidas el hombre es inducido a una duda que no sabe resolver, y así es arrastrado al error. Por donde S. Agustín en el libro de las *Ochenta y tres cuestiones*[526] dice que *con algunas nieblas llena todos los caminos de la inteligencia por los que la luz de la inteligencia suele extender el rayo de la mente.*

tamen quod secundum species fit apprehensio rerum, secundum lumen intelligibile perficitur iudicium de apprehensis.

Inest autem animae humanae naturale lumen intelligibile; quod quidem ordine naturae est infra lumen angelicum: et ideo, sicut in rebus corporalibus superior virtus adiuvat et confortat inferiorem virtutem, ita per lumen angelicum confortari potest lumen intellectus humani ad perfectius iudicandum. Quod angelus bonus intendit, non autem angelus malus; unde hoc modo angeli boni movent animam ad intelligendum, non autem daemones.

Ex parte autem specierum angelus bonus vel malus potest immutare hominis intellectum ad aliquid intelligendum non quidem influendo species in ipsum intellectum, sed quaedam signa exterius adhibendo quibus intellectus excitatur ad aliquid apprehendendum, quod etiam homines facere possunt. Sed etiam ulterius angeli boni vel mali possunt interius quodammodo disponere et ordinare species imaginarias secundum quod competit ad aliquid intelligibile apprehendendum; quod quidem angeli boni ordinant ad hominis bonum, daemones autem ad hominis malum: vel quantum ad effectum peccati, prout scilicet homo ex his quae apprehendit movetur ad superbiam vel ad aliquod aliud peccatum, vel ad impediendum ipsam intelligentiam veritatis secundum quod per aliqua apprehensa inducitur homo in dubitationem quam solvere nescit, et sic trahitur in errorem; unde Augustinus dicit in libro LXXXIII Quaestionum quod «daemon quibusdam nebulis implet omnes meatus intelligentiae per quos pandere lumen rationis radius mentis solet».

---

[526] S. AGUSTÍN, *De diversis Quaest. LXXXIII* q.12: ML 40,14; CC 44A,19; BAC XL 74-75.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. A lo primero hay que decir que el entendimiento posible humano no se compara al sol, sino más bien al aire o cualquier diáfano iluminable; mas el entendimiento agente, como dice Temistio en el *Comentario* al III *De anima*[527] citando a Platón, se compara al sol, porque ponía que el entendimiento agente era una sustancia separada, por donde también S. Agustín en el libro de *Los Soliloquios*[528] compara a Dios con el sol; mas según Aristóteles[529] el entendimiento agente se compara a la luz participada en algún cuerpo.

2. A lo segundo hay que decir que es falso que el alma esté en acto completo ni en cuanto a los inteligibles ni en cuanto a los sensibles. Pues respecto de los inteligibles en el alma humana se distingue un doble entendimiento, a saber, el entendimiento agente y el entendimiento posible. Mas el entendimiento posible está en potencia respecto de todos los inteligibles. Por donde se compara a una tabla en la cual no hay nada escrito, según el Filósofo en el III de *El alma*[530]. Pero el entendimiento agente es cierto acto de todos los inteligibles, al que compete hacer que todas las cosas sean inteligibles, no sin embargo de modo que contenga en sí en acto todos los inteligibles, como tampoco la luz, a la que se le compara, contiene en sí en acto todos los colores; pero la luz hace que todos los colores sean visibles en acto. Y según esto las especies inteligibles no hacen que los cuerpos o los sentidos corpóreos estén en el entendimiento, sino que el entendimiento mismo hace que ellas estén en el entendimiento por el entendimiento agente y las recibe por el entendimiento posible, como si el ojo corporal tuviese luz y fuese lúcido en acto, haría visibles los colores en acto en cuanto fuese lúcido en acto y los recibiría en cuanto fuese un diáfano[531] carente de todo color, como

1. Ad primum ergo dicendum quod intellectus humanus possibilis non comparatur soli sed magis aeri vel cuicumque diaphano illuminabili; intellectus autem agens, ut dicit Themistius in Commento III De anima, secundum Platonem quidem comparatur soli, quia ponebat intellectum agentem esse substantiam separatam, unde et Augustinus in libro Soliloquiorum Deum comparat soli; sed secundum Aristotilem intellectus agens comparatur lumini in aliquo corpore participato.

2. Ad secundum dicendum quod falsum est animam esse in actu completo nec quantum ad intelligibilia nec quantum ad sensibilia. Nam respectu intelligibilium in anima humana distinguitur duplex intellectus, scilicet intellectus agens et intellectus possibilis. Intellectus autem possibilis est in potentia ad omnia intelligibilia; unde comparatur tabulae in qua nihil est scriptum, secundum Philosophum in III De anima. Sed intellectus agens est quidam actus omnium intelligibilium quo est omnia intelligibilia fieri, non quidem ita quod contineat in se omnia intelligibilia in actu, sicut nec lumen cui comparatur continet in se colores in actu; sed et lumen facit omnes colores esse visibiles actu, et intellectus agens facit omnia intelligibilia actu. Et secundum hoc species intelligibiles non faciunt corpora aut sensus corporei in intellectu, sed ipse intellectus facit eas per intellectum agentem et recipit eas per intellectum possibilem, sicut si oculus corporalis haberet lumen et esset lucidus actu, faceret colores visibiles actu in quantum esset lucidus in actu, et reciperet eos in quantum esset diaphanum

---

[527] TEMISTIO, *Comment. In De Anima* III (Heinze 103,35) traducido por Guill. de Moerbeke (Verbeke 235).

[528] S. AGUSTÍN, *Soliloq.* c.6 n.12 y c.8: ML 32,875 y 877; BAC I p563.

[529] ARISTÓTELES, *De anima* III 4 [10] (430a15).

[530] ARISTÓTELES, *De anima* III 3 [9] (429b31-430a2).

[531] «Diáfano»: cf. ARISTÓTELES, *De anima* II 14 (418b4-6).

en algún modo sucede en el ojo del gato[532]. Mas en cuanto a las cosas imaginables es evidente que la *vis* imaginativa no está en acto perfecto respecto de todos los imaginables, sino que se reduce al acto por la impresión del sentido —pues la fantasía es *un movimiento hecho por el sentido en acto,* según se dice en el libro de *El alma*[533]—, en otro caso el ciego de nacimiento se podría imaginar los colores; mas el sentido se hace en acto por la acción de lo sensible en el órgano del sentido. Por donde S. Agustín dice en el XI de *La Trinidad*[534] que el sentido recibe la especie del cuerpo que sentimos; y la memoria, del sentido; y la memoria en verdad de la agudeza del cogitante. Mas lo que dice en el XII del *Comentario literal del Génesis*[535] que *la imagen del cuerpo no la produce el cuerpo en el espíritu sino que es el mismo espíritu el que la hace,* hay que entenderlo en el sentido que la virtud corpórea de lo sensible exterior no es suficiente para esto: que haga la especie sensible en cuanto se siente, o la especie imaginativa en cuanto es imaginativa, sino que esto es por virtud del alma. Sin embargo el cuerpo tiene exteriormente la virtud de inmutar los órganos corpóreos, inmutación a la que sigue la percepción del sentido por virtud del alma. Por donde S. Agustín en el XI de *La Trinidad*[536] dice: *No podemos en verdad decir que la cosa sensible engendre el sentido; sin embargo engendra la forma como semejanza suya que se hace en el sentido cuando sentimos viendo algo.* Y así hay que entender también todos los otros dichos de S. Agustín semejantes a éstos. Aunque también podría entenderse según otro modo lo de

carens omni colore, sicut aliqualiter patet in oculo cati. Quantum vero ad imaginabilia, manifestum est quod vis imaginativa non est in actu perfecto omnium imaginabilium sed reducitur in actum per impressionem sensus —est enim phantasia «motus factus a sensu secundum actum», ut dicitur in libro De anima—, alioquin caecus natus posset imaginari colores; sensus autem fit in actu per actionem sensibilis in organum sensus. Unde Augustinus dicit in XI De Trinitate quod sensus accipit speciem ab eo corpore quod sentimus; et a sensu memoria, a memoria vero acies cogitantis. Quod vero dicitur in XII Super Genesim ad litteram, quod «corporis imaginationem non corpus in spiritu, sed ipse spiritus in seipso facit» intelligendum est quod virtus incorporea exterioris sensibilis non est sufficiens ad hoc quod faciat speciem sensibilem in quantum sentitur, vel speciem imaginariam in quantum est imaginata, sed hoc est ex virtute animae; habet tamen corpus exterius virtutem immutandi corporea organa, quam immutationem sequitur perceptio sensus per virtutem animae. Unde Augustinus dicit in XI De Trinitate «Non possumus quidem dicere quod sensum gignat res visibilis; gignit tamen formam velut similitudinem suam quae fit in sensu cum aliquid videndo sentimus». Et sic etiam intelligenda sunt omnia alia verba Augustini his similia. Quamvis etiam secundum quemdam alium modum possit intelligi quod spiritus faciat formas imagi-

---

[532] Ya en tiempo de S. Isidoro al gato se le llamaba «catus» como le llama aquí Santo Tomás, cuyo texto se puede iluminar con este del santo hispalense, quien escribe: «La gente (al «*musio*») suele darle el nombre de gato («cattus») derivándolo de 'captura'. Otros en cambio opinan que se llama así porque *cata,* es decir, porque ve; y es que tiene una visión tan aguda, que con el fulgor de sus ojos, supera las tinieblas de la noche». S. ISIDORO, *Etimologiae* XII c.12 n.38: ML 82,440A; BAC *Etimologías* II v.434 p.77 y cf. S. ALBERTO, *Super De anima* II tr.3 c.12 (Col. VII 1 117).

[533] ARISTÓTELES, *De anima* II 30 [III 6] (429a1-2) (Alonso 285,14-15).

[534] S. AGUSTÍN, *De Trinitate* XI c.8 n14: ML 42,995; CC 50,351; BAC V 641s.

[535] S. AGUSTÍN, *De Gen. ad litt.* XII c.16 n.33: ML 34,467; CSEL 28-1,402; BAC XV 1219.

[536] S. AGUSTÍN, *De Trinitate* XI c.2 n.3: ML 42,986; CC 50,336; BAC V 617s.

que el espíritu haga en sí mismo las formas imaginarias, a saber, en cuanto componiendo diversamente engendra nuevas formas imaginarias, como el fantasma de un monte áureo, como se ha dicho más arriba[537].

3. A lo tercero hay que decir que la virtud imaginativa concuerda más con el entendimiento humano por el sujeto; mas en cuanto a la razón de especie concuerda más con ello el entendimiento del ángel bueno o malo. Por donde el entendimiento del ángel o del demonio puede mover de algún modo el entendimiento del hombre por el que no puede mover al mismo la *vis* imaginativa; y sin embargo la *vis* imaginativa mueve de algún modo el entendimiento posible, no ciertamente por su virtud, sino por virtud del entendimiento agente. Pues dice el Filósofo en el III de *El alma*[538] que así como se han los colores a la vista, así se han los fantasmas las representaciones de la fantasía al entendimiento posible. Por consiguiente, como la luz da a los colores cierta virtud instrumental para causar una inmutación espiritual en el sentido, así también los fantasmas o representaciones de la fantasía —en cuanto obran instrumentalmente en virtud del entendimiento agente— ponen en acto respecto a las especies inteligibles al entendimiento posible.

4. A lo cuarto hay que decir que es de modo diverso lo del entendimiento del ángel y lo del entendimiento del hombre. Pues el entendimiento del ángel es como un cierto ser en acto en el género de los inteligibles, y por eso entiende su esencia según ella misma y por ella entiende otras cualesquiera cosas que entiende: no es pues inconveniente que por una forma se reciba otra, como se recibe el color por la superficie; de ahí que un cuerpo, que siempre tiene superficie, puede ser inmutado en cuanto a esto o aquello por algo extrínseco. Mas el entendimiento posible del alma humana es como un ser totalmente en potencia en el género de los inteligibles, y por eso no puede entenderse a sí mismo sino en cuanto se pone en acto por la especie inteligible.

narias in seipso, in quantum scilicet diversimode componendo novas formas imaginarias gignit, sicut phantasma aurei montis, ut supra dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod vis imaginativa magis convenit cum intellectu humano subiecto, sed quantum ad rationem speciei plus convenit cum eo intellectus angeli boni vel mali. Unde aliquo modo potest intellectus angeli vel daemonis movere intellectum hominis quo non potest ipsum movere vis imaginativa, et tamen vis imaginativa quodammodo movet intellectum possibilem, non quidem virtute sua sed virtute intellectus agentis. Dicit enim Philosophus in III De anima quod sicut se habent colores ad visum, ita se habent phantasmata ad intellectum possibilem; unde sicut lumen dat coloribus quamdam virtutem instrumentalem faciendi immutationem spiritualem in sensu, ita et phantasmata in quantum instrumentaliter agunt in virtute intellectus agentis, faciunt intellectum possibilem in actu intelligibilium specierum.

4. Ad quartum dicendum quod aliter est de intellectu angeli et intellectu humano. Intellectus enim angeli est sicut aliquod ens actu in genere intelligibilium, et ideo intelligit essentiam suam secundum seipsam, et per eam intelligit quaecumque alia intelligit; non enim est inconveniens quod per unam formam recipiatur alia, sicut per superficiem recipitur color; unde corpus, quod semper habet superficiem, potest ab aliquo extrinseco immutari ad hoc vel illud. Sed intellectus possibilis animae humanae est sicut ens omnino in potentia in genere intelligibilium, et ideo non potest intelligere seipsam nisi secundum quod fit actu per speciem intelligibilem.

---

[537] Cf. a.11 ad 9.

[538] ARISTÓTELES, *De anima* III 6 [12] (431a14-15). Cf. AVERROES, *In De anima* III comm.5 (VI/1 146D; Crawford 401).

5. A lo quinto hay que decir que únicamente Dios enseña actuando interiormente, quien es también el agente de la misma luz natural. Sin embargo, pueden el ángel o el demonio o el hombre enseñar representando su objeto al entendimiento, como se ha dicho más arriba[539].

6. A lo sexto hay que decir que el entendimiento puede ser movido no sólo por parte de la luz inteligible, sino también por parte del objeto, como se ha dicho[540].

7. A lo séptimo hay que decir que el ángel bueno puede mover el entendimiento del hombre por parte de la luz, no ciertamente causando la luz natural en el mismo, sino confortando, según se ha dicho[541]. Mas tanto el ángel como el demonio puede mover el entendimiento del hombre por parte de la especie inteligible, no ciertamente infundiendo en el entendimiento humano especies iguales a las suyas, sino del modo que se ha dicho más arriba[542]: componiendo formas imaginativas, o también empleando signos exteriores, como también el hombre puede comunicar a otros las concepciones profundas intelectuales que tiene, explicándolas según conviene al entendimiento de los oyentes.

8. A lo octavo hay que decir que con las mismas cosas verdaderas que el demonio manifiesta, intenta llevar al hombre a la mentira.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS EN CONTRA. Y en cuanto a aquellas cosas que se objetan en contra, hay que tener en cuenta que se dice que el demonio puede entrar en la mente del hombre, no según la sustancia, sino según el efecto, a saber, en cuanto instiga al hombre a pensar algo.

Se dice también que puede valerse del alma del sabio como quiere, en cuanto que a veces, permitiéndolo Dios, impide en el hombre el uso de la razón, como se ve por los posesos.

5. Ad quintum dicendum quod solus Deus docet interius operando, qui est auctor etiam ipsius luminis naturalis. Potest tamen vel angelus vel daemon vel homo docere repraesentando intellectui suum obiectum, ut supra dictum est.

6. Ad sextum dicendum quod intellectus potest moveri non solum ex parte intelligibilis sed etiam ex parte obiecti, ut dictum est.

7. Ad septimum dicendum quod bonus angelus potest movere intellectum hominis ex parte luminis, non quidem causando lumen naturale in ipso, sed confortando, ut dictum est. Sed tam angelus quam daemon potest movere intellectum hominis ex parte speciei intelligibilis, non quidem aequales species humano intellectui ingerendo suis speciebus, sed eo modo quo supra dictum est, componendo formas imaginatas, vel etiam aliqua exteriora signa adhibendo, sicut etiam homo profundas conceptiones intelligibiles quas habet, potest aliis notificare, explanando eas secundum quod congruit intellectui auditorum.

8. Ad octavum dicendum quod per ipsa vera quae daemon manifestat intendit hominem ad mendacium perducere.

Circa ea vero quae in contrarium obiiciuntur considerandum est quod daemon dicitur ingredi posse mentem hominis, non secundum substantiam sed secundum effectum, in quantum scilicet instigat hominem ad aliquid cogitandum.

Dicitur etiam quod potest uti anima sapientis ut vult, in quantum aliquando, Deo permittente, impedit usum rationis in homine, sicut patet in arreptitiis.

---

[539] Cf. *supra* en Resp.
[540] En la Resp.
[541] Cf. *supra* a.11.
[542] Ibíd.

APÉNDICE

Sinopsis de los escritos seleccionados en esta edición

POR

ANTONIO OSUNA FERNÁNDEZ-LARGO

Los cinco volúmenes de la presente edición ofrecen al lector español una selección muy ilustrativa de las cuestiones disputadas, de las cuestiones *de quolibet* y los opúsculos escritos por Santo Tomás de Aquino, la mayor parte de los cuales eran inaccesibles al lector en castellano. Se trata de dos géneros de escritos muy distintos por su carácter, rigor y método. Las cuestiones disputadas y *de quolibet* son obras de índole académica y tienen la característica de ser investigaciones profundas y redactadas con el método expositivo de contraposición de posturas en torno a problemas filosóficos y teológicos. Los opúsculos, en cambio, son tratados de condición y origen muy diverso y casi siempre fueron redactados a petición de personajes importantes de su tiempo o de amigos que le pedían pronunciarse sobre temas muy diversos, algunos de los cuales eran de índole doctrinal y otros circunstanciales y con un propósito catequético o de ejercicio del gobierno.

En nuestra selección, por consiguiente, no entran ni las grandes exposiciones, como las Sumas, ni los comentarios bíblicos, ni los comentarios a textos aristotélicos o de escritos de gran autoridad en los años en que vivía Santo Tomás.

Por otra parte, las cuestiones disputadas eran muy amplias y los opúsculos tenían un valor desigual, por lo cual se impuso hacer una selección que ofreciera lo más valioso de estos escritos y lo que todavía es digno de ser conocido y estudiado por representar un aporte perenne a la filosofía y a la teología.

Hacemos a continuación una relación detallada de estos géneros de escritos del Doctor Angélico.

CUESTIONES DISPUTADAS

Se trata de escritos académicos, cuyo origen es el cumplimiento de una obligación que tenían los maestros en la universidad de impartir la docencia pública de temas controvertidos a intervalos fijados y fuera del discurrir regulado de sus enseñanzas conforme a una agenda preestablecida. La *disputatio* versaba siempre sobre temas elegidos por el maestro que afrontaba cuestiones de especial dificultad y los impartía con mayor detención que la que se les podía dedicar en la explicación cursoria de la enseñanza. Eran auténticas investigaciones universitarias. El método dialéctico de objeciones, respuestas y sentencia definitiva magistral era el obligado en la docencia de aquel tiempo. Aunque el cumplimiento de esta obligación era desigual por parte de los maestros, sí consta que el Doctor Angélico cumplió puntualmente con esta obligación y que, además, redactó sus disputas y las entregó al escritorio de la universidad para

que se difundieran entre profesores y alumnos, lo cual no era tampoco frecuente entre los maestros.

Estas cuestiones disputadas nos han llegado agrupadas en colecciones por determinados títulos, que no reflejan ni su contenido real ni la fecha en que fueron dictadas. Sólo parecen responder a la entrega hecha por el autor a los libreros de la universidad para su difusión, y eso no en todos los casos. Las agrupaciones de tales cuestiones disputadas y el modo como han sido siempre publicadas son siete títulos: Sobre la verdad; sobre la potencia de Dios; sobre el alma; sobre las criaturas espirituales; sobre el mal; sobre las virtudes y sobre la unión del Verbo encarnado.

Desde hace tiempo se discute por los especialistas la relación existente entre el texto de estas cuestiones tal como nos ha llegado y el modo como se produjo la enseñanza de Santo Tomás sobre las mismas. El P. Mandonnet tuvo la convicción de que cada artículo de estas cuestiones correspondía a un acto público de disputa académica. Y llevó su tesis al extremo de fijar las fechas aproximadas de su defensa. Así resultaba que, por ejemplo, las cuestiones *De veritate*, cuya docencia se impartió en tres años académicos, exigían 253 actos académicos, pues tal era el número de sus artículos, lo cual equivalía a casi tres actos académicos por semana sin fallo. Pero el P. A. Dondaine ha vuelto a la tesis de que la unidad de disputa es la cuestión y no el artículo. Pero entonces subsiste la dificultad de cómo en una sesión pública se pudo exponer algunas de las cuestiones que son muy largas —de hasta 18 artículos— y de una extrema complejidad intelectual. Queda, por tanto, en pie la discusión entre especialistas sobre la correspondencia entre el texto de estos escritos y lo que fue su enseñanza oral académica. Pensamos que el texto que tenemos no es una mera reproducción taquigráfica de una lección ni tampoco una nota escrita que el maestro llevara para el acto público, sino una redacción posterior toda ella elaborada por el maestro en vistas a su difusión y mucho más extensa y rigurosa que lo que puede dar de sí un acto público de disputa. Por muy inteligentes que fueran aquellos estudiantes de la universidad de París, no es imaginable que redactaran unas objeciones tan precisas y profundas como las que hoy leemos en cada artículo de las cuestiones disputadas. Todo parece hacer pensar que la labor redaccional del maestro en estas cuestiones fue grande respecto a lo que fue la disputa universitaria.

Quaestiones disputatae de veritate

Son 29 cuestiones que versan sobre temas dispares y cuyo título sólo corresponde a la primera de estas cuestiones. Parece probado que estas cuestiones se defendieron durante la primera regencia del santo en París en los cursos escolares 1256 a 1259. Son, por tanto, una obra de la juventud del maestro y marcan bien el despegue del bachiller sentenciario y bíblico al maestro de admirable originalidad. Los investigadores modernos han comprobado que poseemos el original dictado por el maestro a sus amanuenses de las cuestiones 2 a 22. Son, pues, 29 disputas que pueden distribuirse así: las 7 primeras el primer año escolar; las cuestiones 8 a 20 el segundo año; y las cuestiones 21 a 29 el tercer año.

1. *De veritate*
Es la cuestión más socorrida de esta serie y por la que lleva el título genérico. Ha sido traducida y estudiada con frecuencia.
Publicada en edición bilingüe en el vol. I p.199-282.

2. *De scientia Dei*
Publicada en edición bilingüe en el vol. III p.17-127.

3. *De ideis*
Cuestión que se encuentra abreviada en la Suma de Teología 1 q.15.

4. *De verbo*
Publicada en edición bilingüe en el vol. III p.831-872.

5. *De providentia*
Publicada en edición bilingüe en el vol. III p.133-206.

6. *De praedestinatione*
Publicada en edición bilingüe en el vol. III p.211-258.

7. *De libro vitae*
Cuestión que se encuentra abreviada en la Suma de Teología 1 q.24.

8. *De cognitione angelorum*
Los temas tratados en esta cuestión se encuentran repetidos en varias obras del autor.

9. *De communicatione scientiae angelicae*
Los temas tratados en esta cuestión se encuentran repetidos en varias obras del autor.

10. *De mente*
Publicada en edición bilingüe en el vol. II p.15-127.

11. *De magistro*
Publicada en edición bilingüe en el vol. I p.297-335.

12. *De prophetia*
Publicada en edición bilingüe en el vol. V p.803-922.

13. *De raptu*
Cuestión tratada también en la Suma de Teología 2-2 q.175.

14. *De fide*
Publicada en edición bilingüe en el vol. V p.345-433.

15. *De ratione superiori et inferiori*
Publicada en edición bilingüe en el vol. II p.139-190.

16. *De synderesi*
Publicada en edición bilingüe en el vol. II p.233-258.

17. *De conscientia*
Publicada en edición bilingüe en el vol. II p.259-292.

18. *De cognitione primi hominis in statu innocentiae*
Una cuestión paralela se puede leer en la Suma de Teología 1 q.94.

19. *De cognitione animae post mortem*
Una cuestión paralela se puede leer en la Suma de Teología 1 q.89.

20. *De scientia animae Christi*
Publicada en edición bilingüe en el vol. III p.933-971.

21. *De bono*
Publicada en edición bilingüe en el vol. I p.349-394.

22. *De appetitu boni*
Publicada en edición bilingüe en el vol. II p.301-384.

23. *De voluntate Dei*
Debido a las controversias doctrinales en torno a esta cuestión, Santo Tomás volvió muchas veces sobre estos problemas en sus obras. Esta cuestión está ampliada y revisada en la Suma de Teología 1 q.19.

24. *De libero arbitrio*
Publicada en edición bilingüe en el vol. II p.449-575.

25. *De sensualitate*
Publicada en edición bilingüe en el vol. II p.395-437.

26. *De passionibus animae*
Los temas tratados en esta cuestión fueron más ampliamente desarrollados en otras obras de Santo Tomás, sobre todo en el tratado de las pasiones de la Suma de Teología.

27. *De gratia*
Publicada en edición bilingüe en el vol. III p.1041-1107.

28. *De iustificatione impii*
Publicada en edición bilingüe en el vol. III p.1113-1191.

29. *De gratia Christi*
Publicada en edición bilingüe en el vol. III p.981-1031.

Quaestiones disputatae de potentia Dei

Estas 10 cuestiones disputadas probablemente fueron dictadas por Santo Tomás a comienzos de su docencia en Roma quizá en el curso de 1265-1266 y en el *studium* de Santa Sabina. Un manuscrito de finales del siglo XIII así lo atestigua: *Quaestiones f. Thomae de aquino quas disputavit Rome.* La materia de la primera de estas cuestiones es la que ha dado ori-

gen al título de la serie de cuestiones. Y todas ellas plantean los problemas más arduos teológicamente del tratado sobre Dios y la Trinidad. Por ello pueden ser estudiadas como el núcleo de los problemas más controvertidos de lo que constituirá poco tiempo después la Primera Parte de la Suma de Teología. Los temas, por ejemplo, de la creación y del gobierno del mundo por Dios no pueden estudiarse en el pensamiento del santo sin recurrir a estas cuestiones y es conocido que la doctrina aquí expuesta ha marcado un hito singular en la historia de la teología católica.

1. *De potentia Dei absolute*
Esta cuestión sobre la omnipotencia divina está recogida, en términos muy similares en la Suma contra los Gentiles 2 c.7-10 y en la Suma de Teología 1 q.25.

2. *De potentia generativa in divinis*
Esta cuestión se origina en el Comentario a las Sentencias (I d.7 q.1), pero no obtuvo un tratamiento aislado en las Sumas, sino que su doctrina se incorporó a las cuestiones de la omnipotencia divina (potencia esencial) y de la Trinidad (potencia nocional).

3. *De creatione quae est primus effectus divinae potentiae*
Cuestión imprescindible para conocer la teología de Santo Tomás sobre la creación.
Publicada en edición bilingüe en el vol. III p.271-477.

4. *De creatione materiae informis*
Cuestión similar a la expuesta en la Suma de Teología 1 q.66.

5. *De conservatione rerum in esse a Deo*
Tratado completo sobre la providencia divina y la moción de las criaturas por Dios según la explicación de Santo Tomás.
Publicada en edición bilingüe en el vol. III p.491-581

6. *De miraculis*
El contenido de esta cuestión se encuentra también en varias obras del autor.

7. *De divinae essentiae simplicitate*
El temario de esta cuestión se aborda también en varias obras del autor.

8. *De his quae relative dicuntur de Deo ab aeterno*
Publicada en edición bilingüe en el vol. III p.623-660.

9. *De personis divinis*
Publicada en edición bilingüe en el vol. III p.663-751.

10. *De processione divinarum personarum*
Publicada en edición bilingüe en el vol. III p.755-827.

Quaestiones disputatae de anima

Estas cuestiones pudieron ser pronunciadas en Roma quizá durante el curso 1265-1266 en el *studium* de Santa Sabina. Son un anticipo de lo que dirá en la Primera Parte de la Suma de Teología, cuestiones 75 a 89, redactadas por las mismas fechas. Y exponen lo más profundo y singular de la antropología tomista, por lo que son de estudio imprescindible para quien desee profundizar esta parte de la filosofía. Los temas discutidos reflejan lo más agudo de las discusiones de aquel tiempo en la Facultad de Artes de París en torno a las doctrinas de Avicena y Averroes. Quizá por eso algunos historiadores siguen manteniendo que fueron disputadas en París a comienzos de la segunda regencia de Santo Tomás y que allí fueron entregadas al librero de la universidad. Pero su editor en la Leonina, Bernardo C. Bazán, tras un minucioso estudio de crítica interna y externa, sostiene que fueron cuestiones disputadas en Santa Sabina y formaban parte de la enseñanza ordinaria en dicho centro, la cual seguía de cerca, dentro de sus límites de personas y recursos, las ordenaciones de la Universidad de París. El mismo Santo Tomás las redactaría y perfeccionaría en el otoño de 1266 y en aquel curso las entregaría a los libreros para la circulación pública. Este mismo editor ha comprobado la superioridad de las copias de manuscritos italianos sobre las efectuadas luego en la universidad de París.

Antiguamente se la presentaba como una sola cuestión con 21 artículos. Pero su editor en la Leonina ha recuperado la antigua tradición manuscrita que tenía una división en cuestiones. Y así se presentó en las primeras ediciones de esta obra: Venecia 1472, Venecia s.f., Estrasburgo 1500 y Colonia 1500. Sólo en la edición de Venecia 1503, preparada por Castelnuovo, aparece una nueva división en artículos. El editor, por tanto, ha vuelto a la tradición que entendía cada sección como una disputa distinta, que el maestro pronunció a lo largo de aquel curso académico.

Está publicada en edición bilingüe en el vol. I p.401-668.

Quaestiones disputatae de spiritualibus creaturis

También esta cuestión parece que fue disputada en la estancia del santo en Roma y por la fecha del curso 1267-1268. Pero, en cambio, parece que fue entregada a los copistas durante la segunda estancia del santo en la Universidad de París. Los estudiosos sostienen sus teorías por el uso que su autor hace de las traducciones nuevas de las obras citadas de Aristóteles y que el santo incorpora a sus citas. Bernardo Bazán es de la opinión que la tradición manuscrita de esta cuestión nació en París pues toda ella deriva del ejemplar universitario parisino.

El temario es la condición del alma unida al cuerpo pero separable de él y, además, una exposición de los ángeles como sustancias separadas. Está siempre presente la refutación de la doctrina averroísta del único entendimiento posible común a todos los hombres, pues esta doctrina es contradictoria con la vida eterna de cada persona. Tenemos, por tanto, un primer esbozo de la antropología y de la angelología expuestas en la Primera Parte de la Suma de Teología.

Publicada en edición bilingüe en el vol. I p.677-824.

Quaestiones disputatae de malo

La cronología de la celebración de estas disputas académicas es difícil de establecer y es muy discutida por los investigadores. En cuanto a su redacción, parece cierto que la cuestión 1 es posterior a marzo de 1266 y la cuestión 16 es posterior a noviembre de 1267. La cuestión 6 debió ser defendida en torno a la condenación de tesis aristotélicas en 1270. Parece entonces legítimo pensar que la celebración de la disputa de estas cuestiones debió suceder a lo largo de los dos años académicos de 1269 a 1271. La difusión académica de estos escritos debió ocurrir hacia 1270, excepto la cuestión 16 que lo sería en 1272. Parece comprobado que toda la tradición manuscrita deriva de un original parisino, lo cual permite descartar la opinión antes común que lo situaba en la enseñanza en Roma.

1. *De malo*
Es la cuestión que ha dado el nombre a toda la colección de cuestiones que han sido publicadas siempre como un todo. Pero el tema del mal en general se abandona en las demás cuestiones.
Publicada en edición bilingüe en el vol. II p.619-676.

2. *De peccatis*
Publicada en edición bilingüe en el vol. IV p.13-112.

3. *De causa peccati*
La doctrina de esta cuestión está ampliada en la Suma de Teología 1-2 qq.75-89.

4. *De peccato originali*
Publicada en edición bilingüe en el vol. IV p.219-285.

5. *De poena originalis peccati*
Publicada en edición bilingüe en el vol. IV p.289-327.

6. *De electione humana*
Es una cuestión intercalada aquí, pues tiene un origen y tiempo de dictado distinto a las demás de esta colección. La incorporación a esta colección fue hecha desde su difusión, pues aparece aquí en toda la tradición manuscrita. Para conocer globalmente la idea de Santo Tomás sobre la libertad hay que completar lo que aquí se dice con otros lugares.
Publicada en edición bilingüe en el vol. II p.583-606.

7. *De peccato veniali*
Publicada en edición bilingüe en el vol. IV p.115-207.

8. *De vitiis capitalibus*
Esta cuestión y las siete siguientes están dedicadas al estudio de los pecados capitales. Es un tratado completo del tema y el más extenso que redactó su autor. En la Suma de Teología está muy disperso y se expone de una manera muy reducida. Esta primera cuestión general sobre los pecados capitales fue tratada en la cuestión 84 de la *Prima Secundae* de

la Suma de Teología, pero de un modo sucinto y fijándose sólo en que los pecados capitales son fuente de nuevos pecados.

9. *De inani gloria*
Exposición similar en la Suma de Teología 2-2 q.132.

10. *De invidia*
Exposición similar en la Suma de Teología 2-2 q.36.

11. *De accidia*
Exposición similar en la Suma de Teología 2-2 q.35.

12. *De ira*
Exposición similar en la Suma de Teología 2-2 q.153.

13. *De avaritia*
Exposición similar en la Suma de Teología 2-2 q.118.

14. *De gula*
Exposición similar en la Suma de Teología 2-2 q.148.

15. *De luxuria*
Exposición similar en la Suma de Teología 2-2 q.153.

16. *De daemonibus*
Esta cuestión debió ser redactada después de noviembre de 1267 por las citas de traducciones recientes de Aristóteles. Parece cierto que fue introducida aquí por los difusores de la colección de cuestiones pero no pertenecía al esquema originario. Bastantes manuscritos antiguos se terminan en la cuestión 15. La introducción aquí debió hacerse todavía antes de la salida de Santo Tomás para Italia.
Publicada en edición bilingüe en el vol. V p.936-1084.

Quaestiones disputatae de virtutibus

Estas cinco cuestiones fueron dictadas y publicadas en la segunda enseñanza parisina de Santo Tomás. Y son contemporáneas de la redacción de la parte moral de la Suma de Teología. Basta una lectura somera para percatarse de que la primera y la quinta son una explicación ampliada y más fundamentada que lo que se enseña en las cuestiones 55 a 61 de la *Prima Secundae* de la Suma de Teología; y las otras tres son muy similares a las cuestiones homónimas del tratado de las virtudes teologales de la *Secunda Secundae.*

1. *De virtutibus in communi*
Publicada en edición bilingüe en el vol. II p.689-825.

2. *De caritate*
Publicada en edición bilingüe en el vol. V p.495-617.

3. *De correctione fraterna*
Publicada en edición bilingüe en el vol. IV p.335-360.

4. *De spe*
Publicada en edición bilingüe en el vol. V p.447-479.

5. *De virtutibus cardinalibus*
Publicada en edición bilingüe en el vol. II p.835-884.

Quaestio disputata de unione Verbi incarnati

Los biógrafos de Santo Tomás suelen poner esta cuestión disputada al final de la segunda enseñanza en la universidad de París, más precisamente en abril o mayo del año 1272. Y es, por tanto, rigurosamente contemporánea de la redacción de las primeras cuestiones de la Tercera Parte de la Suma. No podemos fijar más detalles, pero sí la extrañeza que ha causado siempre que en esta cuestión se sostenga una opinión distinta de la que se lee en la cuestión 17 de la Tercera Parte, que algunos historiadores dicen que fue redactada al comienzo de su estancia en Nápoles. Esta diferencia doctrinal llevó a algunos comentaristas a pensar que esta cuestión fuera espuria, pero esto lo contradice la unánime tradición manuscrita. El tema tratado en esta cuestión disputada es el punto nuclear de la teología de la encarnación, a saber, en qué se efectuó la unión de lo divino y lo humano en Cristo. A pesar, pues, de su brevedad, se enfrenta con lo más profundo de la explicación teológica de la encarnación.

Publicada en edición bilingüe en el vol. III p.881-923.

Cuestiones disputadas fuera de colección

Conocemos también algunas cuestiones disputada con gran probabilidad de ser auténticas pero que no estuvieron nunca incorporadas a algunas de las colecciones de cuestiones disputadas anteriormente citadas. Alguna de ellas fue difundida incluida en las Cuestiones *de quolibet,* como luego diremos. Otras, en cambio, quedaron fuera de colección. Así son:

Quaestio de immortalitate animae
Publicada en edición bilingüe en el vol. I p.827-846.

Utrum anima coiuncta cognoscat seipsam per essentiam
Publicada en edición bilingüe en el vol. I p.849-861.

CUESTIONES *DE QUOLIBET*

Las cuestiones *de quolibet* formaban parte de la enseñanza ordinaria de los maestros en la ciencia sagrada y eran un compromiso contraído al recibir la cátedra. Pero esta carga docente era distinta de las cuestiones

disputadas. Se distinguía ante todo porque tenían asignado un tiempo en que obligaban, que era dos veces en el año escolar, en Navidad y Pascua, lo cual se ha de entender no de tales fiestas sino en el tiempo anterior, que era el adviento y la cuaresma. Las cuestiones disputadas se tenían, en cambio, a lo largo del año y a ritmos que dependían del maestro. El temario también era distinto del de las cuestiones disputadas, pues mientras éstas eran de libre elección del maestro y obedecían a problemas globales tratados de manera sistemática, en cambio, las cuestiones *de quolibet* eran planteadas por miembros de la comunidad universitaria y no obedecían más que al interés inmediato de quien las formulaba sobre cualquier materia imaginable (*de cualquier cosa*), sin referencia a un sistema doctrinal o a una exposición continuada de los problemas, y los temas eran elegidos un poco al azar. Hoy llamaríamos a esto la obligación del maestro de solucionar cuantas dudas tenga el discípulo.

Las publicaciones que algunos maestros hicieron de sus cuestiones *de quolibet* causan por ello una sensación de desorden y de mezcolanza de cosas dispares. Esto es algo inevitable si atendemos al tipo de docencia de que proceden. Santo Tomás fue uno de los maestros que hicieron públicas estas lecciones de solución de dudas y en ellas se encuentran tanto temas de gran interés doctrinal, que incluso deben leerse para conocer bien el pensamiento de su autor sobre temas importantes, como otros meramente circunstanciales, sin interés alguno, y hasta casi banalidades.

El método de la exposición de una cuestión *de quolibet* era semejante por completo al que usaban los maestros en las cuestiones disputadas: análisis de las dificultades y su solución sea por el maestro o por el bachiller, autoridades alegadas y solución magisterial del problema. Tan sólo el quodlibeto XII aparece muy abreviado y recortado, pero ello se debe a que fue añadido posteriormente y a que no obedece a un acto propiamente académico, según los historiadores, y posiblemente ni siquiera recibió la última mano del maestro.

Las cuestiones *de quolibet* impartidas por Santo Tomás fueron dadas al público en pequeños grupos y sin razón alguna cronológica, ni de cursos académicos, ni de temario común. Se trataba sólo de colecciones de cuestiones dictadas en un tiempo determinado por exigencia del reglamento universitario pero sin ninguna conexión doctrinal. La tradición manuscrita y de todas las ediciones desde 1471 les dio una numeración seguida que va del quodlibeto I al XII. Pero los antiguos sólo tenían once, pues juntaban el V y el VI. Y, además, el quodlibeto XII no aparece en los manuscritos parisinos, pues el modo defectuoso como nos ha llegado induce a pensar que, aunque dictado por Santo Tomás, sin embargo no fue redactado ni revisado por su autor, por lo que no parece ser más que la *reportatio* de un oyente, o mejor, como opinan los editores de la Leonina, unas notas breves del autor como guía para una redacción posterior.

Los historiadores también han investigado la cronología de estas cuestiones quodlibetales. Hoy parece cierto, al menos como conclusión de la comparación de la tradición manuscrita, que los quodlibetos I a VI y el XII hay que datarlos en la segunda enseñanza de Santo Tomás en París. Por otra parte, los quodlibetos VII a XI, que durante bastante tiempo se pensó que habían sido dictados en Roma, ahora parece de-

finitivo que datan de la primera enseñanza en París. Y, en cuanto al orden de los mismos, parece que hay que alterar el puesto del quodlibeto VI, que debe ir entre el III y el IV. El motivo es el error que sufrieron los copistas al copiar un manuscrito en el que se contenía, sin distinguir los autores, un quodlibeto de Juan Pecham y otro del Aquinate, ambos dictados durante el adviento de 1270. Algún copista más atento y casi desde el inicio advirtió el error y abandonó la copia del quodlibeto como si no tuviera por autor al maestro de Aquino. Así desapareció este quodlibeto de muchos manuscritos posteriores, que terminaban la serie en el V. Hoy ya se puede distinguir la parte que se debe a cada uno de los autores y, admitida la genuinidad del VI, parece oportuno devolverle al lugar que ocupó en el desarrollo de su exposición, que es por la Navidad de 1270. Copiamos a continuación la cronología de estos quodlibetos defendidos por Santo Tomás según los editores de la edición Leonina:

Primera enseñanza en París:		
Quodlibeto VII	Pascua	1256
Quodlibeto VIII	Pascua	1257
Quodlibeto IX	Navidad	1257
Quodlibeto X	Pascua (o Navidad)	1258
Quodlibeto XI	Pascua	1259
Segunda enseñanza en París:		
Quodlibeto I	Pascua	1269
Quodlibeto II	Navidad	1269
Quodlibeto III	Pascua	1270
Quodlibeto VI	Navidad	1270
Quodlibeto IV	Pascua	1271
Quodlibeto V	Navidad	1271
Quodlibeto XII	Pascua	1272

El estudio de los contenidos ha llevado a algunos estudiosos a la convicción de que algunas de las cuestiones aquí recogidas fueron unas cuestiones disputadas de temas concretos, aunque en la publicación se incorporaran a la colección de quodlibetos. Así sucede con las siguientes cuestiones:

Quodlibeto VII q.6 a.1-3 (14-16): *Los sentidos de la Sagrada Escritura.* Publicado en edición bilingüe en el vol. V p.777-788.

Quodlibeto VII q.7 a.1 y 2 (17 y 18): *El precepto del trabajo manual y su excusa en los religiosos.*

Quodlibeto III q.5 a.1-4 (11 a 14) y q.6 a.1-3 (15-17): *El ingreso y permanencia en la vida religiosa.*

Quodlibeto IV q.12 a.1 (23) y a.2 (24): *La recepción de jóvenes adolescentes en la vida religiosa y relación entre consejos y preceptos.* Publicado en edición bilingüe en el vol. IV p.815-848.

Es muy difícil dar una lista de cuestiones tratadas en estos quodlibetos, pues no siguen un esquema preestablecido y cada cuestión, o mejor, cada artículo, trata un tema distinto. Por ello nos limitamos a dar a continuación el esquema de los problemas planteados al maestro, tal como los transcribe la redacción del texto.

Quodlibetum VII
«Se ha preguntado sobre algunas cosas pertenecientes a las sustancias espirituales (q.1-3), sobre cosas pertenecientes al sacramento del altar (q.4) y otras pertenecientes a los cuerpos de los condenados (q.5)».

a) Sobre las sustancias espirituales:
— El conocimiento de las sustancias espirituales (q.1).
— La fruición del alma de Cristo en la pasión (q.2).
— La pluralidad que se da en las sustancias espirituales (q.3).
b) Sobre el sacramento del altar (q.4).
c) Sobre los cuerpos de los condenados (q.5).
d) Añadida: Sobre los sentidos de la Escritura (q.6).
e) Añadida: Sobre el trabajo manual de los religiosos (q.7).

Quodlibetum VIII
«Se ha preguntado sobre lo que pertenece a la naturaleza (q.1-3), sobre la culpa y la gracia (q.4-6) y sobre la pena y la gloria (q.7-9)».

a) Sobre la naturaleza:
— La naturaleza increada (q.1).
— La naturaleza creada y el alma humana (q.2).
— La naturaleza creada y el cuerpo humano (q.3).
b) Sobre la culpa y la gracia:
— La gracia y los prelados (q.4).
— La gracia común a los estados (q.5).
— Preguntas sobre la culpa (q.6).
c) Sobre la pena y la gloria:
— La pena espiritual de los condenados (q.7).
— La pena corporal de los condenados (q.8).
— La gloria de los santos (q.9).

Quodlibetum IX
«Preguntas sobre Cristo cabeza en primer lugar y, después, sobre los miembros».

a) Sobre Cristo cabeza:
— En su naturaleza divina (q.1).
— En la unión de naturalezas (q.2).
— En las especies sacramentales (q.3).
b) Sobre los miembros:
— Los ángeles (q.4).
— En la naturaleza humana (q.5).
— En la gracia (q.6).
— En la culpa (q.7).
— En la gloria de los santos (q.8).

Quodlibetum X
«Preguntas sobre Dios, el ángel y el alma».

a) Sobre Dios (q.1).
b) Sobre el ángel (q.2).
c) Sobre el alma:
— La sustancia del alma (q.3).
— La operación del alma (q.4).
— La gracia en el alma (q.5).
— La culpa contraria a las buenas costumbres (q.6).
— La culpa contraria a la fe (q.7).
— La gloria (q.8).

Quodlibetum XI
«Preguntas de Dios, los ángeles y los hombres».

a) Sobre la inmensidad, el conocimiento y la predestinación de Dios (q.1-3).
b) Sobre el movimiento de los ángeles (q.4).
c) Sobre los hombres:
— Las partes de su naturaleza (q.5-6).
— El sacramento de la confirmación (q.7).
— El sacramento de la eucaristía (q.8).
— El sacramento del matrimonio (q.9).
— La convivencia humana: la corrección fraterna (q.10).
— El uso de las cosas por el hombre (*falta*).

Quodlibetum I
«Preguntas sobre Dios, el ángel y el hombre».

a) Sobre Dios:
— Su naturaleza divina y posibilidad de ser contemplada (q.1).
— Sobre su naturaleza humana (q.2).
b) Sobre el ángel (q.3).
c) Sobre el hombre:
— El bien de su naturaleza (q.4).
— El bien de la gracia en todos (q.5 y 6).
— El bien de la gracia en los clérigos (q.7).
— El bien de la gracia en los religiosos (q.8).
— El mal de la culpa (q.9).
— El bien de la gloria (q.10).

Quodlibetum II
«Preguntas sobre Cristo, los ángeles y los hombres».

a) Sobre Cristo (q.1).
b) Sobre los ángeles:
— Su composición (q.2).
— Su medida del tiempo (q.3).
c) Sobre los hombres:
— Virtudes teologales y humanas (q.4-5).
— Algunos pecados concretos (q.6).
— Las penas eternas y su remisión (q.7-8).

Quodlibetum III
«Preguntas sobre Dios, los ángeles, los hombres y las criaturas simplemente corporales».

a) Sobre Dios:
— Su naturaleza divina (q.1).
— Su naturaleza humana (q.2).
b) Sobre los ángeles (q.3).
c) Sobre los hombres:
— Lo que pertenece a los doctores (q.4).
— Lo que pertenece a los religiosos (q.5-6).
— Lo que pertenece a los laicos (q.7).
— Lo que pertenece a todos en cuanto al alma (q.8-10).
— Lo que pertenece a todos en cuanto al cuerpo (q.11).
— Algunos actos que pertenecen a todos: la conciencia y la penitencia (q.12-13).
d) Sobre las criaturas puramente corporales (q.14).

Quodlibetum VI
«Preguntas sobre Dios, el ángel, el hombre y las criaturas simplemente corporales».

a) Sobre Dios (q.1).
b) Sobre el ángel (q.2).
c) Sobre el hombre:
— Sobre el bautismo (q.3).
— Sobre la fe (q.4).
— Sobre la religión (q.5).
— Sobre la obediencia (q.6).
— Sobre las limosnas de los clérigos (q.7).
— Sobre las limosnas por los difuntos (q.8).
— Sobre los pecados (q.9).
— Sobre la condición de padre y virgen (q.10).
d) Sobre las criaturas corporales: influencia del cielo empíreo (q.11).

Quodlibetum IV
«Preguntas sobre cosas divinas y humanas».

a) Sobre cosas de Dios:
— La ciencia de Dios (q.1).
— La potencia de Dios (q.2-3).
— La naturaleza divina (q.4).
— La naturaleza humana asumida (q.5).
b) Sobre cosas humanas:
— La gracia (q.6).
— Los sacramentos (q.7).
— Los actos humanos pertenecientes a los prelados (q.8).
— Los actos humanos comunes a todos en la inteligencia (q.9).
— Los actos humanos comunes a todos en la voluntad del bien (q.10).
— Los actos humanos comunes a todos en la voluntad del mal (q.11).

c) Añadida: La recepción de los niños en religión y relación de consejos y preceptos (q.12).

La cuestión 12 del Quodlibeto IV está publicada en edición bilingüe en el vol. IV p.815-848.

Quodlibetum V
«Preguntas sobre Dios, los ángeles y los hombres».

a) Sobre Dios:
— Perteneciente a su naturaleza divina: la ciencia (q.1).
— Perteneciente a su naturaleza divina: la potencia (q.2).
— Perteneciente a la naturaleza asumida (q.3).
b) Sobre los ángeles: el evo en Lucifer (q.4).
c) Sobre los hombres:
— La naturaleza común (q.5).
— El sacramento de la eucaristía (q.6).
— El sacramento de la penitencia (q.7).
— El sacramento del matrimonio (q.8).
— Las virtudes de justicia y templanza (q.9).
— Los preceptos (q.10).
— Cosas específicas de los prelados (q.11).
— Cosas específicas de los doctores (q.12).
— Cosas específicas de los religiosos (q.13).
— Cosas específicas de los clérigos (q.14).

Quodlibetum XII
«Preguntas de cosas que están sobre los hombres y de cosas humanas».

a) Sobre lo que está sobre los hombres:
— El ser de Dios (q.1).
— La potencia de Dios (q.2).
— La predestinación (q.3).
— El hado (q.4).
— Los ángeles y demonios (q.5).
— El cielo (q.6).
b) Sobre lo humano:
— El alma (q.7).
— El conocimiento del singular (q.8).
— La ciencia y el lenguaje (q.9).
— El sacramento del bautismo (q.10).
— El sacramento de la penitencia (q.11).
— El efecto de compaternidad en los sacramentos (q.12).
— La unidad de la Iglesia (q.13).
— La veracidad (q.14).
— Las virtudes morales (q.15).
— La restitución (q.16).
— El oficio de exponer la Sagrada Escritura (q.17).
— El oficio de predicador (q.18).
— El oficio de confesor (q.19).
— El oficio de los vicarios (q.20).
— La culpa original y sus efectos (q.21).

— La culpa de pensamiento (q.22).
— La culpa de obra (q.23).
— La pena temporal de los pecados (q.24).

OPÚSCULOS

Se incluyen bajo este rótulo numerosas obras de Santo Tomás que no tienen de común más que su diferencia de las grandes Sumas y de los comentarios a la Escritura y Aristóteles. Esta agrupación ya llevaba el rótulo de Opúsculos desde los primeros códices tras la muerte del maestro. Posiblemente lo único que vieron de común en estos escritos es no ser de origen académico, ni responder al género de comentarios doctrinales sobre las autoridades filosóficas o teológicas. Su común denominador es haber sido redactados como respuestas, informes o exposiciones, a petición de personas de su tiempo que se dirigían al eminente doctor buscando solución o aclaraciones de problemas acuciantes al menos para sus demandantes, aunque algunas de estas obras no obedezcan a ese origen. Santo Tomás, con humildad y sencillez, no negaba nunca una respuesta proporcionada a la dimensión de la cuestión planteada. Esto le robaba un tiempo precioso al maestro, pero al mismo tiempo fue ocasión de que dispongamos de escritos que transparentan mejor las peculiaridades del genio del maestro que otras obras encorsetadas por los métodos y normas del ámbito universitario. Su gran discípulo y biógrafo Tolomeo de Lucans presentaba así los opúsculos hacia 1313: «Aunque escribió muchas obras que están difundidas como lo exige su materia, redactó también algunos opúsculos respondiendo a consultas que le hacían príncipes y personas, las cuales se recogen en un solo volumen, a ejemplo de lo que sucede con las cartas de S. Agustín, y que transcribimos aquí en el orden que nos han llegado...» (*Historia ecclesiastica nova,* lib. XXIII cap.11). Como mera colección de obras menores y que no llenaban un volumen entero, es como nos las han transmitido las colecciones en los manuscritos desde inicios del siglo XIV con el nombre genérico de *opuscula* y siempre con un número variable de ellos, lo cual demuestra que cada manuscrito intentaba hacer una colección selectiva.

Ha sido sólo en el siglo pasado cuando se han iniciado investigaciones serias acerca de la autenticidad de tales opúsculos, de su cronología y de las circunstancias de su composición. Destaca sobre todo el estudio de los manuscritos conservados efectuado por los editores de la edición Leonina en los volúmenes XL a XLIV. Allí se hace un estudio riguroso de la lista de opúsculos transmitida por Tolomeo de Luca, Bernardo Gui y de Bartolomé de Capua, a la que concedió tanta importancia Mandonnet. Y estos editores han encontrado testimonios anteriores a estos tres clásicos y que posiblemente fueron su fuente, sobre todo los dos códices de Praga. Todo ello les permite reconstruir un catálogo primitivo «que, sin ser un "catálogo oficial", es cuando menos el más antiguo de los que conocemos y casi contemporáneo de las colecciones conservadas más antiguas» (*S. Thomae, Opera omnia iussu Leonis XIII edita,* t.XL p.VII). Esta colección más antigua apoya la autenticidad de 25 obras del maestro, que pueden subir hasta 32 comparando las primeras coleccio-

nes. A partir de esta cifra asegurada, hay que ser cautos en la atribución de otros opúsculos, pues es conocido —y Mandonnet lo dejó claro— que desde comienzos del siglo XIV hubo un proceso inflacionista de atribución de obras a Santo Tomás, amparado en su creciente prestigio, que hoy hay que someter a crítica tanto interna como externa.

La edición Leonina concede la mayor importancia a una lista de 27 opúsculos que reflejan la lista comparada de Bartolomé de Capua y de los manuscritos de Praga. Esta lista corresponde a los 35 primeros números de la lista que ofrecemos luego, pero faltan los números 9, 13, 28, y 32 de nuestra lista; en cambio, incluye el comentario a Dionisio y los dos a Boecio que en nuestra lista figuran con los números 69, 70 y 76. Estos comentarios, junto con la exposición del libro *De causis,* no los incluyen muchas colecciones de opúsculos pues se trata de escritos de otro género. Nosotros también los hemos excluido de la edición de la Biblioteca de Autores Cristianos por responder a un tipo de exposición diferente y con métodos distintos a los restantes opúsculos.

La lista que nosotros daremos al final señala la autenticidad probada, dudosa o espuria que hoy admiten los estudiosos, pero advirtiendo de lo revisable de tal juicio y en espera de futuras investigaciones. Y lo mismo afirmamos respecto a la datación cronológica de bastantes de estos opúsculos que damos sólo con cautela y en espera de ulteriores estudios.

Lista de los Opúsculos

En el esquema que ofrecemos al lector no nos atenemos a la lista ofrecida por los manuscritos de opúsculos, ya que esto es de importancia exclusiva de los investigadores de la edición crítica y no tanto del lector que sólo quiere tener un texto seguro. Por ello prescindimos de la tradición manuscrita, sobre la que reconstruye el texto la edición Leonina, y sólo citamos algunas ediciones publicadas, en concreto, sólo aquellas más socorridas en las referencias. Al final, daremos la referencia de los opúsculos publicados en la edición Leonina y, por supuesto, la referencia en la presente edición bilingüe de una selección amplia de dichos opúsculos. En la lista que sigue a continuación damos el título de los opúsculos, pues así es como hoy se citan, pero las ediciones antiguas desde Pedro de Bergomo no llevaban título y sólo daban el número de orden, por lo cual resulta fatigoso para el lector moderno saber el título que corresponde a cada número cuando los encuentra citados sólo por el número. Después, en la Tabla General, citamos sólo el número que lleva cada opúsculo en las respectivas ediciones y cuyo título el lector podrá conocer recurriendo a la lista que damos a continuación.

LISTA GENERAL DE LOS OPÚSCULOS ATRIBUIDOS A SANTO TOMÁS

1. Contra errores graecorum.
2. Compendium Theologiae.
3. De rationibus fidei contra saracenos, graecos et armenos.

4. De praecepto caritatis et X legis praeceptis.
5. De articulis fidei et Ecclesiae sacramentis.
6. Expositio super Symbolum.
7. Expositio super Pater Noster.
8. Expositio super Ave Maria.
9. Articuli 108 ex Petro de Tarantasia.
10. Articuli 42 ad Johannem Verceli.
11. Articuli 36 ad lectorem Venetum.
12. Articuli 6 ad lectorem Bisuntinum.
13. De differentia verbi divini et humani.
14. De natura verbi intellectus.
15. De substantiis separatis seu de angelis.
16. De unitate intellectus contra averroistas.
17. Contra doctrinam retrahentium a religione.
18. De perfectione vitae spiritualis.
19. Contra impugnantes Dei cultum et religionem.
20. De regno et de regimine principum ad Regem Cypri.
21. De regimine iudaeorum ad Ducissam Brabantiae.
22. De forma absolutionis sacramentalis ad Magistrum Ordinis.
23. Expositio circa primam Decretalem.
24. Expositio circa secundam Decretalem.
25. De sortibus.
26. De iudiciis astrorum.
27. De aeternitate mundi.
28. De fato.
29. De principio individuationis.
30. De ente et essentia.
31. De principiis naturae.
32. De natura materiae et dimensionibus interminatis.
33. De mixtione elementorum.
34. De operationibus occultis naturae.
35. De motu cordis.
36. De instantibus.
37. De quatuor oppositis.
38. De demonstratione.
39. De fallaciis.
40. De propositionibus modalibus.
41. De natura accidentis.
42. De natura generis.
43. De potentiis animae.
44. De tempore.
45. De pluralitate formarum.
46. De dimensionibus interminatis (segunda parte del n.32 en P. Bergomense).
47. De natura syllogismorum.
48. Summa totius logicae Aristotelis.
49. De sensu respectu singularium et intellectu respectu universalium.
50. De inventione medii.
51. De natura luminis.
52. De natura loci [Hasta aquí la Tabula aurea de Pedro Bergomense].

53. De intellectu et intelligibili.
54. De quo est et quod est.
55. De universalibus, tractatus I.
56. De universalibus, tractatus II.
57. Officium Corporis Christi.
58. De venerabili sacramento altaris.
59. De sacramento eucharistiae ad modum praedicament.
60. De humanitate Iesu Christi Dni. Nostri.
61. De dilectione Dei et proximi.
62. De divinis moribus.
63. De beatitudine.
64. De modo confitendi.
65. De officio sacerdotis.
66. Expositio Missae.
67. De emptione et venditione ad tempus.
68. Epistola de modo studendi.
69. Expositio super Boëtium de hebdomadibus.
70. Expositio super Boëtium de Trinitate.
71. De vitiis et virtutibus.
72. De concordantiis in seipsum.
73. De usuris.
74. De eruditione principum.
75. Expositio super librum De causis.
76. Expositio super Dionysium De divinis nominibus.
77. Responsio ad Bernardum abbatem Casinensem.
78. Sermo de festo Corporis Christi.
79. Principium de commendatione et partitione Sacrae Scripturae.
80. Breve principium de commendatione Sacrae Scripturae.
81. De secreto.
82. Piae preces.
83. De pulchro et bono.
84. Sermones varii.
85. Adoro Te devote.
86. De immortalitate animae.
87. Utrum anima coniuncta cognoscat seipsam per essentiam.

Contenido de los Opúsculos

El temario de los opúsculos carece de uniformidad, como es comprensible, porque suelen obedecer a peticiones determinadas de personas y son pocos los redactados a iniciativa del autor. Por eso, el elenco de todos estos opúsculos lo ofrecemos no por orden cronológico ni siguiendo las ediciones clásicas de los opúsculos, sino agrupándolos en torno a determinados géneros en su redacción, lo cual esperamos que sea ilustrativo para el lector, pues le ayudará a formarse una idea de su valor doctrinal y del significado en la globalidad de todo el pensamiento del Aquinatense. A cada título seguirá el número de orden correspondiente en el esquema global del final.

Tratados de temas doctrinales de teología

Compendium Theologiae (2).
Publicado en edición bilingüe en el vol. V p.19-328.

De emptione et venditione ad tempus (67).
Una pequeña cuestión sobre la usura. La doctrina es la de *Summa* 2-2 q.78 a.2 ad 6.

De substantiis separatis seu de angelis (15).
Publicado en edición bilingüe en el vol. IV p.1217-1315.

Tratados de cuestiones de filosofía

De ente et essentia (30).
Publicado en edición bilingüe en el vol. I p.41-77.

De principiis naturae (31).
Publicado en edición bilingüe en el vol. I p.11-28.

De regimine principum seu De regno ad regem Cypri (20).
Publicado en edición bilingüe en el vol. II p.893-956.

Obras de controversia con sus contemporáneos

Contra doctrinam retrahentium a religione (17).
Publicado en edición bilingüe en el vol. IV p.857-951.

Contra impugnantes Dei cultum et religionem (19).
Publicado en edición bilingüe en el vol. IV p.389-684.

De aeternitate mundi contra murmurantes (27).
Publicado en edición bilingüe en el vol. I p.89-98.

De perfectione vitae spiritualis (18).
Publicado en edición bilingüe en el vol. IV p.697-803.

De unitate intellectus contra averroistas (16).
Publicado en edición bilingüe en el vol. I p.113-183.

Opúsculos de informes solicitados sobre problemas y cuestiones particulares

Contra errores graecorum (1).
Publicado en edición bilingüe en el vol. V p.639-720.

De rationibus fidei contra saracenos, graecos et armenos ad Cantorem Antiochenum (3).
Publicado en edición bilingüe en el vol. V p.729-768.

De articulis fidei et Ecclesiae sacramentis ad archiepiscopum Panormitanum (5).
Publicado en edición bilingüe en el vol. IV p.1159-1192.

Responsio ad magistrum Ioannem de Vercellis de 43 articulis (10).

Responsiones ad lectorem Venetum de 30 et 36 articulis (11).

Responsio ad lectorem Bisuntinum de articulis 6 (12).

Epistola ad ducissam de Brabantiae vel De regimine iudaeorum (21).
Publicada en edición bilingüe en el vol. II p.965-973.

De forma absolutionis poenitentiae ad generalem Magistrum Ordinis (22).
Contestación a una pregunta sobre el valor de la absolución sacramental indicativa y la deprecativa.

Expositio super primam Decretalem ad Archidiaconum Tudertinum (23).

Este opúsculo y el siguiente son comentarios a las dos primeras decretales. El primero comenta el Símbolo del Concilio Lateranense IV.

Expositio super secundam Decretalem ad Archidiaconum Tudertinum (24).

Liber de sortibus ad dominum Iacobum de Burgo (25).

Un escrito que destaca por su rigor, concisión y perfecta construcción: «un modelo del género de opúsculos y de lo mejor del genio de Sto. Tomás» (Dondaine). La teología proyecta su luz para resolver un problema concreto del derecho: el recurso al sorteo cuando no hay otra solución viable. Doctrina similar se encuentra en *Summa* 2-2 q.95.

De iudiciis astrorum ad fratrem Reginaldum (26).

Una breve respuesta a la pregunta de si es lícito consultar a los astrólogos sobre los comportamientos humanos y la credibilidad de sus presagios.

De mixtione elementorum ad magistrum Philippum de Castro Caeli (33).

Exposición de un tema de física que se estudia por su posible repercusión en otros temas de antropología en contraste con Avicena y Averroes. La misma opinión se expresa en *Summa* q.76 a.4 ad 4 y en *Qdlbto.* I q.4 a.1.

De operationibus occultis naturae ad quendam militem ultramontanum (34).

Explicación de lo que son causas naturales en la explicación de los fenómenos y su distinción de las causas demoniacas tan socorridas por los astrólogos y la magia.

De motu cordis ad magistrum Philippum de Castro Caeli (35).

Un tema de la física medieval que tuvo pronta difusión por su incidencia en algunos temas de antropología como la unidad de la forma sustancial.

Epistola exhortatoria de modo studendi (68).

Epistola ad Bernardum abbatem Casinensem (77).

Quizá el último escrito del santo. Explica el sentido de un pasaje del Moralia de S. Gregorio sobre la infalibilidad de la presciencia divina.

De secreto (81).

No es un escrito de Santo Tomás sino el Informe de una comisión, de la que él formaba parte, acerca de un extremo concreto del problema del poder de los superiores religiosos sobre la conciencia de un súbdito para obligarle a revelar un secreto. Este tema está estudiado en la cuestión disputada *De correctione fraterna.*

Opúsculos sobre sermones pastorales, discursos, oraciones y escritos litúrgicos

Collationes in duo praecepta caritatis et in decem legis praecepta (4).

Publicado en edición bilingüe en el vol. IV p.1087-1152.

Collatio in Symbolum Apostolorum (6).

Publicado en edición bilingüe en el vol. IV p.957-1023.

Collationes in orationem dominicam (7).

Publicado en edición bilingüe en el vol. IV p.1029-1065.

Collatio in salutationem Angelicam (8).

Publicado en edición bilingüe en el vol. IV p.1073-1081.

Officium De corpore Christi (57).
Principium de commendatione et partitione Sacrae Scripturae (79).
Este escrito y el siguiente son las lecciones inaugurales de la regencia de Santo Tomás en París al estilo de una *commendatio* de la Escritura.
Breve principium de commendatione Sacrae Scripturae (80).
Piae preces (82).
Sermones (84).
Se trata de un número variable de sermones del estilo universitario —unos 19— que le son atribuidos y con diversa garantía de autenticidad.

Exposiciones de obras de autoridad teológica
Expositio super Boëtium De hebdomadibus (69).
Expositio super Boëtium De Trinitate (70).
Expositio super Dionysium De divinis nominibus (76).
Expositio super librum De causis (75).

Obras de dudosa autenticidad
De fallaciis (39).
De propositionibus modalibus (40).
Responsio ad magistrum Ioannem de Vercellis de 108 articulis sumptis ex Petro de Tarantasia (9).
Adoro Te devote (85).

Obras no auténticas
De beatitudine (63).
De concordantiis in se ipsum (72).
De demonstratione (38).
De differentia verbi divini et humani (13).
De dilectione Dei et proximi (61).
De dimensionibus interminatis (46).
De divinis moribus (62).
De eruditione principum (74).
De fato (28).
De humanitate Iesu Christi Domini nostri (60).
De instantibus (36).
De intellectu et intelligibili (53).
De inventione medii (50).
De modo confitendi (64).
De natura accidentis (41).
De natura generis (42).
De natura loci (52).
De natura luminis (51).
De natura materiae et dimensionibus interminatis (32 y 46).
De natura syllogismorum (47).
De natura verbi intellectus (14).
De officio sacerdotis (65).
De pluralitate formarum (45).
De potentiis animae (43).

De principio individuationis (29).
De pulchro et bono (83).
De quatuor oppositis (37).
De quo est et quod est (54).
De sacramento Eucharistiae ad modum praedic. (59).
De sensu respectu singularium et intellectu respectu universalium (49).
De tempore (44).
De universalibus, tractatus I (55).
De universalibus, tractatus II (56).
De usuris (73).
De venerabili sacramento Altaris (58).
De vitiis et virtutibus (71).
Expositio missae (66).
Himno «Adoro Te devote» (85).
Sermo de festo Corporis Christi (78).
Summa totius logicae (48).

TABLA GENERAL DE LOS OPÚSCULOS ATRIBUIDOS A SANTO TOMÁS

Número de la lista	*Autenticidad*[1]	*Fecha composición*	*Tabla de P. de Bergomo y ed. Piana*[2]	*Ed. de Parma y de Vivès (París)*[3]	*Ed. Mandonnet (Lethielleux)*[4]	*Ed. de Turín*[5]	*Ed. Leonina (Roma)*[6]	*Ed BAC (Madrid)*
1	+	1263-64	1	6 (XV)	27	OT I 13	t. XL A	v.V p.639
2	+	1265-67 y 72-73	2	1 (XVI)	13	OT I 1	t. XLII	v.V p.19
3	+	1265-67	3	2 (XVI)	26	OT I 12	t. XL B	v.V p.729
4	+	¿1273?	4	3 (XVI)	35	OT II 7		v.IV p.1087
5	+	¿1261-68?	5	4 (XVI)	15	OT I 2	t. XLII	v.IV p.1159
6	+	¿1273?	6	7 (XVI)	33	OT II 4		v.IV p.957
7	+	¿1273?	7	5 (XVI)	34	OT II 5		v.IV p.1029
8	+	¿1269-72?	8	6 (XVI)	36	OT II 6		v.IV p.1073
9	¿?	¿?	9	8	23	OT I 9	t. XLII	
10	+	¿1271?	10	9	22	OT I 8	t. XLII	
11	+	¿?	11	10	21	OT I 7	t. XLII	
12	+	¿1271?	12	11	24	OT I 10	t. XLII	
13	–		13	12	61	OPH 5		
14	–		14	13	62	OPH 4		
15	+	1270-73	15	14	7	OPH 2	t. XL D	v.IV p.1217
16	+	1270	16	15	6	OPH 3	t. XLIII	v.I p.113
17	+	1271	17	3 (XV)	30	OT II 3	t. XLI C	v.IV p.857
18	+	1270	18	2 (XV)	29	OT II 2	t. XLI B	v.IV p.697
19	+	1256	19	1 (XV)	28	OT II 1	t. XLI A	v.IV p.389
20	+	¿1271?	20	16	11	OPH 21	t. XLII	v.II p.893
21	+	¿1270-72?	21	17	12	OPH 20	t. XLII	v.II p.965
22	+	22 febr. 1269	22	18	19	OT I 5	t. XL C	
23	+	1261-65	23	19	31	OT I 14	t. XL E	
24	+	1261-65	24	20	32	OT I 15	t. XL E	

Número de la lista	*Autenticidad*[1]	*Fecha composición*	*Tabla de P. de Bergomo y ed. Piana*[2]	*Ed. de Parma y de Vivès (París)*[3]	*Ed. Mandonnet (Lethielleux)*[4]	*Ed. de Turín*[5]	*Ed. Leonina (Roma)*[6]	*Ed. BAC (Madrid)*
25	+	¿1270-71?	25	21	18	OT I 4	t. XLIII	
26	+	1269-72	26	22	17	OT I 3	t. XLIII	
27	+	c. 1270-71	27	23	4	OPH 6	t. XLIII	v.I p.89
28	–		28	24	67			
29	–		29	25	51	OPH 10		
30	+	1252-56	30	26	8	OPH 1	t. XLIII	v.I p.41
31	+	¿1255?	31	27	2	OPH 8	t. XLIII	v.I p.11
32	–		32	28	52	OPH 9		
33	+	1269-72	33	29	3	OPH 11	t. XLIII	
34	+	1269-72	34	30	1	OPH 12	t. XLIII	
35	+	¿1273?	35	31	5	OPH 13	t. XLIII	
36	–		36	32	56	OPH 7		
37	–		37	33	50	OPH 16		
38	–		38	34	48	OPH 17		
39	¿?	¿1244-45?	39	35	43	OPH 18	t. XLIII	
40	¿?	¿?	40	36	42	OPH 19	t. XLIII	
41	–		41	38	54	OPH 14		
42	–		42	39	53	OPH 15		
43	–		43	40	60			
44	–		44	41	55			
45	–		45	42	59			
46	–		46					
47	–		47	43	47			
48	–		48	44	46			
49	–		49	45	64			
50	–		50	46	49			
51	–		51	47	58			
52	–		52	48	57			
53	–		53	49	63			
54	–		54	67				
55	–		55	50	65			
56	–		56		66			
57	+	1264	57	5 (XV)	37	OT II 8		
58	–		58	51				
59	–		59	52				
60	–		60	53				
61	–		61	54				
62	–		62	55				
63	–		63	56				
64	–		64	57				
65	–		65	58				
66	–		66	59				
67	+	1262	67	60	20	OT I 6	t. XLII	
68	+	¿?	68	61	44	OT I 19		
69	+	1257-58	69	62	9	OT II 11		
70	+	1257-58	70	63	16	OT II 10		

Número de la lista	*Autenticidad*[1]	*Fecha de composición*	*Tabla de P. de Bergomo y ed. Piana*[2]	*Ed. de Parma y de Vivès (París)*[3]	*Ed. Mandonnet (Lethielleux)*[4]	*Ed. de Turín*[5]	*Ed. Leonina (Roma)*[6]	*Ed. BAC (Madrid)*
71	–		71	64				
72	–		72	65	69			
73	–		73	66				
74	–			37				
75	+	1269-72		Parma XXI Vivès XXVI	10	Ed. sep.		
76	+	1265-66		7 (XV)	14	Ed. sep.		
77	+	¿febrero 1272?		Vivès XXXII	26	OT I 11	t. XLII	
78	–			Parma XXIV Vivès XXXII	38	Ed. sep.		
79	+	1252			39	OT I 16		
80	+	1256			40	OT I 17		
81	+	¿?			41	OT I 18	t. XLII	
82	+	1264		Parma XXIV Vivès XXXII	45	OT II 9		
83	–				68			
84	+	¿?						
85	¿?	¿?						
86								v.I p.827
87								v.I p.849

[1] Distinguimos la autenticidad en: comprobada (+); dudosa, cuando dos o más investigadores en el último siglo la niegan (¿?), y espuria, cuando los últimos investigadores la rechazan, aun cuando la transmitan ediciones antiguas (–).

[2] La edición llamada Piana es: *S. Thomae Aquinatis opera omnia iussu S. Pii V* (Romae apud Iulium Accoltum 1570-1571). Consta de 18 volúmenes y los Opúsculos están en el volumen 17 con la numeración del I al LXXIII. Esta edición recogió la Tabla de los Opúsculos que había confeccionado Pedro de Bergomo y en el mismo orden, excepto en los números 2 y 3 que en la Tabla figuran como 3 y 2, respectivamente.

[3] La edición de Parma es: *S. Thomae Aquinatis opera omnia,* 25 vols. (Parmae, Typis Petri Fiaccadori 1852-1873). Los Opúsculos están en el tomo XV (Opuscula theologica), 6 opúsculos, y XVI (Opuscula theologica et philosophica tam certa quam dubia), opúsculos 1-37, y XVII, opúsculos 38-69. Como la numeración se repite hasta el número 7 en los tomos XV y XVI, señalamos entre paréntesis el volumen de cada caso. De esta edición hay una edición fotostática en N. York, Musurgia Publishers, 1948-49. La edición de Vivès es: *D. Thomae Aquinatis opera omnia,* studio ac labore E. Fretté et P. Maré, 34 vols. (Parisiis 1872-1880). Los Opúsculos están en los vols. XXVII-XXIX. En estas dos ediciones coincide el número que va al frente de cada opúsculo y que reproducimos en esta tabla.

[4] Cf. *S. Thomae Aquinatis opuscula omnia,* cura et studio Petri Mandonnet, 5 vols. (Parisiis sumptibus P. Lethielleux, 1927). Contiene los opúsculos 1 a 69 que se distribuyen así: t. I (opuscula philosophica genuina) 1-32; t. II (theologica genuina) 13-14; t. III (theologica genuina) 15-27; t. IV (theologica genuina et vix dubia) 28-45; t. V (spuria) 46-69. La numeración es seguida en los 5 volúmenes, por lo que en la tabla no mencionamos el volumen.

[5] La edición Turinense de los Opúsculos comprende tres volúmenes: *S. Thomae Aquinatis Opuscula Theologica,* vol. I: De re dogmatica et morali, cura et studio Raymundi A. Verardo (Taurini-Romae, Marietti 1954) (citado aquí OT I); vol. II: De re spirituali, cura et studio Raymundi M. Spiazzi (Taurini-Romae, Marietti 1954) (citado aquí OT II); *Opuscula Philosophica,* cura et studio Raymundi M. Spiazzi (Taurini-Romae, Marietti 1954) (citado aquí OPH).

[6] La edición llamada Leonina es: *Sancti Thomae de Aquino, Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita.* Los Opúsculos se encuentran en los tomos XL (Romae, ad Sanctae Sabinae 1969), XLI (Romae, ad Sanctae Sabinae 1970), XLII (Romae, Editori di San Tommaso 1979), XLIII (Romae, Editori di San Tommaso 1976), XLIV (en preparación).

ÍNDICES DE LOS VOLÚMENES DE TEOLOGÍA

PREPARADOS POR EL COORDINADOR DE LA OBRA

ANTONIO OSUNA FERNÁNDEZ-LARGO

ÍNDICE GENERAL DE LOS VOLÚMENES DE TEOLOGÍA

Volumen III: Teología I

I *Cuestión sobre la ciencia de Dios.* 15 artículos.
II *Cuestión sobre la providencia de Dios.* 10 artículos.
III *Cuestión sobre la predestinación.* 6 artículos.
IV *Cuestión sobre la creación, que es el primer efecto de la potencia divina.* 19 artículos.
V *Cuestión sobre la conservación de las cosas por Dios en su existencia.* 10 artículos.
VI *Cuestión sobre lo que se dice relativamente de Dios desde la eternidad.* 4 artículos.
VII *Cuestión sobre las personas divinas.* 9 artículos.
VIII *Cuestión sobre la procesión de las personas divinas.* 5 artículos.
IX *Cuestión sobre la Palabra.* 8 artículos.
X *Cuestión sobre la unión del Verbo encarnado.* 5 artículos.
XI *Cuestión sobre la ciencia del alma de Cristo.* 6 artículos.
XII *Cuestión sobre la gracia de Cristo.* 8 artículos.
XIII *Cuestión sobre la gracia.* 7 artículos.
XIV *Cuestión sobre la justificación del pecador.* 9 artículos.

Volumen IV: Teología II

XV *Cuestión sobre el pecado.* 12 artículos.
XVI *Cuestión sobre el pecado venial.* 12 artículos.
XVII *Cuestión sobre el pecado original.* 8 artículos.
XVIII *Cuestión sobre la pena del pecado original.* 5 artículos.
XIX *Cuestión sobre la corrección fraterna.* 2 artículos.
XX *Contra los detractores de la vida religiosa.* Prólogo, 26 capítulos y epílogo.
XXI *Sobre la perfección de la vida espiritual.* 30 capítulos.
XXII *Cuestión sobre el ingreso de los niños en la vida religiosa y sobre la ordenación de los consejos a los preceptos.* 2 artículos.
XXIII *Contra la doctrina de quienes apartan a los hombres de entrar en la vida religiosa.* 16 capítulos.
XXIV *Exposición del Símbolo de los Apóstoles, esto es, del «Credo».* Prólogo y 12 artículos.
XXV *Exposición sobre la oración dominical, el Padrenuestro.* Prólogo, 7 peticiones y exposición sintética.
XXVI *Exposición de la salutación angélica llamada ordinariamente Avemaría.*
XXVII *Conferencias sobre los mandamientos.* 1-31.
XXVIII *Opúsculo sobre los artículos de la fe y los sacramentos de la Iglesia.* 1-2.
XXIX *Tratado de los ángeles o sustancias espirituales.* Prólogo y 20 capítulos.

Volumen V: Teología III

XXX *Compendio de Teología.* I Parte: 246 capítulos. II Parte: 10 capítulos.
XXXI *Cuestión sobre la fe.* 12 artículos.
XXXII *Cuestión sobre la esperanza.* 4 artículos.
XXXIII *Cuestión sobre la caridad.* 13 artículos.
XXXIV *Contra los errores de los griegos.* I: Prólogo y 32 capítulos. II: Prólogo, 40 capítulos y epílogo.
XXXV *Tratado sobre las razones de la fe.* 10 capítulos.
XXXVI *Cuestión sobre los sentidos de la Escritura.* 3 artículos.
XXXVII *Cuestión sobre la profecía.* 14 artículos.
XXXVIII *Cuestión sobre los demonios.* 12 artículos.

ÍNDICE BÍBLICO

Las citas hacen referencia a la edición Vulgata, que no es la que usó Santo Tomás. No recogemos las referencias a los diversos textos de la Biblia que pudo usar Santo Tomás, como hacen los volúmenes más recientes de la Edición Leonina.

Se da, en primer lugar, la referencia del opúsculo o cuestión —en números romanos— y seguidamente el número del artículo, capítulo o sección del respectivo opúsculo o cuestión. Los números romanos de los opúsculos y cuestiones contenidos en los tres volúmenes de Teología (el III, IV y V de la edición) son los arriba asignados para todos los índices.

ANTIGUO TESTAMENTO

Génesis

1	XXIX c.18
1,1	IV a.1 sed c.1; V a.6 obi.1; a.7; XXIV a.1; XXIX c.18
1,2	IV a.6 obi.16; XXV 1.ª; XXXIV II c.38
1,26	I a.11 sed c.2; V a.2 obi.3; VII a.9; XXIV a.1; XXX I c.187
1,28	XXX I c.186
1,31	IV a.10; V a.1 obi.14; XIII a.1 obi.11; a.1
2,2	IV a.10 obi.13
2,16	XXX I c.186
2,17	XII a.7 ad 6; XVIII a.4 sed c.1; XXX I c.188
2,24	XXI c.9; XXVII 23
3,4	XXVII 29
3,5	XXVI Ave María; XXX I c.189
3,12	XVIII a.1 obi.14
3,18	XXV 1.ª
4,4	XIII a.5
5,3	XXXIV I c.22
7,17	XXVII 4
8,22	V a.5 obi.1
9,3	V a.9; XXVII 21
15,1	XVIII a.1 obi.8; XXIV a.12
15,16	XXXII a.1
17,1	XXI c.3.8; XXIII a.2 ad 3
18,25	XXX I c.242
18,27	XXVI Ave María
19,17	XXVII 31
19,26	XXXVIII a.9 obi.3
22,12	XXX I c.242
22,16-17	XXI c.8
25,6	XXI c.8
25,21	III a.6 sed c.1
28,16	XXIV a.9
37,35	XXXV c.9
46,26	IV a.9 obi.1
49,6	XX c.20 n.1; XXVII 23
49,7	XXVII 23

Éxodo

1,9-10	XX pról.
3,14	XXIX c.3; XXXIV I c.1
4,22	XXXVII a.14
5,4	XX c.5 n.2; XXIII c.1
12,18-19	XXXIV II c.37
15,18	IV a.17 obi.23
20,3	XXVII 11; XXVIII 1A
20,3-5	XXVII 12
20,5	XVII a.8 obi.6; XXVII 5
20,7	XXVII 13
20,8	XXVII 15
20,11	XXVII 15
20,12	XXVII 17
20,13	XX c.6 n.1; XXVII 21
20,13-15	XV a.2 sed c.
20,14	XXVII 24
20,15	XXVII 26
20,16	XXVII 28
20,17	XV a.2 sed c.; XXVII 30; 31
21,12	XXVII 22
21,14	XXVII 23
21,33	XXII a.1 obi.3
22,18	XXVII 21
23,4	XXXIII a.8 obi.4
23,8	XXVII 30
23,13	XXVII 14
24,7	XXV II
25,40	XX c.4 n.1

33,11 XXXVII a.14
33,19 XXX II c.9

Levítico
4,6 XXI c.12
9,13 XXVII 26
17,19 IV a.9 obi.8
19,15 XXVII 28
19,16 XXVII 28
19,17 XXXIII a.7 sed c.
19,18 XXXIII a.7 sed c.
23,7 XXVII 16
23,25 XXVII 16
24,16 XV a.10 obi.4

Números
3,12 III a.2 obi.7
6,27 XXVII 14
11,16-17 XX c.4 n.7
11,24-25 XX c.4 n.7
11,29 XX c.4 n.7
11,39 XX c.2 n.3
12,6 XIV a.3 ad 6; XXX I c.167; XXXVII a.3; a.7; a.9 obi.1; a.14 sed c.2
12,6-7 XXXVII a.8 sed c.1
12,8 XXXVII a.14
22,21 II a.8 sed c.4
23,19 XXX II c.2
24,4 XXXVII a.3 ad 1
26,10 XV a.10 obi.4
28,4 XXVII 16
30,4-6 XXIII c.12
30,7-9 XXIII c.12

Deuteronomio
1,11 III a.4 obi.1
4,19 II a.9 obi.13; XXIV a.1
4,24 XXV 1.ª
5,5 XXI c.19
5,12-14 XXVII 15
5,21 XV a.2 sed c.
6,4 XXVIII 1A; XXXII II c.8
6,5 XXI c.5; XXIII c.6; XXVII 6; XXXII a.1 ad 7; XXXIII a.10 obi.1; a.11 obi.1; a.12 obi.19
13,3 XXV 5.ª
15,3 XX c.7 n.11
16,9 XX c.7 n.1
19,15-20 XXVII 28
22,1 XIX a.1
22,4 IV c.7 obi.16
22,19 XX c.3 n.1
22,22-24 XXVII 25
25,2 XVI a.10 obi.2; XVIII a.4 obi.3
25,13 XXVII 26
26,10 XXVII 14
30,20 XXIX c.18
32,4 V a.1 obi.1; XXXI a.10 obi.1
32,6 XXV II
32,7 XXVII 20
32,39 XXVII 21
33,3 XXXII c.5
34,10-12 XXXVII a.14 sed c.1; a.14

Josué
1,5 XX c.6 n.6
4,3 XXXVI a.2 ad 2

Jueces
16,15 XX c.8

I Samuel (I Reyes)
3,4 XXXVII a.13
6,20 XX c.8 n.4
9,9 XXXVII a.1 obi.11
15,22 XXI c.12
15,29 XXX II c.2
16,7 XXVII 30
17 XXI c.26

II Samuel (II Reyes)
16,23 XX c.25

I Reyes (III Reyes)
3,5 XIV a.3 obi.6
13,19 XX pról.
18,21 XXVII 5; 12
20,39 XX c.4 n.3
21,27 XX c.8 n.3
21,29 XX c.8 n.3

II Reyes (IV Reyes)
4 XX c.7 n.3
4,27 XXXVII a.1 obi.2
5,13 XXVII 20

Crónicas (Paralipómenos)
I 11,29 XXV 4.ª
I 19,1 XXII a.1 sed c.2
I 19,14 XXIV a.1
I 24,1-31 XX c.4 n.10
I 29,11 XXVII 5
I 29,11-14 XXVII 17
I 29,14 XXV 4.ª
II 30,5ss XX a.4 n.10
II 30,18s XVI a.10 ad 5

Esdras
3,8 XX c.4 n.10

Nehemías (II Esdras)
5,18-19 XX c.13 n.3
8,10 XXVII 17
13,24 XX c.12 n.1

Tobías
3,13 XXV 7.ª
3,22 XXV 7.ª
4,6 XXVII 18

9,2 XXI c.11
13,21 IV c.8 obi.4

Judit
5,29 XXIV a.1
9,16 XXV I

Ester
7,4 XX c.20 n.1
8,14 XX c.4 n.10
13,12 XX pról.
14,16 XX c.8 n.4

Job
1 XXXVIII a.1 obi.14
1,12 XXXVIII a.1 obi.19
2 XXXVIII a.1 obi.14
2,4 XXI c.11 y 14
2,10 XXIV a.1
4,3 XXI c.17
4,18 XXIX c.20
5,1 XXV, XXVII
5,19 XXV 7.ª
7,10 XXIV a.11
8,15 XXVII 21
9,4 XXX I c.216
10,7 XXIV a.7
11,6 XXIV a.1
11,7 VII a.9; XXX II c.8
13,7 XXVII 29
14,12 V a.5 sed c.2
14,19 IV a.17 sed c.3
15,34 XXVII 27
16,10 XX c.25
16,19 XX c.11 n.1
16,20 XX c.20 n.1
19,21 XXIV a.5
19,26 XXIV a.11
19,29 XXVIII 1B
20,14-15 XXV 4.ª
20,15 XXVII 26
21,13 XXXV c.9
21,14 XXXIII a.13 ad 2
22,14 II a.3; XXIV a.1; XXX II c.6
22,17 XXXV c.9
22,26 XXIV a.12; XXVII 15; XXVIII 2; XXX II c.9
24,9 XXVII 26
25,3 XXVI Ave Maria
28,2 XX c.20 n.2
29,14 XX c.13 n.3
29,17 XX c.15 n.2
30,1 XX c.25
30,12 XX c.25
31,1 XX c.13 n.3
31,16 XX a.7 n.13
31,19 XXXIII a.8 obi.4
31,25-27 XX c.18 n.1
33,15 XIV a.3 ad 6; XXX I c.167
33,15-17 XIX a.2 ad 3
34,13 II a.8 obi.1; XXVIII 1.ª
34,24 III a.3 obi.5
35,6 XXV exp. sint.; XXX I c.245
36,17 XXIV a.7; XXX I c.241
36,25 XXX II c.8
36,26 XXIV pról.; a.1; XXX II c.8
37,8 XXXVIII a.12 sed c.
37,11-12 XX c.10 n.2
37,16 XXI c.17
37,19 XXV 6.ª; XXVII 3
38,7 XXIX c.18
38,25 XX c.10 n.2
39,16 XX c.26 n.2
39,22 XX c.16 n.2
40,16 XXI c.10
40,17 XXV 6.ª
41,23 XXXVIII a.6 obi.1

Salmos
1,2 XXIV a.2
3,6 XXIV a.5
4,3 XXVII 13
4,5 XXI c.12
4,6 XXI c.12
4,6-7 XXVII 1
5,7 XIV a.2; XXVII 9;13
5,12 XXX II c.9
6,3 XIX a.1 obi.2
6,7 XXV 3.ª
6,11 XXIII a.15
8,2 XXX II c.6
8,8 XXIV a.1
9,17 XXX I c.233
9,21 XX c.24 n.2
10,3 XXVII 28
10,5 XXXIII a.12 ad 6
10,6 XXI c.14
10,7 V a.9 obi.13
11,3 XXVII 13
12,4-5 XXV 6.ª
13,1 XXIV a.1
13,2 XXIV a.1
13,6 XXIII a.15
14,1 XXVII 26
15,9 XXVII 15
15,10 XXX I c.234; XXXV c.9
15,11 XXIV a.12
16,6 XXX II c.2
16,15 XXIV a.12
17,27 XXI c.23
17,29 XXV 1.ª
17,37 XX c.16 n.3
18,2 XXV II
18,5 XX c.10 n.2
18,10 XXXII a.4 obi.2
21,19 XXIII a.15; XXIV a.4
23,1 XXIV a.1
24,10 V a.4 ad 6; XIV a.1 ad 8
25,2 XXIV a.9
26,2 XXXIII a.12 obi.23

27,3 XXVII 8
29,10 XXIV a.5
30,2 XIV a.1 ad 8
30,33 XXVII 17
31,1 XVI a.1 obi.5
31,1s XVI a.11
31,2 XIV a.2 obi.6
31,5 XIV a.5 sed c.1; XXV 5.ª
31,8 XXV 6.ª
31,56 XXV II
32,6 XXVIII IA; XXXIV II c.1
32,9 I a.8 ad 4; IV a.15 obi.13
32,15 I a.12 sed c.1; IV a.9 sed c.2
33,2 XXVII 15
33,6 XIV a.4 sed c.2
33,9 XXVII 17
33,15 I a.3 sed c.9; XXV 5.ª; 6.ª
34,16 II a.7 obi.3
35,7 XXX I c.242; II c.4; XXXVIII a.6 ad 1
35,8 XXX II c.4.6
35,10 XXX I c.105; XXXIII a.1 obi.17; XXXIV II c.25
36,3 XXXII a.1 sed c.4; a.3
36,5 XXXII a.4 obi.6
36,25 XX c.7 n.2
37,5 XVI a.3 obi.15; XXVII 16
37,10 XXX II c.2
38,4 XXVII 4
39,5 XXVII 12
39,9 XXVII 6
39,18 XX c.7 n.8
40,5 XXVIII 2
40,52 XX c.7 n.9
44,2 XXXVI a.3
44,3 XXVI Benedictus fructus
48,15 XXIV a.12
48,21 XXIV a.12; XXVII 25
49,2 XXVII 17
49,21 XXIV a.12
49,23 XXV II
50,7 XVII a.8 obi.1; ad 1; XXVIII 1A
50,19 XXI c.12; XXVII 17
51,17 XX c.1 n.1
52,5 XX c.17 n.1
54,16 XXXIII a.8 obi.15
56,5 XXVII 22
57,2 XXXIII a.8 obi.10
61,9 XXVII 5
61,13 XII a.7 ad 11; XXVIII 1A
62,5-6 XXV I
65,13 XXI c.11
68,5 XXX I c.228; XXXVIII a.2 sed c.3; a.3 sed c.2
68,22 XXIV a.4
68,29 XXXIII a.8 obi.15
69,6 XX c.7 n.8
70,1 XXXII a.4 obi.16
70,9 XXV 6.ª
71,9 XXXVII a.13 obi.6
71,18 XXX I c.136
72,26 XXVII 30
72,28 XXX II c.9
74,3 XXIV a.7
74,7 XVI a.7 ad 8
75,2 XXX II c.8
75,12 XXI c.13; XXIII a.12
76,10 XVI a.10 obi.7
77,19 XX c.6 n.6
77,29 XIV a.2 sed c.1
77,49 XXXVIII a.9 obi.3
81,8 XX c.15 n.2
81,13 II a.7 obi.1
82,2 I a.11 ad 1; XX c.25
83,2.4 XX pról.
84,2 XVII a.2 IV obi.1
84,4 XXIII c.9
86,7 XXIV a.12
87,4 XXIV a.5
88,15 XIV a.8 obi.4
88,30 XXV II
88,48 XVIII a.1 ad 1; XXX I c.199; II c.8
89,10 XVII a.8 ad 11
90,15 XXV I
91,13 XII a.7 obi.11
91,15 XX c.14 n.1
92,5 XXIV a.9
93,7-9 XXIV a.1
93,9 I a.3 sed c.8; a.3
93,11 XXVII 13
93,19 XXV 7.ª
95,2 XXIV a.1
95,5 XXVII 11
96,11 XXV 3.ª
98,4 XXV II
100,3 XX c.16 n.3
101,13 XXV II
101,18 XXV I
101,19 XXV II
101,20 XXV II
101,26 V a.4 obi.12
101,28 IV a.17 obi.6
102,3 XXIV a.10;
102,5 XXIV a.12; XXV 2.ª; XXVII 3; 30
102,19 XXV II
102,20-21 XXIX c.19
103,4 XXVI Ave Maria; XXIX c.19
103,14 XX c.7 n.9
103,24 IV a.16 sed c.4
103,28 XXVII 12
104,9 XXVII 17
104,19 XXVII 4
104,21 II a.6; XX c.19 n.2
105,38 XXVIII 2
108,4 XXV II
108,10 XX c.7 n.2
108,17 XX c.7 n.8
109,1 XXIV a.6; XXV 2.ª; XXX I c.225.242

111,3 XXVII 31
112,4 XXV II; XXX II c.9
113,3 XXV 3.ª; XXVIII 1A
115,12 XXIV a.1; a.4
115,17-18 XX c.2 n.3
117,26 XXVI Benedictus fructus
118,11 XXIV a.2
118,20 XXVII 31
118,63 XXIV a.10; XXVII 7
118,66 XX c.11 n.2; XXV 3.ª
118,82 XXIII c.16
118,104 XXIII c.2
118,105 XXVII 17
118,106 XXII a.1; XXIII c.12
118,130 XXXVI a.1 obi.2
118,140 XXVII 4
118,164 XXVII 15
118,165 XXVII 3
118,176 XXVII 10
119,5 XXV 3.ª
122,1 XXV II
123,8 XXVII 14
126,1 XXVII 31
126,8 XXV 3.ª
130,2 XXII a.2 obi.9; XXIII c.2
131,8 XXVI Ave Maria
131,14 XXVII 17
135,6 XXV 1.ª; XXXVII a.2 sed c.1
136,5 I a.3 sed c.10
138,8 XXIV a.7
138,22 XXVII 9; XXXIII a.8 ad 8
140,2 XXV II; XXVII 17
140,5 XXVII 28
142,6 XXV 1.ª
142,10 XXVII 3
143,5 XIV a.3
144,18 XXV II; XXX II c.6
145,2-3 XXVII 11
146,5 VII a.7 obi.7
147,3 XXX II c.9
147,9 II a.6
148,2 XXIX c.18
148,5 XXIV a.1; XXVIII 1.ª; XXIX c.18
148,6 XXX I c.143
148,7 V a.7
149,6 XXX I c.245
149,8 XXIV a.11
149,13 II a.7

Proverbios

1,15 XXVII 22
1,22-23 XXIII c.13
1,33 XXIV a.12; XXX II c.9
2,17 XXVII 24
3,5 XX c.1 n.1; XXV 3.ª
3,11 XXIII c.9
3,11-12 XXV II
3,12 XIX a.1 sed c.3
3,18 V a.9 ad 6
4,23 XVI a.5 obi.12
6,3 XX c.10 n.2
6,27 XXVII 31
6,32 XXVII 25
6,33 XXVII 25
6,34 XXIV a.7
7,22 XXIII c.11
8,15 XXVII 26
8,17 XIII a.2 obi.1
8,24 IV a.17 sed c.1
9,8 XIX a.1 obi.1; ad 1; XX c.14 n.1; c.17 n.4
10,2 XXVII 27
10,4 XXVII 29
10,12 XIV a.1 obi.4; a.3 obi.5; XVI a.1; XXIV a.7; a.8; XXVII 3
10,18 XXI c.30
10,24 XXIV a.12
11,2 XXV 3.ª
12,16 XXVII 23
12,26 XXI c.16
13,4 XXIII c.12
13,8 XXVII 27
13,11 XXII a.1 obi.9
13,12 XXXII a.1 obi.14
13,16 XXVII 8
13,22 XXVI Benedictus fructus; XXVII 27
14,13 XVI a.3 obi.8
14,22 XVI a.1 obi.17
14,34 XIV a.1 obi.9
15,1 XXVII 23
15,18 XXVII 23
16,2 XXIV a.7
16,4 II a.8 obi.9; V a.4
16,7 XXVII 10
17,12 XXVII 8
17,17 XXVII 8
18,10 XXIV a.9; XXVII 14
18,19 XX c.3 n.4
18,24 XX c.3 n.4
19,5 XXVII 28
19,11 XXV 7.ª
19,25 XIX a.1 ad 7
20,1 XXI c.10
20,3 XXI c.30
20,8 XXIV a.7
20,10 XXVII 26
20,18 XXV 4.ª
21,1 XXXVIII a.5
21,13 XX c.7 n.9
21,30 XXIII c.1
22,1 XIX a.2; XXVII 28
22,6 XXII a.1; XXIII c.3; XXVII 18
22,7 XX c.7 n.1
23,21 XXV 4.ª
24,11 XIX a.1; XX c.15 n.1.3; XXVII 6; 22
24,15 XIX a.1 ad 9; XX c.20 n.2
24,16 XVI a.2 obi.13
24,21 XXVII 20

25,9 XXIII c.9
25,15 XXVII 28
25,18 XXVII 28
25,21 XXXIII a.8 obi.14
25,23 XXVII 28
26,12 XXV 3.ª
26,13 XXIII c.10
26,21 XXVII 8
27,3-4 XXVII 23
27,4 XXVII 23
27,17 XXI c.30
27,23 XX c.4 n.2.7
28,25 XX c.13 n.2
29,18 XXXVII a.3 ad 11
30,8 XXV 4.ª
30,8-9 XX c.6 n.1

Eclesiastés

1,2 XXXIII a.1 obi.11
1,4 V a.4 obi.1; sed c.1
1,15 XIX a.1 obi.8
3,14 IV a.6 obi.24; V a.4 sed c.1; a.9 obi.1
4,9 XX c.3 n.3
5,3 XXI c.11; c.13
5,9 XXX II c.9
5,11 XXVII 30
5,12 XXV 4.ª; XXX I c.242
6,1 XXV 4.ª
7,12 XX c.6 n.1.5
7,14 XIX a.1 obi.13
8,11 XXI c.15 n.4; c.16 n.4
9,1 III a.5 sed c.; XXXII a.1 obi.10
9,2 II a.5 obi.6
9,11 II a.5 obi.5
11,3 XXX I c.174
11,4 XXIII c.10
11,9 XXIV a.7
11,13 XVI a.11 obi.1
11,23 XIV a.3 ad 10
12,12 XXXIII a.10 ad 7

Cantar

1,3 XXIV a.6; XXVII 10
2,2 XX c.20 n.2
2,4 XXVII 8; XXXII a.1 sed c.
2,15 XX c.16 n.2
3,4 XXX II c.9
4,7 XXVI Ave María; XXX I c.224
8,6 XXXIII a.6 obi.6; a.12 obi.11
8,7 XXI c.16; XXV 6.ª; XXVII 4; XXXIII a.12 obi.11

Sabiduría

1,3 XXVII 4
1,5 XXVIII 2; XXXVII a.5 obi.2
1,9 XXIV a.7
1,10 XXIV a.7
1,11 XXVII 28; 29
1,14 V a.4
1,15 XXXIII a.6 sed c.1
2,1 XXIV a.5
2,20 XXIV a.4; XXX I c.228
2,22-23 XXIV a.12
2,24 XVII a.1 sed c.1
3,7 XXIV a.11; XXVIII 2
3,8 XXX I c.245
3,16-17 XXVII 25
4,2 XXI c.9
4,6 XXVII 18
4,12 XXVII 29
4,13-14 XXVII 19
5,5 XXIV a.12; XXVII 3
5,6 XXXVIII a.12 obi.1
5,7 XXVII 12
5,21 XXIV a.7
6,36 XX c.2 n.3
7,11 XXIV a.12; XXX II c.9
7,25 XXXV c.9
7,26 XXXVII a.6
7,27 XXXVII a.5 obi.1; a.8 obi.6
8,1 XXIII c.16
8,16 XXVII 17
8,21 XXI c.9; XXVII 31
9,1 VIII a.2 ad 19
9,5 XXVIII 2
9,10 XXXIV I c.14
9,15 IV a.10 obi.17; XXV 6.ª; XXVII 15; XXXIII a.7 ad 15
9,16 XXIV a.5
10,13-14 XXIV a.5
11,7 XXX I c.228
11,20 VII a.5 obi.7
11,21 III a.4 ad 7; IV a.16 sed c.1; VII a.5 obi.7; XII a.3 sed c.2
11,25 VIII a.2 ad 19; XIV a.2; XXIV a.8; XXVII 9; XXX II c.5
12,13 II a.3 sed c.2
12,18 II a.5; III a.4 obi.8; XXIV a.1; XXV II
13,1 XXIV a.1
13,2 XXIV a.1; XXVII 11
13,3-4 XXIV a.1
14,3 II a.1 sed iterum 2; a.3 sed c.1; XXV I; II; XXX II c.6
14,9 XXIV a.4
14,11 II a.3 obi.1
14,15 XXVII 11
14,17 XXVII 11
14,21 XXIV a.1
14,30 XXVII 13
16,29 XXVII 20

Eclesiástico

1,7 XX c.1 n.1
1,10 XII a.3
1,16-17 XXVII 1
1,28 XIV a.4 obi.3
1,33 XXIII c.7

2,1 XXV 6.ª
2,8 XXIV pról.
2,14 XXVII 12
3,6 XXVII 19
3,7 XXVII 19
3,8-9 XXVII 18
3,9 XXVII 19
3,11 XXVII 19
3,12 XXVII 28
3,13 XXVII 18.19
3,14ss XXVII 18
3,18 XXVII 19
3,20 XX c.2 n.4
3,25 XXIV pról.
4,10 XXVII 20
4,26 XX c.20 n.1; XXVII 29
4,30 XXVII 29
5,3 XXVII 14
5,8 XXIV a.5
5,17 XXVII 26
6,10 XXVII 8
6,15 XXVII 10
7,2 XXVII 28
7,14 XXVII 28
7,20 XXVII 30
7,25 XXVII 18
7,29-30 XXVII 18
7,40 XXIV a.5
9,3-4 XXI c.10
9,7-8 XXVII 31
9,8 XXI c.10
9,10 XXVII 25
9,11 XXI c.10
10,11 XXVII 28
11,23 XXIII c.9
11,25 XIII a.1
11,33 XX c.8 n.1
12,4 XX c.7 n.13
12,14 XXIV a.7; XXVII 23
13,1 XXI c.23
13,19 XXVII 7.22; XXXIII a.9 obi.5
14,15 XXVI Ave Maria
15,14 II a.5 obi.4; IV a.7 obi.12
15,18 XVII a.1 obi.1
17,12 XIX a.1 sed c.4
18,23 XXV II
19,1 XXV 4.ª
19,10 XIX a.2 obi.22
19,26 XXXVIII a.8 obi.13
21,6 XX c.14 n.1
23,9 XXVII 13
23,32-34 XXVII 24
23,33 XXVII 24
24,8 XXX II c.6
24,14 XXXIV I c.31
24,16 XXIV a.5
24,24 XXVII 8
24,29 XXX II c.9; XXXII a.4 ad 1
24,45 XXIV a.5
24,47 XX c.3 n.4
26,27 XXIII c.10
27,1 XX c.6 n.1.6
28,2 XXV 5.ª
28,3 XXV 5.ª
28,15 XXVII 28
28,28 XXVII 28
29,20 XXVII 20
29,28 XXV 4.ª
30,17 XXVII 19
30,24 XXI c.27; XXIII c.12
31,5 XXVII 30
31,8 XXI c.8
31,8-9 XXII a.1 ad 22
31,9 XXI c.8
31,10 XXI c.8
32,13 XXVII 20
33,15 IV a.6 obi.13; V a.1 obi.12
33,20-21 XXVII 19
33,29 XXI c.10; XXVII 16.31
34,2 I a.3 obi.17
34,4 XXVII 29
34,24 XX c.15 n.4; XXVII 27
34,25 XX c.6 n.1; c.7 n.1
34,25.27 XXVII 27
37,12 XXIII c.9
37,14-15 XXIII c.9
38,24 XX c.3 n.4
41,12 XIX a.2
42,12-13 XXI c.10
43,32 XXIII c.6; XXVII 5
44,1 XXVII 20
47,19 XXVII 5
48,4 XXXVII a.14 obi.4
51,31 XXIV a.9
51,35 XXVII 15

Isaías

1,4 XXIV a.8
1,13 XXVII 16
1,14 XXVII 16
1,15 XXVII 22
1,16 XXI c.10; XXV 6.ª; XXVII 4
1,19 XXVII 23
1,22 XX c.12 n.1
1,23 XXVII 26
3,12 XVI a.1 ad 11
3,14 XXIV a.7
4,1 XXVII 14
5,8 XXVII 30
5,13 XX c.11 n.2
5,22 XXVII 6
6,1 XXXVII a.13
6,2 XXIX c.19
6,6 XXIX c.19
7,5-7 XX c.20 n.1
7,7 XXV 2.ª
7,8 XII a.4
7,14 XXVIII 1B; XXXVII a.10 obi.6
8,1 XXIV a.3
8,19 XXVII 12

10,1 XXVII 26
10,6-7 XX c.22 n.1
11,1 VIII a.4 ad 18
11,3 XXIII c.10
11,9 XX c.4 n.11; XXIV pról.
12,6 XXVI Ave Maria
13,8 XXIV a.11; XXX I c.176
14,3 XXVII 15
14,10 XXIV a.7
14,12 XXIX c.20; XXXVIII a.4
14,13 XXIV a.6; XXXVIII a.3 sed c.3
14,13-14 XXIV a.1
15,1 XX c.12 n.1
18,1-2 XX c.11 n.4
18,2 XX c.25
19,21 XXIII c.12
21,4 XX c.24 n.2
24,22 XV a.9 obi.3
26,10 XXXVII a.6 sed c.3
26,11 XXX I c.241
26,12 IV a.7 sed c.1
27,6 XX c.10 n.2
28,9 XX c.11 n.3
28,15 XXVII 29
28,19 XXVII 9
28,20 XXVII 5
29,13 XXV II
30,7 XX c.10 n.1
30,26 V a.8 obi.7
31,3 XXIX c.19; XXXVIII a.1 sed c.1
32,6 XXI c.2
32,18 XXX II c.9
33,17 XXIV a.7; XXX I c.241
33,20 XXX II c.9
33,21 XXX II c.9
35,2 XXVI Ave Maria
35,3-4 XIX a.1
35,8 XXXV c.9
35,9 XXX II c.9
35,10 XVI a.11
37,36 XXXVIII a.9 ad 3
38,1 XXXVII a.10 obi.10
38,3 XXVII 5
38,8 XXXVII a.14 obi.3
38,10 XXIV a.5
40,5 XXVIII 1B
40,18 I a.11 obi.1; XXV II; XXVII 5; XXVIII 1A
40,25 IV a.17
40,26 XXIX c.18; XXX I c.170
40,29 XXV 3.ª
41,23 XX c.21; XXVII 12; XXX I c.134; XXXVII a.6 obi.5; XXXVIII a.7
42,8 XXVII 12
43,7 XX pról.; XXVII 14
43,25 XIII a.3 ad 1
45,6 IV a.6 sed c.1; XXVIII 1A
46,10 XXIII c.10; XXX II c.10
48,6 XXIV a.8
48,9 XXI c.10
48,16 VIII a.4 obi.14; XXXIV I c.14
48,17 XXV 3.ª
49,10 XXX II c.9
50,5 XXIII c.9
51,3 XXIV a.12
51,6 XXIV a.1
51,9 XXXIV II c.30
51,16 XXX II c.6
53,4.7 XXVIII 1B
53,7 XXIV a.4; XXX I c.227
54,11 XXXVII a.10 obi.13
56,10 XX c.14 n.3
57,4 XXVII 29
57,16 IV a.9 sed c.1
57,20-21 XXVII 3
58,11 XXVI Ave Maria
58,13 XXVII 17
58,13-14 XXVII 15
59,1 XXX II c.4
59,2 XV a.11
59,19 XXIII c.9
60,21 XXV 2.ª; XXX II c.9; XXXII a.4 obi.8
61,1 VIII a.4 ad 14; XXXIV I c.14
64,4 XIII a.1; XXV 2.ª
64,8 XXX II c.4
65,5 XXI c.23
65,17 XXX I c.169
66,9 VII a.9 obi.9; VIII a.2 obi.9
66,14 XXX I c.165
66,24 XXIV a.11; a.12; XXX I c.175

Jeremías

1,5 XXX I c.226
1,6 XX c.4 n.15
3,3 XVIII a.2
3,19 XXX II c.4
4,2 XXVII 13
8,7 V a.6 obi.6
9,5 XXVII 12
9,23 XX c.18 n.1; XXX I c.216
10,2 XXIV a.1; XXVIII 1.ª; XXX II c.6
10,24 V a.4 obi.7
11,19 XX c.20 n.1
13,23 XXXIV I c.28
14,9 XXIV a.9; XXV II; XXX II c.6
14,10 XX c.10 n.1
16,13 XXVII 12
17,5 XXX II c.7; XXXII a.1
17,7 XXX II c.7
17,9 XXIV a.7; XXXVIII a.8 sed c.1
17,9-10 XX c.21
17,21 XXVII 16
17,22 XXVII 16

18,1 XXXVII a.10 obi.9
18,6 XXX II c.4
23,15 XX pról.
23,21 XX c.22 n.2
23,24 XXV II
23,29 XXVII 17
24,9 XXVII 14
26,15 XX c.22 n.2
31,35 V a.5 obi.2
51,9 II a.7 obi.2

Lamentaciones
1,7 XXVII 16
1,12 XXIV a.4
3,25 XXX II c.4
3,27 XXII a.1 ad 2; XXIII c.3; XXVII 18
3,28 XXIII c.3
4,9 XX c.6 n.1
5,21 XIV a.4 obi.1

Baruc
3,10 XXIV a.4
3,38 XXIV a.3
4,28 XXIII c.5

Ezequiel
1,13 XX c.10 n.2
1,20 XXIII c.9
1,24 XX c.10 n.2
2,2 XXV 3.ª
3,8 XXXVII a.13
3,19 XIX a.1 obi.6
9,9 XXX II c.6
12,3 XX c.2 n.4
13,5 XX c.20 n.1; XXI c.16
13,6 XX c.22 n.2
16,49 XXI c.10; XXVII 31
18,4 XVIII a.1 obi.2
18,4.20 XVII a.1 obi.19
18,20 XVII a.8 sed c.2; ad 6
27,2-3 XXVII 11
28,12 XXIX c.20
28,12-13 XXXVIII a.2 sed c.2; a.4 sed c.1
28,13 XXIX c.20; XXXVIII a.4
28,15 XXIX c.20
28,17 XXXVIII a.2 ad 13
44,3 XXVIII 1B

Daniel
2,34 XXXVII a.10 obi.13
2,48-49 XX c.19 n.2
4,24 XXV 4.ª
5,25 XX c.24 n.2
6,5 XX c.8 n.1
7,10 XXVI Ave Maria
7,13 XXIV a.6
7,14 XXV 2.ª
7,25 XX c.24 n.2
8,5 XXXVI a.2 obi.1
9,24-27 V a.6 obi.9
10,1 XXXVII a.3; XXXVIII a.10 obi.14
10,5 XXIX c.19
12,3 XX c.2 n.4
12,4 XXXVI a.1 sed c.1

Oseas
2,5 XXVII 12
2,6 XXVII 10
2,19 XIV a.3 obi.4
2,20 XXIV pról.
4,5-6 XX c.11 n.2
11,19 XIV a.8 ad 7
13,14 XXIV a.5

Joel
1,17 XXIV a.11
2,12 XXVII 5
2,28 XX c.23
3,2 XXX I c.244

Amós
5,18 XXV 2.ª
6,1 XII a.4
6,4-6 XXI c.16
7,4 XXXVII a.1 obi.12

Jonás
3,6 XX c.8 n.3
4,2 XXXVII a.10 obi.14

Miqueas
2,1 XXI c.10
2,13 XXIV a.6; XXX I c.242
7,6 XXIII c.9
7,9 XXVII 23

Habacuc
1,5 XXIV a.4
1,14 II a.6 obi.2
2,4 XXIV pról.; XXX I c.239; XXXI a.5 obi.12
2,6 XXVII 27
2,9 XXVII 27
2,20 XXXVIII a.11 obi.11

Sofonías
3,3 XXVII 26

Zacarías
1,3 XIV a.3; XXV 3.ª
6,7 XX c.10 n.1
6,12 XXIII c.9
8,17 XXVII 13
9,11 XXIV a.5; XXXV c.9
13,5 XXXIV I c.22
14,9 XXX I c.24

Malaquías
1,2 XXXIII a.8 obi.8
1,6 XXV II
1,11 XXXII II c.8
2,10 XXV II
2,14 XXVII 24

I Macabeos
2,29-38 XXVII 16
2,41 XXVII 16

II Macabeos
1,17 XXVII 9
1,22 XXVII 4
6,20 III a.1
6,30 XXI c.13
12,46 XXIV a.5

NUEVO TESTAMENTO

Mateo
1,1 XXX I c.206
1,2 XXXIII a.6 obi.15; XXXII a.3 sed c.1
1,6 XXX I c.208
1,18 XXVIII 1B; XXX I c.208
1,23 XXVIII 1B
1,25 XXX I c.225
2,13 XX c.25
2,20 XVII a.8 ad 1
3,17 XXX I c.214
4,1 XXIII c.4
4,3 XXXVIII a.6 obi.2
4,4 XXV 4.ª
4,6 XX c.6 n.1
4,9 XXIV a.1
4,11 XXIII c.16
4,17 XXIII c.1; XXX II c.9
4,20 XXIII c.9
4,21-22 XXIII c.9
5 XXIII c.6
5,3 XX c.7 n.13; XXIII c.1.15
5,4 XXV 2.ª
5,5 XXV 3.ª
5,7 XXVII 10
5,8 XXV 6.ª
5,9 XXV 7.ª
5,12 XXV II; XXX II c.9
5,16 XX c.17 n.2; c.26 n.1; XXVII 14
5,17 XXXIII a.8 obi.5; a.11 obi.4
5,20 XXVII 23; XXXIII a.11 obi.4
5,21-22 XXVII 23
5,21-42 XXII a.2 obi.13
5,22 XXVII 23
5,25 XXVII 23
5,27 XXVII 13
5,28 XXVII 31
5,33-34 XXVII 13
5,38-46 XXIII c.6
5,39 XXI c.19
5,39-41 XX c.15 n.4; XXI c.21
5,40 XX c.15 n.1; XXIII c.6
5,42 XX c.7 n.4
5,43 XXXIII a.8 obi.5
5,44 XX c.16 n.1; XXI c.3.15; XXVII 8; XXXIII a.8 obi.3
5,44-45 XXVII 10
5,46-47 XXI c.15
5,48 XXI c.3.15; XXIII c.6; XXV 3.ª; II; XXXIII a.11 obi.4
6,1ss XX c.8 n.3
6,6 XXV II
6,7 XXV I
6,9 XXX II c.4.6
6,10 XXX II c.9
6,12 XXI c.15; XXVII 9
6,14 XXVII 9
6,21 XXIV a.6; XXV II; XXVII 30
6,24 XXVII 5.30
6,25 XX c.5 n.2; c.7 n.10; XXIII c.14
6,26 XX c.5 n.3
6,31 XXV 4.ª
6,32 XXX II c.2
6,33 XVI a.10 ad 9; XX c.7 n.12; XXV I; exp. sint.
7,2 XXVII 10
7,5 XIX a.1 ad 15; ad 16; XX c.20 n.2
7,6 XXXVI a.1 ad 2
7,7 XXX II c.2
7,15 XX c.8 n.1; c.23; c.25; c.26 n.1
7,15-16 XXXVII a.5
7,16 XX c.26 n.1
7,17 XVII a.6 obi.5
7,18 XV a.3 obi.2; XVII a.1 obi.6; XXXIII a.12
7,22 XX c.26 n.1; XXXVII a.5 sed c.1
8,10 XXX I c.205
8,18 IV a.6 obi.15
8,20 XXIII c.15
8,21-22 XXIII c.9
9,9 XXIII c.5.9
9,9-13 XXI c.8
9,11 XX c.7 n.12
9,15 XXI c.10
9,37-38 XX c.4 n.10
10,5ss XX c.4 n.11
10,5-6 XX c.6 n.1
10,9 XXIII c.14.15.16
10,9-10 XX c.6 n.130; c.7 n.8; XXI c.21; XXIII c.7
10,11 XX c.7 n.3
10,14 XX c.15 n.1

10,16 XX c.16 n.1; XXI c.19
10,28 XXV 6.ª
10,29 II a.4 sed c.1; a.6 sed c.1; XXX II c.6
10,30 II a.5 sed c.1; XXX II c.6
10,31 XXX II c.6
10,36 XXIII c.9
10,37 XXVII 8.11
10,40 XX c.7 n.10
10,41 XX c.7 n.9
11,7-8 XX c.8 n.4
11,8 XX c.19 n.1
11,9 XXXVII a.12 obi.3
11,11 XXXI a.11 obi.6; XXXVII a.14 obi.5
11,13 XXXVII a.14 ad 5
11,19 XXI c.10
11,22 XXVIII 1A
11,27 VIII a.4 ad 12; XXX I c.216; II c.8; XXXIV II c.27
11,29 XXII a.2 ad 7; XXIII c.13; XXV 2.ª
11,29-30 XXVII 15
11,30 XXVII 1.12
12,1-4 XXVII 16
12,24 XX c.26 n.2
12,28 XXXIV II c.30
12,33 XX c.26 n.1
12,34 XX c.26 epíl.; XXVII 31
12,35 XV a.2 obi.8
12,36 XV a.5; XXIV 7
12,41 XXX I c.245
12,43 XXXVIII a.1 sed c.1
12,43-45 XXIX c.20
12,47 XXX I c.225
13,22 XX c.1 n.1; XXI c.8; XXIII c.15
13,30 XV a.9 ad 3
13,41 XXV 2.ª
13,43 XXIV a.11; XXVIII 2
13,45-46 XXVII 17
14,15-21 XXIII c.2
14,27 XXVIII 1B; XXX I c.207
14,28-29 XX c.6 n.6
15,12-14 XX c.7 n.10
15,14 XX c.15 n.4
15,34-38 XXIII c.2
16,4 V a.6 obi.6
16,10 XXIII c.2
16,16 XXXIV II c.36
16,18 XXIV a.9; XXV 1.ª
16,19 XXXIV II c.34
16,24 XXI c.11; XXIII c.9.15
17,5 XXX I c.214
17,20 XXVII 31
18,1 XXXIV II c.32
18,10 XXIX c.19; XXX II c.9
18,15 XIX a.1; a.2 obi.1; obi.20; sed c.1; XXVII 28; XXXIII a.7; a.8 sed c.2
18,16 XIX a.2 obi.2; obi.21
18,19 XXX II c.5
18,27 XXIII c.15
18,31 XIX a.2 ad 1
18,32 XXV 5.ª
19,6 XXVII 24
19,10 XXI c.9
19,11 XX c.6 n.2; XXI c.9.10
19,12 XXI c.9.13.27
19,13-14 XXIII c.3
19,16-22 XXIII c.6
19,17 I a.3 ad 16; XXV 3.ª; XXVII 31; XXIX c.18
19,17-21 XXIII c.2
19,18 XXII a.2 obi.5; XXIII c.2
19,19 XXI c.14.15; XXIII c.7
19,21 XX c.6 n.3; XXI c.8.9.11.13. 16.20.21.27; XXIII c.1.2.3. 6.9. 15; XXVIII 1.ª; XXXIII a.11 ad 5
19,21-23 XXII a.2 obi.2
19,23 XX c.6 n.3; XXI c.8
19,25 XXI c.8
19,27 XX c.6 n.3; XXII a.2 ad 2; XXIII c.6; XXX I c.245
19,27-29 XXIII c.9
19,28 XXIV a.7; XXX I c.245
19,29 XXIII c.16
20,16 XX c.7 n.10
20,18-19 XXVIII 1B
20,19 XXVIII 1B
20,25 XXI c.22
21,17 XX c.7 n.3
21,44 XXIV a.9
22,12 XV a.5 ad 8
22,12s XV a.5 obi.8
22,14 XX c.7 n.10
22,30 XXIV a.11; XXVII 12; XXVIII 1A; XXX I c.221
22,36-40 XXIII c.7
22,37 XXI c.14.15; XXIII c.6; XXVII 5; XXXIII a.2 sed c.
22,37-39 XXI c.3
22,37-40 XXII a.2 sed c.1
22,39 XXI c.14.15; XXIII c.6
23,3 XXVII 24
23,8 XX c.2 n.1
23,12 XXI c.27
23,14 XX c.7 n.3
23,15 XXIII c.11
23,19 XX c.13 n.2
23,24 XX c.20 n.2
23,34 XXX I c.216
24,5 XX c.24 n.2
24,10 XX c.24 n.2
24,12 XX c.23
24,14 XX c.24 n.2
24,24s V a.6 obi.5
24,28 XXIV a.3; a.6; XXX I c.244
24,30 XXX I c.244

24,36 V a.6 sed c.1; XX c.24 n.1; XXX I c.242
24,37-39 XX c.24 n.1
24,42 V a.6; XXX I c.242
24,43 XXVII 26
24,47 XXX II c.9
25,21 XXIV a.12; XXX II c.9
25,30 XXIV a.12
25,31 XXVIII 1B; XXX I c.245
25,40 XXI c.17
25,41 XXIV a.3
25,46 XXIV a.5; XXVIII 1A; XXXVIII a.5
25,52 XXIV a.5
26,17 XXXIV II c.37
26,24 V a.4 obi.8
26,26.28 XXVIII 2
26,38 XX c.6 n.6; XXIV a.3
26,39 XXI c.11; XXVIII 1B; XXX I c.233
26,41 XXV 6.ª
26,53 XXIV a.4
26,73 XXVII 29
27,19 XXXVIII a.6 obi.6
27,25 XVII a.8 obi.9
27,54 XXIV a.5; XXX I c.230
28,16 XXIV pról.
28,18 XXX I c.242
28,19 XX c.2 n.4; XXI c.30; XXIV a.8; XXXIV I c.2
28,20 V a.5 ad 2; XXIII c.2; XXIV a.9

Marcos

1,6 XX c.8 n.3
1,20 XXIV a.3
1,38 XX c.7 n.7
3,4 XX c.8 n.3
3,32 XXX I c.225
5,9 XXXVIII a.1 sed c.4
5,19 XXII a.1 obi.20
6,8 XX c.4 n.1; c.7 n.1
6,8-9 XX c.6 n.1; c.7 n.8
6,11 XX c.15 n.4
6,19 XX c.10 n.1
6,50 XXX I c.207
10,20 XXIII c.7
11,11 XX c.7 n.8
11,24 XXV II
13,6 XX c.24 n.2
13,22 XX c.22 n.2
13,32 XX c.24 n.1; XXX I c.242
13,37 XXIII c.9; XXXIII a.11 obi.7; ad 7
14,33 XXX I c.204
14,34 XXX I c.204
16,15 XX c.6 n.1; c.10 n.2; XXIV a.9
16,16 XXXI a.10 sed c.2
16,17 XIII a.3 obi.19; XXV 1.ª; XXVII 14
16,19 XXIV a.6; XXVIII 1B
16,20 XX c.26 n.1; XXXI a.10 ad 11

Lucas

1,3 XXVI Ave Maria
1,15 XXX I c.224
1,35 XXIV a.3; XXVI Ave Maria; XXVIII 1B; XXXI a.9 ad 7
1,37 IV a.14 obi.7
1,52 XXX I c.216
1,80 XXIII c.3.13
2,13 XXIX c.18
2,14 XX pról.
2,35.38 XXIV a.2
2,51 XXIV a.2
2,52 XI a.1 sed c.1; a.6 ad 3
3,8 XXIII c.5
3,11 XX c.6 n.1
4,1 XXXIV II c.1
5,6 III a.4 obi.11
5,27 XXIII c.6
5,28 XXIII c.5
6,20 XX c.7 n.13
6,27 XX c.16 n.1
6,28 XX c.14 n.1
6,29-30 XX c.15 n.1
6,30 XIX a.2 obi.16; XX c.7 n.4
6,36 XXV II
6,37 XXV 5.ª; XXVII 10
7,9 XXX I c.205
7,47 XIV a.5 obi.1; XXIV a.8; XXVII 3
8,2-3 XX c.6 n.6
8,3 XX c.7 n.1.12
8,14 XX c.6 n.6
8,15 XXVII 1
9,3 XX c.6 n.1; c.7 n.8; XXIII c.14; XXXIII a.11 ad 7
9,11 XX c.19 n.1
9,16 XX c.4 n.1
9,54-55 XX c.16 n.1
9,55 XX c.16 n.4
9,59 XXIII c.9
9,59-60 XX c.5 n.4
9,60 XX c.5 n.3
9,61 XXIII c.9
10,1 XXI c.27
10,1-20 XX c.4 n.1
10,4 XX c.6 n.1; c.7 n.8
10,7 XX c.7 n.7; XXI c.21
10,16 XXVII 20; XXXIV I c.1
10,17 XIII a.3 obi.19
10,20 XX c.18 n.1.4
10,24 XXXVII a.12 ad 3
10,27 XXI c.5
10,30 XV a.11 sed c.1
10,35 XX c.2 n.4
10,38-42 XX c.5 n.3
10,40 XX c.5 n.3
10,41 XXVII 17
10,42 XXI c.27

11,1 XXV I
11,3 XX c.6 n.1
11,13 XXV II
11,20 XXXIV II c.30
11,27 XXIV a.7
11,34 XXVII 6
12,22 XXIII c.14
12,29 XX c.6 n.1
12,32 XXX II c.10
14,11 XXIV a.6
14,13 XX c.7 n.3
14,18 XXIII c.15
14,21 XXIII c.15
14,26 XXI c.9.11; XXVII 9; 18; XXXIII a.9
14,26-28 XXI c.11
14,33 XX c.6 n.3
15,13 XXVII 25
16,9 XX c.7 n.9; XXIV a.7
16,10 XV a.9 obi.9; XXVII 19
16,14 XX c.6 n.6
16,22 XXVIII 1A; XXX I c.178; XXXV c.9
16,24 XXXV c.9
17,6 XXXII a.3 sed c.1
18,1 XXV II; XXVIII 1A; XXX II c.2
18,9-14 XXV I
18,13 XXV II
19,1-10 XXI c.8
19,5 XX c.7 n.8
19,44 V a.6 obi.6
21,4ss V a.6 obi.5
21,26 XXIX c.19
21,27 XXX I c.241
21,33 V a.4 obi.12
21,34 XXIII c.16
21,38 XX c.7 n.3
22,25-26 XX c.4 n.14
22,29-30 XXX II c.9
22,32 XXIV a.9; XXXIV II c.36
22,35 XXI c.21; XXIII c.15
22,36 XX c.6 n.1; XXI c.21; XXIII c.14.15
23,34 XXVII 10
23,43 XXIV a.4; XXV II; XXXV c.9
24,21 XXX I c.236
24,26 XXIV a.5
24,30-31 XXX I c.238
24,31 XXX I c.238
24,32 XXVII 4
24,37 XXVIII 1B
24,39 XXIV a.3; XXVIII 1.ª; XXX I c.207.238
24,49 XXIV a.10; XXVIII 2

Juan

1,1 IX a.2 sed c.3; XXIV a.2; XXX I c.202; XXXIV I c.1.12
1,2 XXX I c.202
1,3 I a.7 obi.4; IV a.16 ad 24; IX a.1 obi.3; a.8 sed c.1; XXIV a.1.2
1,9 XXXVIII a.12 obi.6
1,12 XXX II c.4
1,13 XII a.1 sed c.1; XXXIV II c.24
1,14 X a.1; XII a.2; a.4 ad 16; a.5 sed c.1; XXIV a.3; XXVIII 1B; XXX I c.202.213.214; XXXII a.1 obi.12
1,16 XXX I c.214 ; XXXIV II c.1
1,17 XXXIV I c.16; II
1,18 XXIV a.2.3
1,33 XXVIII 2
2,15 XX c.16 n.2
3,5 XXIV a.10; XXVIII 2
3,8 XXXVII a.4 sed c.1
3,13 XXIV a.6; XXX I c.240
3,16 XXIV a.3
3,18 XXIV a.7
3,29 XX c.4 n.14
3,31 XXIV a.5
3,34 XII a.3 obi.1; a.3; XXX I c.215
3,35 XII a.3
4,8 XX c.6 n.1; XXIII c.15
4,13 VIII a.4
4,23 XXIV a.8
4,24 IV a.6 obi.25; XXIV a.8; XXVIII 1A; XXIX c.19; XXXIV I c.14
4,28 XXI c.30
5,7 V a.1 obi.2
5,17 XXXVIII a.4 obi.4
5,19 XXXVIII a.3 obi.5
5,20 V a.6
5,22 XXX I c.242
5,27 XXIV a.7; XXX I c.241
5,29 XXIV a.11
5,36 XX c.26 n.1
6,20 XXX I c.207
6,37 XXX II c.9
6,38 XXI c.11; XXIV a.3; XXV 3.ª; XXX I c.202
6,40 XXV 3.ª; XXXI a.2
6,44 XIV a.3 obi.4
6,45 XXIII c.9.10
6,51 XXV 4.ª
6,54 XXIV a.10; XXVIII 2
6,55 XXVI Benedictus fructus; XXVIII 2
6,57 XXVIII 2
6,64 IX a.8 obi.3; XXIV a.8
6,67 XXXIII a.12 obi.18
6,69 XXVII 12
6,71 XX c.20 n.2
7,17-18 XX c.19 n.4
7,22 XIV a.2 ad 12
7,39 XXXIV I c.16

8,4 XXXVIII a.7 ad 2
8,16 XXIV a.2
8,18 XXXI a.8 ad 2
8,31 XXXIII a.12 obi.18
8,34 XXVII 12.16
8,40 XXIV a.3; XXVIII 1B
8,42 VIII a.1 sed c.1; XXXIV II c.27
8,44 XXVII 22.29; XXIX c.20; XXXVIII a.4 obi.2; a.12 obi.8
8,47 XXVII 17
8,54 XX c.13 n.2
8,58 XXX I c.203
9,3 XVIII a.4
10,1 XX c.23; XXVII 26
10,11 XXI c.19
10,12 XX c.20 n.1
10,16 XXXIV II c.23
10,17 XXVIII 1B
10,18 X a.1; XXIV a.5; XXX I c.230
10,28 XXX II c.9
10,30 X a.2 obi.7; XXIV a.2; XXVIII 1.ª; XXX I c.203; XXXIV II c.28
12,6 XX c.6 n.1; XXIII c.15
12,27 XXIV a.3
12,31 XXIV a.5
12,32 XXX I c.228
13 XXXIV II c.37
13,15 XIX a.2 obi.5
13,35 XXVII 7; XXXIII a.12 obi.18
14,1 XXVIII 1
14,2 XXIV a.6; XXXV c.1; c.9
14,3 XXX I c.242; XXXV c.9
14,4 XXX I c.2
14,6 XXX I c.207; XXXIV II c.1; c.14
14,10 VIII a.1 obi.1
14,16 XXXIV II c.2
14,17 X a.1
14,21 XIII a.2 obi.5
14,23 X a.1; XXIV a.8; XXV II; XXVII 2; XXX I c.203.214; XXXIV I c.14; XXXVII a.5 obi.1
14,26 XXIII c.9; XXIV a.8; XXVIII 1.ª; XXXIV II c.2
14,28 XXX I c.204
15,9 XXVII 8
15,13 XXI c.16.24; XXIV a.4; XXX I c.227
15,15 XXVII 3
15,18 XX c.20 n.1
15,20 XXXV c.7
15,26 VIII a.1 sed c.2; a.4 obi.12; XXXIV II c.1; c.2; c.11; c.26
16,7 VIII a.4 obi.14; XXXIV II c.2
16,13 IX a.3 obi.5; XXXVII a.1; XXXIV I c.12
16,14 VIII a.4; XXVIII 1.ª; XXXIV II c.3; c.11
16,15 VIII a.4; XXXIV II c.3
16,24 XXX II c.9
16,28 XXIV a.6
17,3 VIII a.4 ad 12; XVII a.1 obi.14; XXIV pról.; XXX I c.2.163; II c.9; XXXI a.2; XXXIV II c.28; XXXVIII a.6 obi.6
17,6 XXX II c.8
17,21 XXX I c.214; II c.8
17,22 XXIV a.9
18,23 XXI c.21
18,28 XXXIV II c.37
18,37 XXX I c.207
19,11 XV a.9 sed c.
19,12 XXXIII a.12 ad 12
19,23 XX c.8 n.2
19,23-24 XX c.8 n.4
20,17 XXVIII 1B
20,19 XXX I c.238
20,22 XXXIV II c.2
20,22-23 XXV 5.ª
20,23 XIII a.3 obi.1
20,27 XXX I c.238
20,29 XXIV pról.
21,15-17 XXI c.20.22
21,17 XX c.4 n.7; XXXIV II c.33

Hechos

1,1 XX c.2 n.3
1,7 V a.6 sed c.2; XX c.24 n.1.2; XXX I c.242
1,11 XXIV a.7
2 XXIII c.9
2,31 XXVIII 1B
2,32 XXIV a.5
3,6 XX c.4 n.12
3,24 XIV a.3 sed c.1
4,12 XXV 1.ª; XXVII 14
4,32 XX c.4 n.11; c.6 n.1; XXI c.27; XXIII c.15
4,34 XX c.6 n.1
4,34-35 XXIII c.15
5,1 XIX a.2 obi.4
5,29 XIX a.2 ad 13; XXIV a.1
5,32 VIII a.4
5,38-39 XXIII c.10
5,39 XXIII c.8
6,2 XX c.5 n.3
6,3 XXI c.24
7,10 XX c.19 n.2
7,38 XXXVII a.8 sed c.1
7,51 XXIII c.9
7,59-60 XXVII 10
8,14-17 XXVIII 2
8,17 XIII a.3 obi.16
8,32 XXVIII 1B
9,5 XIV a.3 obi.19

10,42 XXIV a.7; XXVIII 1B
11,21-23 XX c.18 n.2
13,9-11 XX c.16 n.2
13,27 XXVII 17
13,41 XXIV a.4
13,46 XX c.6 n.6
14,21 XXIV a.5
15,2-4 XX c.15 n.4
15,3 XX c.18 n.2
16,7 VIII a.4; XXXIV II c.1
17,24 XXVIII 1A
17,27-28 XXX II c.6
20,28 XXI c.24
20,34 XX c.5 n.1
20,35 XX c.5 n.1; c.7 n.1
23,3 XXI c.21
23,8 XXIX 1
23,17-33 XX c.15 n.2
25,10-12 XX c.15 n.2.4
26,29 XX c.13 n.4

Romanos

1,2 XXVIII 1A
1,3 XXX I c.208
1,8 XXIV a.9
1,19 XXX I c.208
1,20 V a.9 obi.5; XXX II c.8.9; XXXVII a.3 obi.13
1,21 XXX II c.8
1,23 XXVII 11; XXX II c.8
1,30 XXVII 28
1,32 XXVII 22
2,1 XIX a.1 obi.16
2,10 XXI c.27
2,15-16 XXIV a.7
2,24 XXVII 14
3,3 XXIII c.13
3,5 XIII a.2 sed c.2
3,8 II a.4 obi.10; XX c.14 n.2; XXVII 6
3,13 XIII a.3 obi.12
3,22 XIV a.4 ad 7
3,24 XIII a.4; XIV a.2 sed c.2; XXX I c.213; XXXIII a.8 ad 9
3,28 XXVIII 1A
3,34 XXVIII 1A
4,4 XIV a.3 obi.18
4,5 XIV a.4 sed c.3; ad 6
4,17 I a.8 sed c.; XXIX c.18
4,24 XXIV a.11
4,25 XXX I c.239
5,1 XIV a.4 obi.5
5,1-2 XXX II c.5
5,2 XVII a.1 obi.1; a.7 ad 4; a.8 obi.10; XXIV a.3
5,3 XXV 7.ª
5,5 XIII a.4 sed c.2; XXIV a.8; XXVII 4; XXX II c.4; XXXIII a.7 obi.17; a.13; XXXIV I c.14
5,10 XXIV a.4
5,12 IV a.9 obi.4; XVI a.7 sed c.1; XVII a.1 sed c.1; a.6 sed c.1; XVIII a.1 ad 2; a.2 ad 4; XXVIII 1A; XXX I c.243
5,15 XVIII a.3 ad 2; a.6 obi.7
5,18 XVII a.1
5,19 XXI c.11
5,20 XXX I c.217
6,2 XXVII 21; XXXIII a.13
6,4 XXIV a.5; XXVII a.5
6,5 XXIV a.10
6,6 XXIV a.4
6,9 V a.9 sed c.2; XXIV a.5; XXVIII 1B; XXX I c.236
6,10 XXX I c.226
6,11-13 XXIV a.5
6,12 XXV 2.ª; XXVII 31; XXX II c.9
6,19 XXIII c.5.13; XXVII 12.31
6,23 XIII a.1; XVII a.1 obi.14; XVIII a.1; a.4 sed c.1; a.7; XXIV a.7; XXX I c.214.227; XXXII a.1; XXXIII a.6 sed c.2
7,3 XXVII 12
7,5 XV a.11 obi.16
7,11 XIV a.1 obi.12
7,12 XXVIII 1A
7,15 XVI a.8 obi.2
7,18 XXVII 31; XXXIII a.2 obi.4
7,19 XXXIII a.12 ad 7
7,22 XXV 6.ª
7,23 XXI c.10; XXV 3.ª; XXVII 1
7,24 XXXIII a.7 obi.15
8,1 XVI a.8 obi.2
8,1.4 XX c.26 epíl.
8,2 XXXIV II c.1
8,3 XXX I c.226
8,9 VIII a.4 obi.14; a.4; XXXIV II c.1
8,10 XVI a.7 ad 14; XVII a.6 ad 2; XXXIV II c.13
8,14 XXI c.21; XXIII c.9
8,15 VIII a.4; XX c.7 n.10; XXV II; XXVII 3; XXX II c.4
8,15-16 XXIV a.8
8,17 XXVII 3; XXX II c.4
8,21 XXV 2.ª; XXVIII 1A
8,23 XXVII 2
8,24 XXXI a.2 ad 7: XXXII a.1 obi.12; a.2 sed c.1
8,26 XXV I
8,28 II a.7; XXVII 2
8,29 III a.3 sed c.1; XXXIV I c.10; II c.5
8,36 XX pról.
8,38-39 XXI c.21
9,3 XXI c.21; XXXIII a.11 ad 6
9,5 XXVIII 1B
9,11 XVIII a.4; XXVIII 1A

9,11-13 III a.1
9,12 III a.2 sed c.1
9,14 III a.2 sed c.1
9,15 III a.2 obi.1
9,18 XXXVIII a.5 ad 3
9,19 III a.3 obi.3; XXX II c.10
9,28 XXVII 2; XXX I c.1
10,8 XXX I c.1
10,13 XXVII 14
10,14 XXVII 14
10,15 XX c.4 n.1
10,17 XIII a.3 obi.12; XXXI a.11 obi.2
11,6 XXVIII 1A
11,16 XVII a.6 obi.5
11,33 I a.1 sed c.1; XXX I c.242
11,36 IV a.5 sed c.
12,1 XX c.1 n.1; c.6 n.1; XXI c.12
12,1-2 XXV 3.ª
12,5 XX c.3 n.3; c.5 n.4
12,7 XX c.3 n.3
12,9 XXVII 8
12,10 XXV II
12,11 XVI a.2 obi.17
12,12 XXXII a.1 ad 13
12.13 XX c.6 n.1
12,14 XX c.14 n.1
12,17 XX c.16 n.1; c.17 n.2
12,19 XX c.16 n.1; XXIV a.4
12,20 XXVII 10
12,21 XXVII 10
13,1 XXVII 20; XXX I c.156; XXXVII a.4 obi.6; XXXVIII a.9
13,3 XXIV a.7
13,4 XXXIII a.8 obi.10
13,5 XXVII 20
13,6 XX c.5 n.3
13,7 XXVII 20.26
13,10 XVI a.1 ad 1; XXVII 7; XXX I c.1
13,13-14 XXI c.10
14,2-3 XX c.26 n.1
14,13 XIX a.2 sed c.2; XX c.21
14,17 XX c.8 n.2
14,23 XXIII c.3
15,2 XX c.17 n.1
15,4 XX c.4 n.11; XXIII c.9
15,8 XIII a.3 ad 5
15,18 VIII a.4; XXXIV II c.4
15,18-19 XX c.13 n.3
15,20 XX c.4 n.1.12
15,26-27 XX c.7 n.8
15,31 XX c.1 n.1
16,1 XX c.9 n.2
16,11 XX c.10 n.2
16,17 XX c.3 n.6; c.7 n.12
16,18 XX c.12 n.2

1 Corintios

1,2 XX c.4 n.7
1,10 XXI c.2; XXIV a.9
1,17 XX c.6 n.1; c.7 n.7; c.12 n.1.3
1,18 XXXV c.1; c.7
1,21 XXIV a.9
1,23 XXVIII 2; XXXV c.7
1,24 XXX I c.216; XXXV c.7
1,27 XXXVII a.4 sed c.2
1,29 XX c.12 n.3; XXXVII a.4 ad 6
2,1 XX c.12 n.1
2,2 XV a.10 ad 4
2,9 XVIII a.3; XXXI a.2
2,11 XXXVIII a.7 sed c.2; a.8 sed c.2
2,14 XXXIII a.12
3,6 XX c.4 n.7
3,8 XXI c.24
3,9 XX pról.; XXIII a.12; XXXIV I c.23
3,10 XX c.4 n.12
3,11 XVI a.10 sed c.; XXIV a.9
3,12-15 XXVIII 1A
3,13 XXXV c.9
3,14 XXXV c.9
3,15 XXXIV II c.38; XXXV c.9
3,16 XXX I c.203
3,17 XXIV a.9
3,18 XXIII c.13
4,1 XX c.4 n.14; XXIV a.10
4,3 XX c.20 n.1; XXXIII a.7 obi.16
4,5 XIX a.2 ad 15; XX c.21; c.8 n.1
4,7 XXIV a.1; XXXI a.4 obi.4
4,11 XX c.6 n.6; c.7 n.3; c.17 n.1
4,12 XX c.5 n.1.4; c.14 n.1; XXIII c.16
4,12-13 XXI c.19
4,15 XXVII 20
4,16 XX c.4 n.9
4,17 XX c.4 n.8.12
4,21 XX c.4 n.7
5,3 XX c.16 n.3
5,3-5 XX c.16 n.2
5,5 XVI a.1
5,6 XIX a.2
5,8 XXXIV I c.32
5,11 XX c.3 n.6
5,12 XX c.15 n.4
6,3 XXIV a.7; XXX I c.245
6,5 XXI c.23
6,7 XX c.15 n.1.4
6,9 XX c.7 n.3; XXVII 25
6,11 XX c.20 n.2; XXVII 14.16
6,15 XXVII 25
6,17 XXX I c.214; XXXIII a.1 obi.3; a.10 obi.3
6,18 XVII a.8 obi.17; XXI c.10
6,20 XXV II
7,4 XXI c.28; XXVII 24
7,7 XX c.2 n.4; c.13 n.3; XXI c.9

7,8 XXIII c.13
7,12 XX c.5 n.1.4
7,14 XXVII 25
7,25 XX c.6 n.2; XXI c.9.27
7,28 XXVIII 2
7,29 V a.6 obi.9; XX c.24 n.1
7,31 V a.4 ad 11-12; a.6; XXX I c.171
7,32 XX c.6 n.3; XXIII c.14
7,32-33 XX c.1 n.1; XXI c.9; XXIII c.6.15
7,33 XXXIII a.10
7,34 XXII a.2; XXXIII a.11 ad 5
7,38 XXVIII 1A
8,1 XX c.11 n.1; XXIX c.20
8,3 III a.1 obi.11
8,6 IV a.8 obi.4
8,13 XX c.15 n.1
9,4-15 XX c.5 n.4
9,4ss XX c.7 n.1
9,7 XX c.7 n.1.7; XXXIII a.11 ad 7
9,9 II a.6 obi.1; XXX II c.6
9,11 XX c.7 n.7; XXI c.19
9,12 XXI c.21
9,13 XX c.2 n.4; c.5 n.3
9,14 XX c.5 n.3; c.6 n.6; c.7 n.7
9,16 XX c.7 n.7; XXI c.29
9,19 XXI c.20.24.29
9,24 XXIII c.6; XXVIII 2; XXXII a.4 ad 14
9,25 XXI c.10
9,27 XXI c.10
10,9 XX c.6 n.6
10,10 XXVII 28
10,11 V a.6 obi.9; XX c.24 n.1
10,13 XXV 6.*
10,20 XXIV a.1
10,20-21 XXVII 11
10,22 XXVIII 1A
10,25 XXVII 21
10,31 XVI a.1 obi.9; XXI c.6; XXVII 6; XXXIII a.11 obi.20
10,32-33 XX c.17 n.2
10,33 XXI c.6.14.20; XXII a.1
11 XXXIV II c.37
11,3 XII a.4 obi.14; XXVII 24
11,10 XXXIV II c.4
11,16 XX c.15 n.1; XXXIV II c.1
11,29 XXIV a.10; XXV 4.*
11,34 XX c.4 n.7
12,3 XX c.14 n.1
12,4 VIII a.4 obi.9; XIII 5; XXX I c.215
12,5 XXIV a.10
12,7 XXXVII a.2
12,10 XXXVII a.8 obi.2
12,11 XXXVII a.1 ad 5; XXXVII a.4 sed c.1
12,12 III a.6 obi.4; XVII 1
12,14 XII a.4
12,14ss XII a.4
12,21 XX c.3 n.4
12,27 XII a.4 ad 6; XXVII 7
12,28 XX c.4 n.1; XXI c.27
12,31 XX c.5 n.1; XXI c.13.20.22; XXXIII a.10 obi.9
13,1-3 XXX I c.214
13,2 XXI c.2; XXXIII a.13 obi.1; XXXVII a.5 obi.3
13,3 XXI c.16
13,4 XXXIII a.2 obi.14; a.5 obi.3
13,5 XX c.15 n.1; XXI c.14; XXVII 2
13,8 XXXIII a.7 obi.6; a.13 obi.14
13,9 XXXIII a.10 sed c.2
13,10 XI a.1 obi.8; a.3 obi.1; XXXI a.9 sed c.3
13,12 I a.5 sed c.1; XXIV a.12; XXXI a.2 ad 15; XXXVII a.6
13,13 XV a.9 ad 8; a.10 obi.2; XXX I c.1; XXXI a.5 obi.10; XXXII a.4 sed c.2; a.4; XXXIII a.3 obi.4; a.5 sed c.2
14,12 XXI c.17
14,20 XXI c.2
14,24 XXX II c.8
14,25 XXX II c.8
14,32 XXXVII a.4; XXXVII a.9 sed c.1
14,34-35 XXVII 24
14,40 XXVIII 2
15,4 XXVIII 1B
15,10 XX c.13 n.3.5; XXI c.24; XXV 3.*; XXXIII a.3 obi.19
15,12 XXVIII 1.*; XXX I c.239; XXXI a.2 ad 9
15,15.43 XXIV a.11
15,19 XXIV a.11
15,20 XXIV a.5; XXX I c.236
15,21 XXIV a.11
15,22 XXX I c.243
15,25 XXV 2.*
15,26 XXV 2.*
15,33 XXIV a.11; XXVII 17
15,41 XXVIII 1.*
15,42-43 XXX I c.168
15,43 XXV 3.*
15,44 V a.9; XXIV a.11; XXVIII 2; XXX I c.168
15,45 XXXIV I c.27
15,47 XXX I c.208
15,48 XXV II
15,49 XXV II; XXXIV I c.10; c.22; II c.5
15,50 V a.9 obi.1
15,51 XXVIII 1A; XXX I c.243
15,52 XXIV a.11
15,53 V a.9 sed c.1; XXVIII 1.*; 2; XXX II c.9

15,58 XXI c.27; XXIII c.12
16,10 XX c.13 n.5
16,14 XXI c.6

2 Corintios
1,6 XXI c.16
1,8 XXV 7.*
1,10-11 XXX II c.5
1,21 XXIV a.9; XXXIV II c.7
1,21-22 VIII a.4
1,23 XXVII 14
2,10 XX c.4 n.7; XXI c.19
3,1 XX c.13 n.2
3,6 XX c.13 n.3; XXXIV I c.31
3,9 XIV a.8 obi.8
3,17 XXI c.11; XXIV a.8; XXVII 1; XXVIII 1A
3,18 VII a.9; XXXVII a.14 ad 5; XXXIV I c.10
4,2 XX c.13 n.2
4,5 XX c.7 n.10; c.13 n.2; XXI c.16; c.20
4,7 XXV 7.*
5,1 XXVIII 1A; XXXV c.9
5,2-8 XXXV c.9
5,4 XXXIII a.11 ad 8
5,6 XXX I c.242; II c.9; XXXIII a.10
5,7 XXX II c.9
5,8 XXV 3.*; XXX I c.178
5,10 XXIV a.7; XXX I c.243
5,13-14 XXI c.6.21
5,15 XXI c.11
5,20 XX c.22 n.2
6,3-5 XXI c.10
6,4 XX c.6 n.6
6,5 XX c.5 n.4
6,10 XXI c.16; XXIII c.1; c.16
6,14 XXX II c.9; XXXVIII a.2 obi.6; a.6 obi.7
6,15 XXXVIII a.6 obi.18
7,6 XXV 7.*
8,7-8 XX c.7 n.12
8,9 XX c.7 n.8; XXIII c.15
8,10 XXI c.8
8,12 XX c.6 n.1
8,14 XX c.7 n.9
9,6 XXVII 23
9,9 XX c.7 n.9.12; XXI c.13
10,4 XX c.2 n.3; XXIII c.1
10,5 XX c.12 n.3; XXI c.6; XXIII c.1; XXVII 6; XXXI a.1; a.3 obi.8
10,8 XX c.4 n.4
10,10 XX c.20 n.1
10,10-11 XX c.14 n.2
10,11 XX c.2 n.3
10,12 XX c.13 n.2
10,13 XIX a.1 obi.17; XX c.2 n.1; c.3 n.3; c.4 n.7
10,15 XX c.4 n.1.2
10,19 XX c.13 n.2
11,2 XXI c.17
11,4 XXI c.17
11,6 XX c.12 n.1.3
11,12 XX c.4 n.2
11,12-13 XX c.7 n.1
11,14 XX c.26 n.1; XXIII c.8; XXV 6.*
11,21 XX c.13 n.3
11,23 XX c.13 n.5
11,26 XX c.25
11,28 XX c.4 n.14
12,5 XXI c.16
12,8 XXV II
12,9 XIII a.5 sed c.1
12,13 XX c.5 n.4
12,14 XX c.7 n.3
12,18 XX c.4 n.8
13,3 XXI c.19
13,10 XX c.3 n.3; c.4 n.7
13,12 XX c.14 n.1

Gálatas
1,6 XX c.24 n.2
1,7 XX c.22 n.2
1,10 XX c.17 n.1.4
1,15-16 XXIII c.4
2,1-2 XX c.3 n.4
2,4 XX c.7 n.12
2,4-5 XX c.15 n.2.4
2,10 XX c.4 n.12; c.6 n.1
2,15 XX c.20 n.2
2,20 XXI c.11
2,21 XIV a.2 obi.12
3,5 XXI c.17
3,13 XXX I c.226
3,19 XXXVII a.8 sed c.1
3,28 XX c.3 n.5; XXIV a.9
4,2 XX c.9 n.2
4,4 XXVIII 1B; XXX I c.208. 214.221; II c.5
4,5 XXX II c.5
4,6 VIII a.4 obi.14; a.4; XXIV a.8; XXXIV II c.1
4,9 XIII a.4 ad 14; a.7 sed c.2; XXVIII 2; XXXIV I c.14
4,9-10 XXVII 12
4,18 XX c.14 n.1
4,29 XX c.16 n.1
4,30 XX c.20 n.1
5,6 XXXI a.3 sed c.2; a.4; a.5 sed c.5
5,16-18 XXIII c.9
5,17 XXI c.10; XXV 3.*; XXVII 17; XXX I c.192
5,18 XXXIII a.12 obi.8
5,19 XXI c.10
5,22 XXXIII a.2 ad 12
5,24 XXI c.12
5,25 XXIII c.9
5,28 XX c.16 n.1

6,1 XX c.2 n.4
6,6 XX c.7 n.9
6,15 XXVII 15
6,16 XXIII c.16
6,17 XXIII c.15

Efesios
1,3 XXVI Benedictus fructus
1,4 III a.1 obi.2
1,10 XII a.7 ad 5
1,13 XXXIV II c.7
1,13-14 XXIV a.8
1,20 XXIV a.6
1,20-21 XXX I c.214
1,22 XII a.4 obi.16; XXX I c.214
1,22-23 XXIV a.10
2,2 XXIX c.20
2,4 XXX I c.219
2,15 VIII a.4 obi.6
3,8 XXXIV I c.26
3,15 VIII a.2 sed c.2; a.4 obi.5
3,17 XXIV a.2; XXV I
4,4 XXIV a.9
4,5 XXVIII 2; XXXI a.12 sed c.
4,7 XVI a.2; XXX I c.215
4,9 XXVIII 1B; XXX I c.202
4,10 XXIV a.6; XXX I c.240
4,11 XX c.7 n.7
4,11-12 XXI c.7
4,19 XXV 5.ª
4,23 XXIV a.11
4,25 XXVII 29
4,26 XXVII 23
4,28 XX c.5 n.1.3.4
4,29 XXIV a.2; XXVII 17.31
5,1 XIX a.1 obi.5; sed c.1; XXV II; XXX II c.5
5,2 XXX II c.5
5,5 XXVII 11
5,13 XXXVII a.1
5,14 XXIV a.5; XXX I c.243
5,18-19 XXI c.10
5,29 XXI c.10
6,12 XXV 6.ª
6,16 XXIV pról.
6,17 XXXIV I c.12

Filipenses
1,9 XVI a.2 obi.2
1,23 XX c.15 n.4; c.19 n.3; XXVIII 1.ª; XXXIII a.11 ad 6; XXXV c.9
1,23-24 XXI c.27
2,6 VIII a.2 obi.22; XXVIII 1B; XXX I c.203; XXXVIII a.3 sed c.2
2,6-7 X a.1 ad 14
2,7 X a.1; XXIV a.3; XXX I c.209
2,8 XXI c.11; XXIV a.4; a.6; XXV II; XXX I c.227.228
2,8-11 XXX I c.239
2,9 XII a.6 sed c.2
2,10 XXIV a.5; XXV 1.ª
2,11 X a.4 obi.2; XXVI Benedictus fructus
2,13 XXVIII 1A
2,19-20 XX c.13 n.5
3,2 XX c.14 n.1
3,8 XXV 1.ª
3,12 XXI c.5.7.22; XXX I c.164; II c.9
3,13 XX c.2 n.4; XXIII c.9
3,15 XXI c.7.22
3,18 XXIII c.15
3,18-19 XXIII c.1
3,19 XXIII c.15; XXIV a.1; XXVII 11
3,20 XXV II
3,21 V a.9 sed c.2; XXV 2.ª; XXVIII 1A
4,1 XX c.18 n.2
4,8 XXI c.10
4,12 XX c.7 n.12; XXI c.21
4,17 XX c.7 n.3
4,22 XX c.19 n.2

Colosenses
1,12 XIII a.1
1,13 XXXIV I c.10
1,15 XII a.4; XXVIII 1A
1,16 XII a.4 ad 5
1,18 XII a.5 obi.1; ad 1; XII a.7 obi.3; XXX I c.239
1,18-20 XII a.4
1,19 XI a.4 obi.3; XII a.5 obi.1
2,2 XII a.5 ad 1
2,3 XXIII c.9; XXV I; XXX I c.216
2,15 XXIV a.5
3,1 XXIV a.6; XXV II
3,3 XXI c.11
3,11 XXVIII 1A
3,14 XXI c.2; XXII a.2 ad 12; XXIII c.6
3,16 XXIV a.2
3,17 XXVII 14
3,20 XXVII 18
4,10 XX c.13 n.5

1 Tesalonicenses
2,5 XX c.7 n.3
2,13 XXI c.17
2,15 XX pról.
2,16 XX pról.
3,5 XXV 6.ª
4,3 XXV 3.ª
4,11 XX c.5 n.1.3; c.7 n.2.11; c.9 n.1.3; XXIV a.11
4,12 XXIV a.11
4,16 XXX I c.243
4,17 XVII a.6 ad 1

5,2 XX c.24 n.1; XXXV c.9
5,12 XX c.6 n.1
5,14 XIX a.1
5,17 XXVII 15
5,19 XXIII c.9
5,21 XXIII c.10
5,22 XX c.7 n.3; XXII a.1 ad 13

2 Tesalonicenses
2,2 V a.6 sed c.3; XX c.24 n.1
2,3ss V a.6 obi.5
2,4 XX c.24 n.2
3,6 XX c.3 n.2; c.5 n.3.4
3,7 XX c.3 n.2
3,8 XXI c.16
3,8-9 XX c.5 n.1.4
3,10 XX c.5 n.1.2.3.4
3,10-12 XX c.5 n.3
3,11 XX c.3 n.6; c.9 n.1; c.10 n.1
3,11-12 XX c.5 n.4
3,11-14 XX c.5 n.4
3,12 XX c.5 n.4
3,13 XX c.7 n.9
3,14 XX c.3 n.2

1 Timoteo
1,5 XVI a.1; XIX a.1 obi.19; XXI c.13.14; XXIII c.6; XXXII a.3 sed c.3; XXXIII a.3; a.7 ad 17
1,7 VIII a.4
1,15 XII a.4 obi.3; XXX I c.185.200
2,4 III a.2 obi.2; XX pról.
2,5 XII a.4 ad 9; XXI c.19
2,7 XX c.2 n.4; XXI c.22
2,14 XXX I c.191
3,1 XX c.4 n.15
3,2-6 XXI c.24
3,7 XX c.12 n.1
4,1ss V a.6 obi.5
4,2 XXIV a.2
4,3 XXVIII 1A
4,8 XX c.5 n.3; c.7 n.10
4,12 XXI c.10
4,13 XX c.11 n.3; XXI c.10
5,1 XIX a.1 obi.18
5,8 XXV 18
5,11 XXIII c.13
5,11-12 XXI c.29
5,12 XXIII c.13
5,16 XX c.7 n.1
5,17 XX c.5 n.3; c.7 n.12; c.13 n.5; XXI c.24
6,4 XXIV pról.
6,8 XX c.6 n.1.6; c.7 n.10.12; XXIII c.1; XXV 4.*
6,8-9 XX c.6 n.5
6,9 XX c.6 n.6; c.7 n.10.11
6,9-10 XXVII 30
6,10 XXV 6.*; XXVII 30
6,12 XXI c.19
6,15 XXXIV II c.28
6,17 XXI c.8
6,20 XIX a.2 obi.1

2 Timoteo
1,11 XX c.2 n.4
2,2 XX c.4 n.10
2,3 XX c.4 n.11; XXIII c.16
2,4 XX c.1 n.1; c.3 n.5; c.9 n.1
2,5 III a.5 ad 3; XX c.7 n.7
2,6 XX c.7 n.1
2,9-10 XXI c.16
2,11 XX c.26 epíl.
2,12 XXX I c.244
2,13 IV a.15 obi.12
2,17-18 XXVIII 1A
2,18 XXX I c.162
2,19 III a.1 obi.11
3,1 XXXIII a.7 obi.13
3,1-2 XX c.3 n.2; c.23
3,2 XX c.20 n.2
3,2ss V a.6 obi.5
3,5 XX c.3 n.2; c.25
3,6 XX c.23
3,7 XX c.11 n.1.4; c.25
3,8 XX c.2 n.3; XXIV a.9
3,8-9 XX c.23
3,12 XXV 6.*; 7.*
3,13 XX c.3 n.3
4,2 XX c.24 n.2
4,8 XXVII 2; XXXIII a.6 sed c.2

Tito
1,1 XXIII c.1
1,5 XX c.4 n.8
1,10-11 XX c.23
2,12-13 XXV 2.*
3,5 III a.2 sed c.3
3,10 XIX a.2 obi.23; XXXIV II c.31

Hebreos
1,3 VII a.4 obi.12; VIII a.2 obi.18; a.4 obi.4; ad 22; IX a.3 obi.2; XXXIV I c.10; c.12
1,4 XI a.3 sed c.1
1,13 XXX I c.240
1,14 XXIV a.8; XXIX c.19
1,16 XXVII 17
2 XXXIV II c.38
2,4 XXXIV I c.30
2,14 XXX I c.227
2,14-15 XXIV a.9
3,17 XIII a.3 obi.14
4,9-10 XXVII 17
4,11 XXIII c.6
4,12 XXIV a.8
4,13 I a.3 sed c.1; XIX a.2 ad 3; XXIV a.1; a.7; XXVII 12.13; XXX I c.216.244; II c.4
4,16 XXV I

5,1 XXI c.19
5,7 XXX I c.233
5,9 XXV II
6,16 XXVII 13
6,18 XXXII a.1 sed c.1
6,19 XXXII a.1 sed c.1; a.4 obi.7
7,7 XXII a.1 ad 13
7-8 XIII a.3 ad 20
7,19 XXIII c.7; XXXIII a.8 obi.4
7,25 XXIV a.6
9,14 VIII a.4
10,19 XXIV a.4
10,22 XIII a.4
10,28 XXVII 1
10,28-29 XXIV a.4; XXVII 12
10,29 XVI a.3 ad 17; a.8 obi.2; sed c.; XXIII c.10
10,34 XXI c.16; XXV 2.ª
10,37 XX c.24 n.1
10,38 XIV a.1 obi.5; XXVII 6
11,1 VI a.1 obi.12; XXIV pról.; XXX I c.2; II c.1; XXXI a.2 sed c.1; a.9
11,3 XXVIII 1A
11,6 XIV a.1 ad 6; a.4; XX c.1 n.1; XXIII c.3; XXIV pról.; XXX I c.243; XXXI a.10 sed c.1; a.11
11,33 XXIV pról.
11,37 XX c.8 n.3
12,1 XXVII 29
12,1-2 XXIV a.4
12,2 XXIII c.1
12,5 XXIII c.9
12,9 XXV I
13,4 XXVII 25; XXVIII 2
13,5 XX c.6 n.6; c.7 n.11
13,12 XXIV a.9
13,16 XXI c.12
13,17 XX c.4 n.7; XXI c.11; XXVII 20

Santiago

1,2 XXV 6.ª
1,4 XXI c.2
1,6 XXV I; II
1,12 XXV 6.ª
1,13 XXV 6.ª
1,14 XXV 6.ª
1,17 I a.13 sed c.1
1,19 XXVII 23
1,20 XXVII 23
1,22 XXIV a.2
1,27 XX c.1 n.1; c.4 n.11; c.9 n.2; XXIII c.7.16
2,5 XXI c.27
2,6-7 XX pról.
2,7 XXIV a.8
2,10 XV a.9 obi.1; XXVII 5
2,11 XV a.9 ad 1
2,19 XXXI a.9 obi.4; XXXVIII a.5 obi.5
2,26 XXXI a.7 obi.4
3,1 XX c.2 n.2
3,8 XXVII 13
4,3 XXV I; XXX II c.6
4,8 XIV a.4 obi.1.10; XXX II c.6
4,17 XV a.1 sed c.1
5,9 XX c.24 n.1
5,13 XXV II
5,14-15 XXIV a.10; XXVII 2
5,16 XXV I; XXX II c.5

1 Pedro

1,3-4 XXX II c.4
1,4 XXV II
1,12 XXX II c.9; XXXII a.4 obi.1
2,5 XX c.6 n.3
2,12 XX c.26 n.1
2,21 XXXV c.7
2,23 XXIV a.4
2,24 XXIV a.4
2,25 XX c.4 n.7
3,3 XX c.8 n.3
3,7 XXVII 24
3,15 XXX II c.1; XXXV c.1; c.2
3,18 XXVIII 1B; XXX I c.227; XXXV c.7
4,8 XXIV a.7; a.8; XXVII 3; XXXIII a.12 obi.22
4,10 XX c.3 n.4
4,11 XX c.3 n.4
5,2 XXI c.20
5,7 XX c.1 n.1; XXVIII 1A
5,7 XX c.1 n.1
5,8 XXIV pról.; XXV 6.ª
5,9 XXXI a.3 sed c.2

2 Pedro

1,4 XIII a.6; XXIV a.3; XXX II c.4
1,16-18 XXIV a.2
1,19 XXXVII a.12
1,21 XXIV a.8; XXVIII 1.ª; XXXVII a.3 sed c.1
2,1 XX c.22 n.2; XXVII 29
2,2 XX pról.
2,8 XIX a.2 ad 1; XXI c.23
2,21 XVI a.3 ad 17; XXIII c.10
3,3 XXVII 15; XXVIII 1B
3,4 XXIV a.1
3,7 V a.7 obi.1
3,10 V a.4 obi.11
3,16 XX c.2 n.3; c.8 n.4; XXXIV I c.31

1 Juan

1,8 XVI a.1 sed c.1; XX c.20 n.2; XXV 5.ª; XXX I c.224.243; XXXIII a.10 sed c.1
2,1 XXIV a.6; XXV I; XXVIII 1A
2,2 XII a.7 sed c.1; XXX I c.215
2,11 XXVII 9

2,15-16 XX c.2 n.4
2,16 XXVII 31
2,18 V a.6 obi.9; XX c.24 n.1.2; c.25
2,19 XX c.20 n.2
2,27 III a.5 obi.1; XIX a.1; XXIV a.8; XXVII 3
3,1 XXVII 3; XXXIII a.2 ad 15
3,2 XXVI Benedictus fructus; XXVIII 2
3,4 XXXIII a.1 obi.1; a.11; a.12 sed c.4
3,8 XXIX c.20; XXXIV I c.32; XXXVIII a.4 obi.1; a.5 sed c.1
3,9 XXXIII a.13 obi.1
3,14 XXI c.2; XXVII 2.7
3,15 XXVII 9.22.23
3,16 XXI c.16; XXXIII a.11 obi.9
3,17 XIX a.1; XX c.4 n.12; c.6 n.6; XXI c.16; XXXIII a.13 sed c.
3,18 XIX a.1; XXI 14; XXVII 8.18; XXXIII a.8 obi.2; a.9 obi.18
3,20 XXVII 3.5
4,1 XXIII c.8
4,3 XXXIV I c.32
4,10 XIII a.2 obi.5; XXVII 4
4,13 XXXIV II c.2
4,16 XXV II; XXVII 2.3; XXX I c.214
4,17 XXXIII a.11 obi.10
4,18 XIV a.4 ad 3; XXVII 3; XXXIII a.10 sed c.4
4,20 XXV II; XXVII 7; XXXIII a.4 obi.3; a.9 obi.6
4,21 XXI c.14
5,7 VII a.5 sed c.1; a.9 sed c.1; XXVIII 1A; XXXIV I c.12

3 Juan
5 XX c.6 n.6
5-8 XX c.7 n.9
7 XX c.6 n.6; c.7 n.8
8 XX c.6 n.6
9-10 XX c.7 n.5
10 XX pról.; c.20 n.1

Judas
11-12 XX c.10 n.3

Apocalipsis
1,5 XIII a.4; XXIV a.4.9; XXV 1.ª
1,7 V a.6 obi.7; XXX I c.241
2,4 XXXIII a.12 sed c.1
2,4-5 XXVIII 1A
2,5 XXVIII 2; XXXV c.9
2,7 XXIV a.8
3,8 XXV 7.ª
3,11 III a.3 obi.1
3,12 XXX I c.166; II c.9
3,21 XXIV a.6
5,10 XXIV a.12; XXV 2.ª; XXX II c.9
6,8 XX c.8 n.2
6,9 XXVIII 1A
6,16 XXIV a.7
7,12 XXVI Benedictus fructus
7,14 XXV 1.ª
7,16 XXV 7.ª
10,5 V a.5 sed c.1
10,7 XXXVIII a.4
11,3 XX c.8 n.3
13,3 XXIII c.1
13,11 XX c.11 n.1
13,17 XX pról.
18,7 XVIII a.3 sed c.
20,7 XX c.25
21,1 V a.7; XXVIII 1A; XXX I c.169
21,4 XXIV a.11
21,14 XXIV a.9
21,23 V a.5 ad 17
21,27 XXXV c.9
22,2 V a.9 obi.6
22,11 XVII a.8 obi.3

ÍNDICE DE AUTORES Y OBRAS CITADOS POR SANTO TOMÁS

Los opúsculos y cuestiones se citan por las siglas que figuran en el Índice Bíblico. En las obras citadas por la Patrología latina y griega de Migne va siempre entre paréntesis la columna del tomo señalado en el título.

Adam Pulchre-Mulieris
Liber de intelligentiis
VI — I a.1 sed c.3

Agustín (S.)
Retractationes (ML 32,583-656)
Pról. n.2 — XX c.2 n.5
l.1 c.15 (608) — XVII a.2 ad I 4; a.3 obi.2
l.1 c.15 (609) — XV a.2 obi.1; XVII a.2 I obi.3
l.2 c.21 (638) — XX c.5 n.2
l.2 c.22 (639) — XX c.6 n.2; XXI c.13
l.2 c.30 (643) — XXXVIII a.8 obi.14; a.8

Liber Confessionum (ML 32,659-868)
1 c.1 (661) — XXIV a.12
3 c.6 (687) — XXVII 2
4 c.2 (694) — XXV 2.ª
4 c.4 (696) — XIV a.3 obi.2.8
5 c.4 (708) — XI a.3 obi.5; XVIII a.1 obi.4
8 c.4 (752) — XX c.19 n.3
8 c.6 (756) — XXIII c.9
8 c.9 (758) — IV a.17 obi.9
8 c.11 (761) — XXIII c.9
10 c.23 (793) — XXX II c.9; XXXI a.2
10 c.29 (796) — XVI a.2 obi.1
12 c.7 (828) — IV a.15 sed c.2
12 c.10 (830) — XXV 1ª
13 c.15 (833) — IV a.18 ad 17

Soliloquia (ML 32,869-904)
l.1 c.10 (878) — XXI c.9
l.1 c.6 y 8 (875 y 877) — XXXVIII a.12 ad 1

De immortalitate animae (ML 32,1021-1034)
c.2 (1022) — XV a.11 obi.15
c.16 (1034) — IV a.4 obi.12

De musica (ML 32,1081-1194)
l.6 c.5 (1170) — XV a.11 sed c.3

De magistro (ML 32,1193-1220)
c.14 (1220) — XXXVIII a.12 obi.5

De libero arbitrio (ML 32,1221-1310)
l.1 c.1 (1221s) — XVII a.1 obi.5
l.1 c.1 (1223) — I a.15 obi.5
l.1 c.3 (1225) — XXXVIII a.3 sed c.6
l.1 c.8 (1225) — XV a.3 sed c.
l.1 c.14 (1237) — III a.2
l.2 c.17 (1265) — IV a.8 obi.17
l.2 c.18.19 (1266ss) — XXXII a.1 obi.1
l.2 c.19 (1267) — XXXVII a.3 obi.15
l.3 c.8 (1282) — XV a.9 sed c.2
l.3 c.18 (1295) — XV a.3 obi.4
l.3 c.25 (1308) — XXXVIII a.3

De moribus Ecclesiae (ML 32,1309-1378)
l.1 c.15 (1322) — XVI a.1 obi.21; XXXI a.4 obi.1
l.1 c.33 (1340. 1342) — XXII a.2; XXIII c.6

Regula (ML 32,1377-1384)
In genere — XXVII 23
n.2 (1379) — XVI a.3 obi.3; XX a.2 n.4; a.11 n.4
n.7 (1381) — XIX a.2 obi.24.26; ad 2

Epistolae (ML 33)
21 n.1 (88) — XXI c.23
31 n.5 (124) — XXI c.8
60 (228) — XXI c.23
78 n.6 (271) — XIX a.2
82 (290) — XXI c.27
93 c.2 (325) — XX c.7 n.4
93 c.8 (334) — XXIII c.7
93 c.12 (345-346) — XX c.20 n.2
98 n.10 (364) — XXXI a.4 obi.3
118 c.3 (439) — XII a.6 obi.4; XXX I c.231
120 c.2 (457) — XXXI a.4 sed c.2
127 n.8 (487) — XXI c.13; XXII a.1; XXIII c.12.13
130 c.9 (501) — XXVIII 1A; XXXVII a.1
130 c.11 (502) — XXV I
137 c.2 (519) — X a.1; XII a.2 obi.6; XXII a.1 ad 9

147 c.1-3 (599ss) XXXI a.1 obi.1
147 c.2 (599) XXXI a.2 ad 15; XXXI a.9
147 c.3 (600) XXXI a.2 ad 15
147 c.13 (610) XXXVII a.14
153 c.6 (662) XXV 4.ª
167 c.4 (739) XXXIII a.5 obi.1
185 c.8 (808) XXII a.1 ad 3
187 c.13 (847) XII a.3; a.4 obi.15
194 c.3 (877) XII a.6
199 c.2 (906) XX c.24 n.1
199 c.6 (910) V a.6 sed c.2; a.6; XX c.24 n.1
199 c.8 (913) XX c.23
199 c.11 (921) XX c.24 n.2
199 c.12 (922) XX c.24 n.2
199 c.13 (925) XX c.24 n.1

De doctrina christiana (ML 34,15-122)
l.1 c.1 (19) XX c.4 n.14
l.1 c.3 (20) XVI a.1 obi.4
l.1 c.5 (21) VII a.5 ad 14
l.1 c.27 (29) XXXIII a.4 ad 2; a.9 obi.4
l.1 c.28 (30) XIX a.1 ad 8; XX c.7 n.4; XXVII 18; XXXIII a.8; a.9 obi.8; a.9
l.1 c.30 (31) XXXIII a.7 obi.18.19; a.7; a.8 obi.1.6
l.1 c.32 (32) IV a.15 obi.5.10; V a.3 obi.6
l.2 c.6 (38-39) XXXVI a.1 ad 2
l.2 c.6 (39) XXXVI a.1 ad 3
l.2 c.20 (50) XXVII 11
l.2 c.40 (63) XX c.11 n.3
l.3 c.6 (69) XX c.6 n.4; XXIII c.15
l.3 c.12 (73) XX c.3 n.1; c.8 n.2
l.4 c.5 (92) XX c.12 n.2
l.4 c.6 (92) XX c.12 n.2
l.4 c.7 (94) XX c.12 n.3
l.4 c.7 (96) XX c.12 n.3
l.4 c.7 (98) XX c.12 n.2
l.4 c.13 (102) XX c.12 n.2
l.4 c.18 (105) XIX a.2 obi.9

De vera religione (ML 34,121-172)
c.13 (133) XXXVIII a.6 obi.14
c.14 (133) XV a.1 obi.2; a.6 obi.6
c.31 (147) XXXVII a.6 obi.12
c.33 (149) XV a.1 obi.7
c.48 (164) XXXIII a.10 obi.2
c.55 (170) IV a.11 obi.13; XXX II c.9
c.55 (171) XX c.1 n.1

De Genesi contra Manichaeos (ML 34,173-220)
l.2 c.14 (207) XVI a.6 obi.6

De Genesi ad litteram (ML 34,245-486)
In genere XXIX c.18
I c.1 (246) XXXVI a.2 obi.5
I c.5 (249) IV a.18 ad 6
I c.9 (251) IV a.18 obi.6
I c.15 (257) XXXVIII a.4 obi.12.16
I c.16 (257) IV a.18 obi.12
I c.33-35 (317ss) XXXVIII a.4 ad 13
II c.1 (263) V a.5 obi.16; a.7 obi.4
II c.5 (267) XXXVI a.1 obi.4
II c.6 (268) VIII a.2 obi.19; a.4 sed c.2; XXXVIII a.6 obi.9
II c.7-8 (268ss) IV a.18 obi.11
II c.8 (269) IV a.4 obi.4; XXIX c.19; XXXVIII a.8 obi.17
II c.8 (269-270) XXIX c.18
II c.9 (270) XXXVII a.2
II c.17 (278) II a.10 sed c.2; XXXVIII a.1 obi.2
II c.18 (279) II a.9 ad 14
III c.10 (284) V a.7 obi.7; XXIX c.20
III c.10 (285) XXXVIII a.1 ad sed c.2; a.3 ad sed c.1
IV c.3 (299) XII a.3 obi.3
IV c.12 (304) II a.2 ad 6; IV a.4 sed c.4; V a.1 sed c.2; ad 4; a.14 ad sed c.10; XXXVIII a.4 obi.4
IV c.12 (305) IV a.7 sed c.4
IV c.22 (312) XI a.3 sed c.1; XXXVIII a.4 obi.13; a.4
IV c.24 (313) XXXVIII a.3
IV c.33 (317) II a.8 obi.11
V c.4 (325) V a.1 obi.2
V c.5 (325) IV a.18 ad 5
V c.19 (334) XXXI a.11 obi.4; XXXIV I c.26
VI c.14 (349) XXXVII a.3
VI c.15 (349) XXXVIII a.4 ad 16
VI c.25 (354) XVIII a.5 obi.9
VII c.2 (356) XXXIV I c.27
VII c.25.27 (368) IV a.10 obi.1
VIII c.9 (379) II a.4 sed c.2; a.8 obi.5
VIII c.12 (382) V a.14 ad sed c.10
VIII c.12 (383) II a.2 ad 6; IV a.3 ad 6; a.4 obi.6; V a.1 obi.6; XIV a.3 obi.11; XV a.11 obi.13; XVI a.2 obi.6; XXXIII a.13
VIII c.20 (388) XXIX c.19; XXXVIII a.4; a.6 obi.4; a.7 obi.3
VIII c.22 (389) IV a.17 ad 14
VIII c.23 (389) IV a.14 sed c.1; ad sed c.1
X c.17 (415) IV a.10 ad 1
X c.19-20 (423-424) XVII a.7 sed c.
X c.20 (424) XVII a.8 ad 10
X c.21.22 (425ss) IV a.9

XI c.5 (432) XVI a.7 obi.15
XI c.13 (436) XXXVIII a.1 obi.1
XI c.16 (437) XXXVIII a.4
XI c.17 (438) XXXVIII a.7 sed c.2
XI c.17.26
(438.443) XXXVIII a.3 ad sed c.1
XI c.42 (454) XVI a.7 obi.12
XII c.6 (458) XXX I c.52
XII c.13 (464) XXXVII a.3 obi.4; a.3; ad 4; a.9; XXXVIII a.11
XII c.16 (466) IV a.9
XII c.16 (467) II a.8; V a.7 obi.6; XIII a.4 obi.11; XXXVIII a.11 obi.1; a.12 obi.1; ad 2
XII c.17 (467) XXXVIII a.8 obi.9.14; a.8
XII c.22 (473) XXXVIII a.1 obi.16; ad 16
XII c.23 (474) XXXVIII a.1 obi.17
XII c.27 (477) XXXVII a.14
XII c.35 (483) V a.10
XII c.36 (484) XXXII a.4 obi.15

De consensu evangelistarum (ML 34,1041-1230)
l.2 n.73 (1113) XXI c.21
l.2 c.30 (1113) XXXIII a.11 ad 7

De sermone Domini in Monte secundum Mathaeum (ML 34,1229-1308)
l.1 c.1 (1231) XXII a.1 obi.23
l.1 c.5
(1236-1237) XXX II c.9
l.1 c.8 (1239) XXII a.2
l.1 c.9 (1240) XXII a.2 ad 13; XXIII c.2
l.1 c.19
(1258-1259) XXI c.19
l.1 c.19
(1259-1260) XXI c.21
l.1 c.21 (1265) XXXIII a.8 ad 5
l.2 c.5 (1276) XXX II c.6
l.2 c.5 (1277) XXX II c.6.8
l.2 c.8 (1281) XVII a.6 obi.3
l.2 c.18 (1296) XV a.4 sed c.
l.2 c.18 (1297) XV a.5 sed c.1

De quaestionibus evangelii (ML 35,1323-1364)
l.1 q.26 (1328) XXI c.8
l.2 q.11 (1337) XXI c.21

In Iob. Evang. Tract. (ML 35,1379-1976)
tr.1 n.11.12 (1384ss) IX a.1 obi.3
tr.1 n.13 (1385) V a.6 obi.7; XV a.1 obi.4
tr.1 n.17 (1387) IX a.8 ad 2
tr.11 n.12
(1481) XX c.16 n.1
tr.12 n.14
(1492) XVI a.3 obi.1
tr.15 n.30
(1521) XXI c.30
tr.19 n.15
(1552-1553) XXX I c.239
tr.20 n.9 (1561) XXXVIII a.3 obi.5
tr.26 n.2 (1607) XIV a.9 obi.4; XXXI a.1
tr.27 n.8 (1619) XXXIII a.12 obi.18
tr.36 (1668) XXVIII 1A
tr.40 n.9 (1670) XXXI a.2
tr.41 n.9 (1679) XVI a.1 sed c.2
tr.45 n.13
(1725) XXXIII a.12 ad 18
tr.50 n.11
(1762) XXIII c.16
tr.58 n.3 (1793) XXX II c.8
tr.72 n.3 (1823) XIII a.3 sed c.4
tr.89 n.1 (1856) XVI a.1 ad 24
tr.123 n.5
(1969) XXXIII a.11 ad 8

In Epistolam Ioannis tractatus X (ML 35,1977-2062)
tr.2 c.2 n.8
(1993) XXVII 4
tr.3 n.12 (2003) XXXIII a.12 obi.2
tr.7 n.8 (2033) XXXIII a.5 obi.9
tr.9 n.4 (2047) XXXII a.3

Enarrationes in Psalmos (Ps 1-79: ML 36,68-1028; Ps 80-150: ML 37,1033-1968)
37 n.3 (397) XVI a.10 obi.7; XXV 5.ª
39 n.22 (447) XVI a.3 obi.2
43 n.20 (490) I a.1
68 n.4 (844) I a.3 obi.8
70 n.5 (893) XIII a.1 obi.1
91 n.2 (1172) XXVII 15
118 sermo 3 n.2
(1507s) XXV 7.ª

Sermones (Sermo 1-340: ML 38,23-1484; Sermo 341-396, Appendix Sermo 1-317: ML 39,1493-2354)
(perdido) XVI a.6 obi.7
28 (ed. Mai) XVII a.8 obi.9
31 c.1 (193) XXI c.11
70 c.1 (443) XXIII c.13
70 c.3 (444) XXXIII a.2 obi.1; a.5 obi.10
71 c.12 (455) XVI a.10 obi.3
82 c.4 (508) XIX a.1 sed c.1
82 n.6 (510) XIX a.1 ad 6.9.10
82 n.7 (510) XIX a.2 sed c.1
82 n.10 (512) XIX a.2 obi.24
100 c.1 (603) XXIII c.9
113 c.1 (648) XXIII c.15
161 c.4 (879) XXV 5.ª
169 n.13 (923) XIV a.8 obi.6; XXV 3.ª; XXXIII a.1 ad 13
172 c.2 (936) XXIV a.5
181 n.4.5 (981) XXVII 29
351 c.2 (1537) XX c.1 n.1
351 c.4 (1544) XXX I c.245

104 n.1
(39,1946) XVI a.11 sed c.3
104 n.2
(39,1946) XVI a.4 obi.1

Liber LXXXIII Quaestionum (ML 40,11-100)
q.3-4 (11-12) XVI a.2 ad 2
q.12 (14) XXXVIII a.11 sed c.; a.12
q.15 (14) I a.2 obi.5.6
q.21 (16) V a.3 obi.1
q.24 (17) XV a.1 obi.6; a.5 obi.6; XXXVIII a.7 obi.15
q.26 (17) XV a.1 obi.9
q.27 (18) II a.1 obi.6
q.30 (19) XVI a.1 obi.10; a.5 obi.4; XXXVIII a.3 obi.11
q.32 (22) I a.2 obi.11; XXIX c.20; XXXVIII a.2 obi.4; a.6 sed c.2; ad sed c.2; a.12 obi.8
q.36 (25) XVI a.2 obi.5; XXI c.7; XXIII a.6; XXVII 30; XXXIII a.6
q.46 (30) II a.1 obi.8.10
q.53 (36) II a.8 sed c.3; XII a.4 obi.9.17
q.58 (43) V a.6 ad 1; XX c.24 n.1
q.63 (54) IX a.2 obi.6; a.5 sed c.1; a.7 obi.2
q.68 (62) III a.2 obi.10
q.74 (86) XXXIV II epíl.
q.79 (92) XXXVIII a.9 obi.11
q.80 (93) X a.1

De fide et operibus (ML 40,197-230)
c.16 (215) XVI a.10 sed c.; XXXI a.2 obi.3

Enchiridion (ML 40,231-290)
c.10 (236) V a.1 obi.14
c.11 (236) I a.15 obi.3; IV a.6 ad 3; V a.3 obi.14; ad 14; XVI a.7 obi.14; XXXVIII a.9
c.12 (237) XV a.10 obi.1; XXXVIII a.4 sed c.3
c.14 (238) XV a.1 obi.5; a.11 obi.10
c.17 (239) I a.5 obi.4
c.29 (246) III a.4 sed c.2
c.32 (248) XIII a.3; a.5 obi.3.7.11; XIV a.2 obi.11
c.47 (255) XVII a.8
c.58 (259) XXIX c.1
c.71 (265) XXV I
c.73 (266) XXI c.15; XXXIII a.8 sed c.
c.78 (269) XX c.15 n.4
c.93 (275) XVIII a.1 obi.3.9; a.3
c.106 (282) XIII a.2 obi.2
c.115 (285) XVII a.6 obi.3
c.117 (286) XXXII a.4 obi.8
c.121 (288) XXII a.2 sed c.1; XXIII c.6

De agone christiano (ML 40,289-310)
c.12 (298) XXIII c.1

De catechizandis rudibus (ML 40,309-348)
c.4 (314) XXVII 4.10
c.22 (339) XXIII c.1; XXIV a.4

De bono coniugali (ML 40,373-396)
c.21 (390) XXXI a.3 obi.8; XXXII a.4 sed c.3
c.21-22
(390-392) XXI c.9

De sancta virginitate (ML 40,395-428)
c.8 (400) XXI c.27
c.8 y 11
(400 y 401) XXI c.13
c.13 (401) XXII a.2 obi.4
c.45 (423) XXI c.27

De mendacio (ML 40,487-518)
c.12 n.20 (502) XXVII 29
c.15 n.26 (506) XXI c.21; XXIII c.15
c.15 n.27 (507) XX c.15 n.4
c.15 n.30 (508) XXI c.21

Contra mendacium (ML 40,517-548)
c.15 (539) XIX a.2 obi.4

De opere monachorum (ML 40,547-582)
c.1 (549) XX c.5 n.2
c.16 (562) XX c.6 n.5
c.16 (564) XX c.7 n.8
c.17-18
(564-565) XX c.5 n.1
c.17 (565) XX c.7 n.6
c.21 (567-568) XX c.5 n.3
c.21 (567) XX c.5 n.3; c.6 n.5; c.7 n.1; n.7
c.25 (573) XX c.5 n.3
c.25 (572-573) XX c.5 n.3
c.28 (575) XX c.7 n.2; c.10 n.1
c.28 (576) XX c.7 n.1
c.30 (577) XX c.5 n.1

De divinatione daemonum (ML 40,581-592)
c.4-5 (585-586) XXXVIII a.7 obi.2
c.5 (586) XXXVIII a.8 obi.14; a.8
c.6 (587) XXXVIII a.7 ad 2

De civitate Dei (ML 41,13-804)
l.1 c.9 (22) XIX a.1 obi.10
l.1 c.26-27
(39-40) XXVII 21
l.2 c.1 (47) XXII a.1
l.4 c.4 (115) XXVII 26
l.5 c.1 (141) XXX I c.138
l.5 c.6 (146) II a.9 obi.9

l.5 c.9 (148) II a.10
l.5 c.9 (151) II a.9 obi.4.5; a.10 sed. c.
l.5 c.10 (152) VIII a.2 ad 5
l.7 c.6 (199) XXXVIII a.1
l.7 c.30 (219) V a.1 obi.16
l.7 c.30 (220) XVIII a.5 obi.15
l.8 c.4 (227) IV a.5
l.8 c.14 (238) XXXVIII a.1
l.8 c.16 (241) XXXVIII a.1 obi.8; ad 10
l.9 c.1.19 (235.272) XXIX c.20
l.9 c.5 (261) XXIX c.19; XXXVIII a.1 ad 3
l.9 c.10 (265) XXXVIII a.1 obi.10
l.9 c.11 (265) XXXVIII a.1
l.9 c.21 (274) XXXVIII a.7 obi.1
l.10 c.1 (278) XX c.1 n.1; XXI c.12
l.10 c.1 (279) XX c.3 n.6
l.10 c.3 (280) XXIII c.11
l.10 c.5 (282) XXVIII 2
l.10 c.6 (283) XXI c.27
l.10 c.11 (289) XXIX c.20
l.10 c.11 (290) XXXVIII a.1; a.9 ad 3
l.10 c.31 (311) IV a.14 obi.7
l.11 c.4 (319) IV a.14 obi.8
l.11 c.9 (323) IV a.18 obi. 20
l.11 c.9 (324) XXIX c.18
l.11 c.9 (325) I a.15 obi.2
l.11 c.13-15 (328-331) XXXVIII a.4
l.11 c.15 (330) XXIX c.20; XXXVIII a.4 ad 1.2; a.5 sed c.1
l.11 c.19 (333) XXXVIII a.4 ad 12
l.11 c.23 (336) IV a.18
l.11 c.23 (337) XXXVIII a.1 obi.11
l.11 c.33 (346) IV a.18 ad 4
l.12 c.3 (351) I a.15 ad 4
l.12 c.6 (353) XV a.11 sed c.2
l.12 c.7 (355) V a.6 obi.6
l.12 c.7.9 (355-356) XXXII a.3 obi.3
l.12 c.8 (355) XXXVIII a.6 obi.5
l.12 c.9 (357) XV a.12 ad 9
l.12 c.17 (366) I a.9
l.12 c.18 (367) XI a.4 obi.1
l.12 c.18 (368) I a.9 obi.1; sed c.1
l.13 c.14 (386) XVII a.1 sed c.2
l.14 c.7 (410) XXXII a.3 obi.7
l.14 c.15 (422-424) XVI a.7
l.14 c.19 (427) XVII a.2 IV sed c.3
l.14 c.28 (436) XXXIII a.12 obi.7
l.15 c.6 (442) XVIII a.4 sed c.2
l.18 c.16 (573) XXXVIII a.9 obi.3
l.18 c.17 y 18 (573ss) XXXVIII a.9 obi.2
l.18 c.18 (574s) XXXVIII a.9 sed c.1
l.18 c.18 (575) XXXVIII a.8 obi.12; a.9 ad 3; a.11 obi.7; sed c.1.2
l.18 c.53 (617) XX c.24 n.2
l.19 c.4 (628) XXXVIII a.12 sed c.3
l.19 c.19 (647) XXI c.22; c.30
l.20 c.16 (681) V a.6 obi.10
l.20 c.16 (682) V a.7
l.20 c.21 (690) V a.9 ad 13
l.21 c.10 (724) XXXVIII a.1 obi.9; a.1; ad 9
l.21 c.11 (726) XVI a.10
l.21 c.12 (727) XVI a.10 obi.1
l.21 c.17 (731) XXXVIII a.5
l.21 c.26 (743) XVI a.10 sed c.
l.22 c.26 (794) V a.10
l.22 c.30 (804) V a.6 obi.1; XXIV a.12

De duabus animabus (ML 42,93-112)
c.10-11 (103-105) XXXIII a.2 obi.11
c.10 (104) XVI a.6 obi.2
c.11 (105) XV a.2 obi.2
c.12 (107) XVIII a.1 obi.12

Contra epistolam manichaei, quam vocant Fundamenti (ML 42,173-206)
c.1 (173) XVIII a.4 sed c.2

Contra Faustum Manichaeum (ML 42,207-518)
l.19 c.23 (361) XXII a.2
l.19 c.27 (365) XXII a.2
l.22 c.22 (413) XVI a.1 obi.1
l.22 c.27 (418) XV a.1 obi.1; a.1
l.26 c.5 (481) II a.2 obi.7

De natura boni (ML 42,551-572)
c.3 (553) XII a.2 obi.3
c.4 (553) XIII a.6 obi.2; XXXVIII a.2 ad 1.4
c.3-4 (553) XV a.4; XXXIII a.2 obi.13
c.34 (562) XXXVIII a.3 obi.10

Contra adversarium Legis et Prophetarum (ML 42,603-666)
l.1 c.4 (606) II a.8 obi.9

Contra Maximum (ML 42,743-814)
l.1 c.7.8.23 (761ss) IV a.17 ad 22
l.2 c.18 (786) VII a.9 obi.1; ad 16; XXXIV I c.2; c.10; II c.30

De Trinitate (ML 42,819-1098)
I *In genere* VIII a.4 obi.8; IX a.6 obi.2
I c.1 (819) VIII a.3 sed c.2
I c.2 (822)
I c.3 (822) VI a.1 sed c.1
I c.7 (829) X a.2 obi.2; ad 1; a.3 obi.1
I c.9 (833) XXXI a.5 obi.5
II Pról. (845) XX c.14 n.2
II c.5 (849ss) XXXIV I c.14

III c.1 (870) XXXVIII a.1 ad sed c.1; a.2
III c.1 y 2 (870ss) IV a.18 obi.21
III c.4 (873) II a.8 sed c.2; a.9 sed c.1; IV a.19 ad 2; XXXVII a.8; XXXVIII a.7 obi.16; a.9
III c.8 (875) II a.9 ad 8; IV a.8 obi.1.2.3; XXXVII a.3 ad 9; XXXVIII a.1 obi.14; a.9 obi.9; ad 10; a.11 obi.6
III c.8 (876) IV a.4; V a.9 obi.1; XIII a.1 obi.10; XVIII a.5 obi.16; XXXVIII a.1 ad 15; a.10 sed c.
III c.8 y 9 (875ss) IV a.4 sed c.3; a.8 obi.18; V a.9 obi.14
III c.9 (878) II a.9 ad 8; XXXVIII a.11 ad 10
III c.11 (882) XXXVII a.8
IV c.17 (903) XXXVII a.6 obi.12; a.7 obi.1
V *In genere* VIII a.2 sed c.
V c.1 (911) VI a.1 obi.11
V c.4-5 (913s) VI a.2 obi.5.13
V c.5 (913) VII a.7 obi.12
V c.5 (914) VI a.2 sed c.1
V c.6 (914) VI a.4 obi.9
V c.7 (916) XV a.1
V c.8 (916) VI a.3 sed c.2
V c.16 (922) IV a.17 obi.21; VI a.1 obi.3
VI c.1 (923) IV a.14 obi.1
VI c.2 (924) VIII a.5
VI c.2 (925) IX a.2 sed c.1; a.4 obi.6; XXXIV I c.10; c.12
VI c.4 (927) VIII a.1 ad 17; XXXI a.6 sed c.1
VI c.10 (931) I a.14 sed c.2; IX a.7 obi.2
VI c.10 (932) I a.12 obi.3
VII c.1 (932) VI a.3 obi.1
VII c.1 (933) IX a.2 obi.4; a.2
VII c.2 (936) VI a.4 obi.6; IX a.3 sed c.; a.5
VII c.3 (938) VII a.9 ad 8
VII c.4 (939) VII a.1 obi.1; ad 1; a.4 obi.1.4; a.6 sed c.1; a.7 sed c.2; a.9 sed c.1; XXXIV pról.
VII c.6 (943) VII a.2 obi.14; a.3 sed c.; a.4 obi.2.5; ad 2
VIII c.1.3 (947.949) XIX a.2 obi.3
VIII c.2 (948) XXXIII a.10 ad sed c.2
VIII c.7 (956) XXXIII a.12 obi.3
VIII c.7 y 8 (956-958) XXXIII a.4 sed c.1
VIII c.8 (957) XXXIII a.1 obi.7
VIII c.8 (958) XXXIII a.1 obi.4.5
IX c.1-2 (959s) VII a.9 sed c.4
IX c.8 (967s) XVI a.2 obi.5
IX c.10 (969) IX a.1 sed c.1; a.2 obi.2; a.3 obi.3; XXIV a.8
X c.1 (971) I a.3 sed c.7; XXXIII a.1 obi.19
X c.1 (973) XXXII a.3 sed c.4
X c.1 y 2 (973 y 975) XXXIII a.4 obi.4
X c.2 (974) XXXIII a.10 sed c.2
X c.5 (977) XXXVIII a.12 obi.2
X c.11 (982) VII a.7 obi.8
XI c.2 (986) XXXVIII a.12 ad 2
XI c.2-4 (985-990) XXXVIII a.11 obi.1.3
XI c.8 (995) XXXVIII a.12 ad 2
XII c.3.4 (999-1000) XXIII c.7
XII c.7 (1005) XVI a.5 obi.1.5.17; a.5
XII c.11 (1006) XXI c.9
XII c.12 (1007) XVI a.3 obi.5.16; a.6 obi.1; sed c.; XXXIII a.6 obi.5
XII c.12 (1008) XVI a.1 obi.12; a.5 sed c.1
XIII c.2 (1016) XXXI a.1 obi.9
XIII c.3 (1018) XXXVIII a.5
XIII c.16 (1029) XVIII a.4 sed c.2
XIII c.17 (1031) XV a.9 obi.11
XIV c.7 (1043) XXXI a.1 obi.5; XXXVIII a.8 obi.11
XV c.10 (1070) IX a.1 obi.2
XV c.11 (1071) IX a.1 obi.6; a.1 obi.10. 12; sed c.2.4
XV c.12 (1074) I a.9 obi.6
XV c.13 (1076) I a.14 sed c.1
XV c.14 (1076) IV a.15
XV c.16 (1079) XI a.5
XV c.17 (1080) XXXIII a.1 obi.6
XV c.18 (1082) XIII a.2 obi.6; XXXIII a.12 obi.1
XV c.26 (1093) XIII a.3 sed c.1; a.4 obi.19

De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum (ML 44,109-200)
l.1 c.6 (112) XVII a.6 ad 2
l.1 c.9 (115) XVII a.2 I obi.1
l.1 c.10 (115) IV a.9 obi.4
l.2 c.22 (172) XVI a.1 obi.17
l.2 c.30 (180) XVII a.6 obi.8

De natura et gratia (ML 44,247-290)
c.31 (264) XIII a.5 obi.6
c.36 (267) XXV 5.ª; XXVI Ave Maria

De perfectione iustitiae hominis (ML 44, 291-318)
c.4 (295) XVII a.6 obi.12
c.8 (299) XXII a.2 ad 2
c.8 (301) XXIII c.6

De nuptiis et concupiscentia (ML 44,413-474)
l.1 c.23 (428) XX c.2 n.3
l.1 c.24 (429) XVII a.6 obi.16
l.2 c.26 (430) XIV a.2 obi.3.6; a.2; a.5

Contra Iulianum (ML 44,641-874)
l.1 c.9 (670) XXIII c.10
l.4 c.3 (743) XXX a.3 ad 3
l.5 c.3 (787) XVII a.2 I sed c.11

De gratia et libero arbitrio (ML 44,881-912)
c.17 (901) XIII a.6 obi.6

De correptione et gratia (ML 44,915-946)
c.13 (940) III a.3 obi.1; a.4 sed c.1

De praedestinatione sanctorum (ML 44, 959-992)
c.2 (963) XXXI a.1 obi.1
c.3 (965) III a.1 obi.1
c.5 (968) XXXI a.4 obi.4; a.10 ad 1
c.6 (969) III a.1 obi.1
c.8 (970-971) XXIII c.9
c.8 (971) XXIII c.10
c.10 (974) III a.1 obi.6; XXXVII a.10 obi.4
c.17 (985) III a.3 sed c.2
c.17 (986) III a.1 obi.1
c.21 (992) XXXIII a.12

De dono perseverantiae (De praedestinatione sanctorum II) (ML 45,993-1034)
c.16 (1018) XIII a.2 sed c.1; a.6 sed c.2
c.22 (1029) XXIII c.10

Pseudo-Agustín
Liber XXI Sent. (ML 40,725-732)
Sent.4 (726) XXXVIII a.9 obi.1

Liber Orosii percontantis et Augustini respondentis (ML 40,733-752)
q.5 (736) X a.1 sed c.2
q.7 (736) VII a.9 obi.9

De fide ad Petrum (Fulgencio) (ML 40, 753-780)
c.2 (755) VI a.3 obi.14
c.2 (758) XVII a.6 sed c.2
c.2 (759s) X a.1 sed c.1
c.17 (772) XXXIV I c.20
c.27 (774) XVII a.2 obi.2

De spiritu et anima (Alquerio de Claraval) (ML 40,779-832)
c.12 (788) XXXVIII a.6 obi.7
c.13 (789) IV a.10 obi.7
c.20 (794) XXXI a.3 sed c.3
c.28 (799) XXXVIII a.11 obi.9

De vita christiana (ML 40,1031-1046)
c.6 (1036) XX c.4 n.11

De salutaribus documentis (ML 40,1047-1078)
c.7 (1049) XXXIII a.12 obi.3

De vera et falsa paenitentia (ML 40,1113-1130)
c.5 n.15 (1118) XXXVIII a.5 obi.5.6
c.9 n.24 (1121) XXVII 5
c.10 n.25 (1122) XX c.4 n.10

Contra quinque haereses (ML 42,1101-1116)
c.5 (1107) XVII a.3 obi.3

De Trinitate et unitate Dei (ML 42,1193-1200)
c.5 (1198) VIII a.4 ad 14; a.5

De ecclesiasticis dogmatibus (Gennadio) (ML 42,1213-1222; ML 58,979-1000)
c.14 (1216) IV a.9; XVII a.1 obi.2
c.15 (1216) IV a.9 ad 9; a.10 sed c.1
c.16 (1216) XXVIII 1A
c.17 (1216) IV a.11
c.35 (1219) XXI c.13
c.38 (1219) XXI c.13
c.71 (997) XX c.6 n.3
c.76 (998) XVII a.1 obi.6
c.81 (999) XXXVIII a.8 sed c.3
c.83 (999) XIV a.2 obi.8

Hypognosticon (ML 45,1611-1664)
l.5 c.1ss (1647ss) XVIII a.2 obi.1
l.6 c.2 (1657) III a.1 obi.8

Contra Felicianum De unitate Trinitatis (Vigilio Tapense) (ML 62,333-352)
c.14 (343) X a.2 obi.1; ad 1
c.14 (344) X a.2 ad 2; a.3 obi.3
c.15 (344) X a.1

Alano de Lille
De articulis cath. fidei (ML 210,305-430)

Algazel
(Edit. J.-T. Muckle 1933)
Metaphysica (*Algazel's Metaphysics.* Edit. by J. T. Muckle)
In genere XXXII a.2 obi.3
1 tr.1 I a.10
1 tr.3 I a.1 obi.6; a.5 obi.14
2 tr.8 XXXVII a.6 obi.6

Ambrosio (S.)
Hexaëmeron (ML 14,133-288)
1 c.5 (142) IV a.18 obi.5

De Paradiso (ML 14,291-332)
c.8 (292) XXXVIII a.2
c.14 n.71 (310) XVI a.1

De Noe et arca (ML 14,381-438)
c.12 (398) XVI a.6 obi.1; XVII a.3 sed c.1

De bono mortis (ML 14,567-596)
c.11 n.49 (590) XVI a.11 sed c.4

Apologia David altera (ML 14,929-960)
c.3 n.19 (935)

Super Lucam (ML 15,1607-1944)
1 n.33 (1547) XXIII c.13
5 n.16 (1640) XXIII c.5.6
5 n.50 (1650) XXIII c.15
6 n.65 (1685) XXIII c.15
7 n.136 (1735) XXVII 18
8 n.30 (1865) XXXII a.3 obi.1

De officiis ministrorum (ML 16,25-194)
1 c.4 (69) XX c.7 n.2.4
2 c.4 (107) XX c.6 n.15

De Spiritu Sancto (ML 16,731-850)
1 c.7 (753) XI a.4 obi.13
3 c.1 (777) VIII a.4 ad 14

Super Romanos (Pseudo-Ambrosio) (ML 17,47-192)
5,17 (102) XIII a.4 sed c.2

Super 1 Cor. (Ps. Ambrosio) (ML 17,193-290)

Anselmo (S.)
Monologium (ML 158,141-224)
In genere VII a.9 obi.8
c.5 (150) IV a.1 ad 7
c.8 (155) IV a.1 ad 7; a.14 ad sed c.7
c.8 (157) IV a.16 obi.24
c.15 (163) I a.1 obi.2; XII a.8 sed c.6
c.31 (184) IX a.4 obi.2
c.32 (186) I a.8 obi.4; IV a.15 obi.13; IX a.7 sed c.1
c.33 (188) IX a.4 sed c.1; a.5 obi.2; sed c.3
c.36 (190) IX a.6 sed c.1
c.63 (208) IX a.1 obi.9; a.2 obi.2

Proslogium (ML 158,223-248)
c.10 (233) XIV a.1 ad 8
c.19.20 (237ss) IV a.17 ad 23

De processione Spiritus Sancti (ML 158, 285-326)
c.2 (288) VIII a.5 obi.2; sed c.2; ad 2
c.15 (308) XXXIV II c.28
c.17 (310) VIII a.5 obi.9

De casu diaboli (ML 158,325-360)
c.3 (332) XXXVIII a.2 sed c.3
c.4 (332s) XXXVIII a.3 obi.3
c.4 (333) III a.2 obi.11
c.20 (352) XV a.3 obi.3

Cur Deus homo (ML 158,359-432)
1 c.5 (365) XII a.4 obi.4; XIII a.3 sed c.3
1 c.11 (376) XVI a.1 obi.8
2 c.6 (404) XII a.3 obi.4

De conceptu virginali (ML 158,431-464)
c.3 (436) XVII a.3 obi.1; a.5 sed c.
c.4 (437) XV a.2 obi.13; a.4 obi.1
c.4 (438) XVI a.1 obi.16
c.7 (441) XVII a.6 obi.11
c.10 (444) XVI a.7 sed c.2
c.24 (458) XVII a.2 III obi.1
c.27 (461) XVII a.1 obi.10.11; a.4 sed c.5; a.5 obi.2; XVIII a.1 obi.13
c.28 (462) XVII a.28 IV sed c.2

De veritate (ML 158,467-486)
c.12 (482) XIV a.3; XV a.11 obi.14; XVII a.2 ad III 3
c.13 (484-486) XXXVIII a.6 obi.7

De libero arbitrio (ML 158,489-506)
c.1 (490) XXXVIII a.5 obi.15

De concordia praescientiae... cum libero arbitrio (ML 158,507-542)
q.2 c.1 (519) III a.3 obi.6
q.3 c.7 (529) XVII a.2 II obi.1
q.3 c.7 (530) XVI a.8 obi.1.3; XVII a.2 II obi.2

De similitudinibus (Ps. Anselmus = Eadmerus) (ML 159,607-708)
c.78 (649) XXIII c.3
c.78 (649s) XXII a.1 ad 12

Aristóteles
Aristoteles, Opera Omnia Graece et Latine cum Indice, 5 vol. (Firmin-Didot, Parisiis 1848-1878).
Aristoteles Graece, 2 vol., ex recensione I. Bekkeri (Academia Regia Borussica, Berolini 1831).

[La referencia del libro y capítulo se hace según la edición Firmin-Didot. Así sucede atendiendo a que reproduce la versión latina sobre la que trabajó Santo Tomás y a que las traducciones al español suelen seguir esa

numeración. Los capítulos, por tanto, no suelen corresponderse con los capítulos de la edición Bekker y por ello cuando sucede esto el número de los capítulos va entre corchetes. En consecuencia, el lector advertirá que el número de los capítulos en el índice no coincide con el de las notas de la traducción. Ello se debe a que cuando se citan obras de Aristóteles comentadas por Santo Tomás se da en la cita el capítulo del comentario, no el del texto aristotélico. Por otra parte, el párrafo de cada cita se hace siempre por la edición de Bekker, que consta también en las referencias del texto. De esta edición se dan siempre los siguientes datos tal como están en el texto griego (Bk): página de la edición Bekker, columna (a ó b) y línea. Es el mejor texto crítico que hoy poseemos y por eso lo recogemos, aunque no coincida con el de las versiones que usó Santo Tomás]

Praedicamenta
[Cap. 1]
1a1 — I a.11 sed c.1
[Cap. 3]
2a34 — VII a.1 obi.4
4a23-26 — IV a.17 obi.29
4b8 — XXXVII a.11 obi.6
[Cap. 5]
6b6 — VI a.2 obi.12
7b23-24 — IV a.17 ad 19
[Cap. 6]
9a4 — XI a.2; XIII a.1 obi.9; XXXVII a.1 obi.12
9a10-13 — XVI a.3 obi.4
9b28 — XI a.2
[Cap. 8]
11b18 — XV a.5 ad 3
12a16s — XV a.5 sed c.2
12a18 — XXXIII a.13 ad 5
13b10 — XXXIII a.12 obi.12; ad 12
14a23 — IV a.6 obi.10
14a23-25 — XVI a.3 obi.14; a.4 obi.3; XXX I c.116
[Cap. 9]
14a34 — III a.2 obi.13; XIV a.7 obi.7; XXII a.2 obi.16
[Cap. 11]
15a13 — IV a.2 sed c.

Perihermeneias
In genere — VII a.4 obi.10
Cap. 1
16a3 — I a.1
Cap. 8
18a28 — I a.12 obi.1; III a.3 obi.6; XXXVIII a.7 sed c.3
Cap. 9
19a23 — I a.12 ad 2
Cap. 13
22a28-31 — IV a.15 obi.12

Analytica Priora
Liber 1
Cap. 9
30a15 — I a.12 obi.4

Analytica Posteriora
Liber 1
In genere — VII a.4 obi.11
Cap. 1
71a11 — I a.7
Cap. 2
71b25 — I a.12 obi.1
72a29 — I a.3 obi.6; XV a.3 obi.8
Cap. 3
72b23 — XXXI a.1

Topica
Liber 1
Cap. 15
106a35 — XXXIII a.6 obi.8
106b18 — XXXVII a.1 ad 11
108a7 — I a.11 ad 2
108b2 — VI a.2 obi.7
Liber 2
Cap. 2
110a16 — IX a.2
Cap.3
110b3 — XXXIII a.8 obi.11
Cap. 6
112b12 — IV a.6 obi.5
Cap. 7
113a33 — XIV a.9 obi.2
Cap. 10
114b34-35 — XXXVI a.1 obi.5
Liber 3
Cap. 5
119a27s — XVI a.2
Liber 4
Cap. 2
121b24 — XXXI a.3 obi.1
Cap. 4
124a24 — XXXII a.4 obi.10
124b4-5 — XVII a.6 obi.6

Physica
Liber 1
Cap. 1
184a12 — I a.4
Cap. 2
185a32-b5 — XXXVIII a.1 obi.18
185b2 — I a.9; XII a.3
185b8 — XXXIII a.4 obi.9
Cap. 3
186b4 — IV a.9 ad 9
186b33-34 — IV a.11 obi.3
Cap. 4
187a26-29 — IV a.1 obi.1
187a26-188a17 — IV a.8 obi.9; a.8

Cap. 5
188a19-26 IV a.6
188b26ss IV a.6
189a3-5 IV a.6
189a30 VIII a.4 obi.16
Cap. 7
190b25 XIV a.7
191a13 I a.15
Cap. 9
191b21 XXIX c.9
192a17 IV a.6 ad 10
LIBER 2
In genere V a.5 obi.3
Cap. 1
192b21 X a.1
192b22 VII a.2 obi.11
192b32-193a1 XVIII a.5
Cap. 2
194a21 I a.1; XXII a.2 obi.11
194b13 IV a.7 sed c.3; XXIX c.10
Cap. 3
194b30-31 XVII a.6
194b35 II a.4
195b25 IV a.16 obi.4
Cap. 5
196b1 IV a.15
196b10 IV a.6 obi.5
Cap. 6
197b25 I a.10 ad 3
197b25-26 XVIII a.1 obi.1
Cap. 7
198a22 XXXIII a.3 obi.18
198a24-27 IV a.9 obi.6
198b12-16 XXIX c.10
Cap. 8
199a33-b4 XV a.1 obi.12; sed c.3; a.1
199b3-7 XXXVIII a.6
199b28 XIV a.3
Cap. 9
200a13ss V a.10 obi.3
200a15 XXXVII a.2
200a15-24 XXII a.2 obi.3
200a34 V a.9
200a34-b1 XXXVIII a.4 obi.14
LIBER 3
In genere VIII a.1
Cap. 1
201a8-9 IV a.3 obi.8
201a23 XVIII a.5 obi.7
201a35 XV a.11 ad 3
Cap. 2
201b31 V a.5; IX a.1 ad 1; XIII a.4 ad 4; XXXVIII a.5
Cap. 3
In genere VI a.2 obi.7
202a13-15 V a.5 obi.19
Cap. 4
202b31 V a.5
203a3 I a.10
203b29 VII a.9 obi.1
203b30 IV a.14 obi.5
204a3 I a.2 obi.7
Cap. 5
205a11ss XV a.12 obi.10; XXXVIII a.10 obi.8
Cap. 6
207a7 I a.9 obi.8
207a8ss V a.1 obi.1
207a14 I a.9 obi.7; VI a.1 obi.8
LIBER 4
Cap. 1
209a23 IV a.19
Cap. 4
212a6 IV a.19 obi.1
Cap. 5
212b35 XXXI a.5 ad 1
Cap. 8
215b19-20 IV a.4
Cap. 10
218b9-219a9 IV a.17 ad 15
218b11ss IV a.14 ad sed c.1
Cap. 11
219a12 XIV a.2 ad 10
219a14-19 XXXVIII a.4
219a16-18 XXXVIII a.7
219b1-2 V a.5 obi.11
221b8-14 V a.5 ad 10
LIBER 5
Cap. 1
225a1 IV a.2 obi.1
225a12 XIV a.1
Cap. 2
225b10 IV a.12
226b10 XXXVII a.11 obi.5
Cap. 3
226b23 XIV a.9
LIBER 6
Cap. 1
231a-b V a.4 obi.10
231b6 XIV a.2 obi.10
Cap. 2
233a17 V a.5 ob.15
Cap. 4
234b10-20 IV a.7
235a15ss V a.5 obi.15
Cap. 5
235b28s XVI a.2 ad 7
Cap. 6
237b9.19 XIV a.9 ad 10
237b17-19 XVI a.2 ad 7
Cap. 7
237b23 I a.2 obi.7
Cap. 8
238b25-29 XXXVIII a.4
LIBER 7
Cap. 1
241b34ss IV a.17
Cap. 2
243a3 II a.8 obi.12

243a3ss XXXVIII a.10 obi.5; a.11 obi.11
245a1-b1 IV a.11 obi.5
Cap. 3
246a13 XXXII a.1 obi.4
246b23 XXXI a.4 obi.2
246b28 XII a.3
247a28 I a.2 ad 2
247b23ss XXXVIII a.11 obi.10
Cap. 4
248b27 XXXVII a.1 sed c.1
LIBER 8
Cap. 1
250b11ss XXXIII a.12 ad 14
250b14 IX a.8 sed c.2
250b23-251a5 IV a.17
252a23ss XV a.1
252a32-b6 XXIX c.9
Cap. 2
253a18-20 XXXVIII a.7 obi.17
Cap. 4
254b7-258b9 XXIX c.2
255a33-34 XXXVIII a.6 ad 4
255a33-b5 XXXVIII a.12 obi.5
255b24 XVI a.11 ad 2
255b24-29 IV a.11 obi.18
255b35-256a2 IV a.7
256a1 XV a.11
Cap. 5
256b24-27 XXXVIII a.1
257a27ss IV a.11 obi.19
257a33ss XV a.11 ad 8
Cap. 6
259a6-20 IV a.6 sed c.3
Cap. 7
260a26ss XXXVIII a.10 obi.6
260b15ss V a.8 sed c.2
261a13-23 XXXVIII a.10 obi.1
Cap. 8
262a12-b8 XII a.8 obi.6; XIV a.2 obi.10; ad 10
Cap. 9
265a13ss IV a.17 ad 17
265a24-27 V a.5 obi.9
Cap. 10
266a24-25 V a.4 obi.1
267a21-26 XXIX c.2
267b17-19 XXXVIII a.1

De caelo et mundo
In genere VII a.5 obi.23
LIBER 1
Cap. 2
268b14 II a.9 obi.11
269a18ss V a.5 obi.21
269a20 IV a.10
Cap. 3
269b23ss V a.5 obi.12
270a13ss V a.9
270b6-10 XXV II
Cap. 7
274b33ss V a.5
Cap. 9
278b6 VIII a.5
Cap. 10
280a31 V a.4 ad 1
Cap. 11
281a7 XXXI a.3
281a14 XXXI a.3 obi.7
Cap. 12
281a28ss V a.7
LIBER 2
Cap. 2
285b16ss V a.7 obi.13
Cap. 3
286a10ss IV a.17 obi.2
Cap. 5
287b29ss V a.7
288a1 IV a.6 obi.26
Cap. 6
288b15-16 XVIII a.5
Cap. 8
291a19ss V a.7; a.8 sed c.1
Cap. 12
292a22-b20 V a.5 obi.20
292a25-293a11 XXXVIII a.10
292b20ss V a.5 obi.19
LIBER 3
Cap.7
306a14 XIV a.3 ad 6; XXXVII a.3 ad 2
LIBER 4
Cap.2
308b3-309a28 IV a.7

De generatione et corruptione
LIBER 1
Cap. 3
318a23 XIV a.6 obi.5
Cap. 4
320a7 IV a.3 obi.4
Cap. 5
322b22 XXXVIII a.10 obi.3
Cap. 6
323a28 II a.9 ad 16
Cap. 7
323b1ss V a.8 obi.2
323b4 IV a.1 obi.4
324a1 V a.8 obi.6
324a11 II a.9 ad 5
Cap. 10
327b21 XX c.12 n.3
LIBER 2
Cap. 8
335a10s XV a.7 obi.5
Cap. 10
336a23-b24 XVIII a.5 ad 9
336a31 II a.9 sed c.4
336b30 II a.4

Cap. 11
337b7 III a.3 obi.6; XXXVII a.10 ad 7
337b11 I a.12 ad 7

Meteorologica
LIBER 4
Cap. 3
380a12 XIII a.3 obi.24
380a14 IV a.9 obi.26

De Anima
LIBER 1
Cap. 1
402b21 I a.4 obi.6
403a8-10 IV a.9 obi.22
Cap. 4
408b11 I a.6 ad 3
408b12 X a.5 obi.7
Cap. 5
410b4 I a.4 sed c.3; a.5
410b4-7 XXIX c.14
411b27ss IV a.9 obi.14
LIBER 2
In genere VII a.9 obi.15
Cap. 1
412a6-9 IV a.8 obi.6
412a6-11 IV a.10
416a9-15 IV a.8 ad 13
412a10.22 I a.1 obi.7; XXXVIII a.6 ad 4
412a19-22 IV a.12
412a27 IV a.9 obi.13
412b25 IV a.9 ad 9
Cap. 2
413b4-5 XVIII a.5
413b16ss IV a.12 sed c.1
414a13-19 IV a.10
Cap. 4
415a23 XIV a.1 ad 5; XXXI a.5 ad 12
415b7 XIV a.3 ad 13
415b8ss IV a.10 obi.6; ad 6; XXXVIII a.1 ad 3
415b12 X a.1 obi.10; a.4 obi.3
415b13 IX a.8
416a9ss XXXI a.5
416a10-15 IV a.9 obi.15
416a16 II a.2 obi.10
Cap. 5
416b23s XV a.3 obi.1
417a16 V a.5
Cap. 7
c.7 y 10 XXXVII a.1 obi.11
419a18 I a.14 sed c.3
Cap. 12
424a18 XXX I c.52
424a32 I a.2
LIBER 3
Cap. 3
428b11 IV a.19
429a1-2 XXXVIII a.12 ad 2
Cap. 4
429a10-29 XXIX c.17
429a15 VIII a.1
429a16-18 XXX I c.85
429a18 I a.3 sed c.4
429a18-b5 XXIX c.8; XXIX c.19
429a20 XII a.6 obi.2
429a24 II a.10
429a24-27 XXXVIII a.1
429b24 XXXVII a.1 ad sed c.1
429b31-430a2 XXXVIII a.12 ad 2
Cap. 5
430a14 XI a.6 obi.2
430a15 XI a.6 ad 2; XXX I c.85; XXXVIII a.12 ad 1
430a16 IV a.9 ad 22
430a18 II a.8
Cap. 6
430a26 XXXI a.1
430a28 XXXI a.1
430a31 XXXI a.12
Cap. 7
431a6 I a.13 sed c.3
431a7 IX a.1 ad 1; XIV a.9 ad 11
431a14 I a.5; II a.10
431a14s XXXVIII a.12 ad 2
431a14-15 XXXVIII a.8 obi.6
431a16-17 XXXVIII a.7 obi.3
Cap. 8
431b21 I a.2; IX a.8
431b24 XXXVII a.13 obi.4
431b29 XXX I c.43
432a3-14 IV a.9 obi.22
Cap. 10
433a13 III a.1 ad 12
433a26 XVI a.5 obi.6; XXXVIII a.2 obi.4; XXXVIII a.6 sed c.2
433b11 XIV a.4; XXXI a.2 ad 3; a.5 ad 1
433b11-12 XXXVIII a.3 obi.7
433b16 II a.10
Cap. 11
434a12-15 XVII a.2 ad I 2; XXXVIII a.5 obi.13
434a13 II a.10
434a14 I a.6 ad 2
Cap. 12
434a27-28 XXXVIII a.1

De somno et vigilia
Cap. 1
454b10 XXXVII a.3 ad 1

De insomniis
Cap. 2
459b27-32 XXXVIII a.9 ad 13
Cap. 3
461b11ss XXXVIII a.11

De divinatione per somnum
Cap. 2
462b20 XXXVII a.5 obi.4
463b23 II a.9 ad 1

De animalibus Historiae (De animalibus)
LIBER 9
Cap. 44
629b23-26 XXVII 22

De partibus animalium (De animalibus)
LIBER 3
Cap. 3
665a11 XII a.4 obi.7
LIBER 4
Cap. 10
687a6 XX c.5 n.4

De generatione animalium (De animalibus)
LIBER 1
Cap. 18
724a27 IV a.9
724b13 IV a.9
724b23ss IV a.12
724b30 IV a.12 ad 5
725a11-13 IV a.9 ad 9
726a26 XVII a.6 obi.14
LIBER 2
Cap. 3
736a35ss IV a.9 obi.12
736b22 IV a.9 obi.22
736b27 II a.10
736b29ss XVII a.1 ad 12.16; a.6
736b35 IV a.9
737a16 IV a.12
737a33 IV a.9 obi.28
Cap. 4
738b20ss IV a.9 obi.29
740a6 IV a.12 obi.3.4.5
LIBER 5
Cap. 1
778a30-b10 XVIII a.5

Metaphysica
LIBER I
[Cap. 1]
980a21 I a.3 obi.15
980a28-981a1 XXXVIII a.1 obi.2; a.7 obi.12
981a16 X a.1 obi.16
981a16-17 XVII a.4 sed c.2
[Cap. 2]
982a17 II a.1 ad 4
[Cap. 4]
985a20ss IV a.6
[Cap. 5]
986a22-26 IV a.6
LIBER I B
[Cap. 1]
993b9 XXXVII a.12 obi.11
993b24 I a.14; II a.9 sed c.3
993b24-29 IV a.5; a.6 obi.8
993b24-31 XXIX c.3; c.9
993b30 I a.15 obi.2; XXXIII a.9 ad 1
[Cap. 2]
994a1 I a.10
994a5 V a.5
LIBER II
[Cap. 2]
996a24ss V a.1
[Cap. 4]
999b3ss XXIX c.2
1000b2-9 XXIX c.14
1000b3 I a.4 sed c.3; a.5
LIBER III
In genere VII a.8 obi.1
[Cap. 2]
1003b10 I a.15 ad 2
1004a15 I a.15
1004a15-16 IV a.6 ad 7
1004b25ss IV a.4 obi.3
[Cap. 3]
1005b32 II a.2 ad 7
[Cap. 4]
1006b10 I a.12 obi.9; a.15
1006b12 VII a.4
1006b18 I a.11 obi.5
[Cap. 5]
1010b2 XXXVII a.12 sed c.3
1010b30 I a.3 obi.14
1010b37 I a.3 obi.14
[Cap. 6]
1011b19 I a.15
[Cap. 7]
1012a23 I a.1 ad 11; IX a.2 obi.2
LIBER IV
In genere VII a.4 obi.7
[Cap. 2]
1013a35 II a.4
[Cap. 5]
1015a28 XVIII a.5 ad 10; XVIII a.3 obi.3
1015b9 XXIX c.9
1015b10 V a.3
1015b14 IV a.15 obi.11
1015b16 X a.3 sed c.4; XXXVIII a.7 ad 16
[Cap. 6]
1016b4 VII a.7 obi.10
1017a1ss XXXIII a.4 obi.10
[Cap. 8]
1017b10 VII a.1
1017b23 X a.3
[Cap. 12]
1019a15 IV a.7 obi.5; a.14
1019b21-23 IV a.17 ad 10; XXX I c.99
1019b31 IV a.1 ad 2
1020a5 IV a.1 obi.8
[Cap. 15]
1020b31 VI a.2

1021a15 VIII a.3 obi.2
1021a24 VI a.3 obi.7
1021a25ss IV a.3
1021a31 IX a.5 obi.8
[Cap. 22]
1022b22 VII a.7 ad 11
LIBER V
In genere
V y VII VII a.1 obi.7
[Cap. 4]
1027a29ss XXXVIII a.7 ad 14
1027b25 IX a.2 ad 7
1027b25-27 IV a.17 ad 27
1027b29 I a.7
LIBER VI
In genere VIII a.5
[Cap. 1]
1028a19 IV a.8
1028a31-b2 XVII a.4
[Cap. 3]
1029a20 XXIX c.7
1029a30 VII a.1
[Cap. 5]
1030b14 VII a.2 obi.3
[Cap. 6]
1031a28 X a.3 obi.14; ad 14
1031a29 X a.1 obi.4
[Cap. 7]
In genere IV a.1 ad 2
1032a13ss IV a.4 obi.7.9
1032a19-22 IV a.9
[Cap. 8]
1033b19-29 IV a.8
1033b19-
1034a8 XXXVIII a.9 sed c.2
1033b32ss V a.1 obi.5
1034a4-6 IV a.11
[Cap. 10]
1036a9 I a.6 ad 1
Cap. 11
1036a26 I a.6 ad 1
1037b27 XXXVI a.3 obi.3
[Cap. 15]
1039b28 VII a.2 obi.1
LIBER VII
[Cap. 2]
1042b25 IX a.1 ad 8
[Cap. 3]
1043b36 XI a.1
1043b37ss VIII a.5
[Cap. 6]
1045a14-20 XXIX c.11
1045a16 X a.3 obi.10; a.3
LIBER VIII
In genere VII a.7 ad 15; VIII a.1
[Cap. 3]
1046b1 XXXIII a.6 obi.15
[Cap. 8]
1049b4ss XIV a.7 ad 13
1050a21 V a.5
1050a23 XXXI a.3
1050a23-b2 IV a.15
[Cap. 9]
1051a4-
1052a14 XXIX c.3
1051a19-21 XXXVIII a.3; a.6 obi.4
1051a29 XXXVIII a.7
[Cap. 10]
1051b17ss XXXVIII a.6 sed c.3
LIBER IX
[Cap. 2]
1053b28 I a.4 obi.4
[Cap. 3]
1054a20 VII a.5 obi.3
1054a20-26 IV a.16 obi.3
1054b24 VII a.8 obi.2
[Cap. 4]
1055a6 VIII a.2 obi.2
1055a32-b27 IV a.6 ad 10
[Cap. 6]
1056b15 VII a.7 ad 7
1057a3 VII a.5 obi.12
1057a18 XXXI a.3 obi.5
1058b21 XXXVII a.13 ad sed c.2
[Cap. 10]
1058b27-28 V a.7 obi.12
1058b28-29 XVIII a.5 obi.10
1059a1 XXXIII a.12 obi.20
1059a5-10 V a.3 obi.8
LIBER X
[Cap. 3]
1061b5ss XXIX c.2
LIBER XI
[Cap. 1]
1069a19 XXXI a.2
1069a30-32 XXIX c.2
[Cap. 6]
1071b19 IV a.15 obi.11
[Cap. 7]
1072a26-31 XXIX c.2
1072a28 XXXVIII a.2 obi.1
1072b18-19 XXIX c.20
1072b20-23 XXIX c.4
1072b23-24 XXIX c.14
1072b26-27 XXX II c.9
[Cap. 8]
1073a14-
1074b14 XXIX a.2
1073a34-36 XXIX c.9
1074b10-13 IV a.17 ad sed c.
[Cap. 9]
1074b15-
1075a10 XXIX c.14
1074b17-21 XXIX c.14
1074b21-27 XXIX c.14
1074b25 XXIX c.14
1074b28-34 XXIX c.14
1074b29 I a.3 obi.5
1074b30-33 XXIX c.14
1074b33-35 IV a.16 obi.23

1075a11 II a.3; XXXVIII a.2 obi.1; a.9
[Cap. 10]
1075a11-25 XXIX c.3
1075a19 II a.4
1076a3-4 IV a.6
1076a4 II a.3

Ethica Nicomachea
LIBER 1
[Cap. 1]
1094a3 VII a.7 ad 6; XXX II c.9
1094a5-6 VII a.5
[Cap. 2]
1094 a24 XX c.7 n.7
1094b10 II a.3
[Cap. 6]
In genere XXXIII a.13 ad 1
1096a11ss XXXIII a.13 ad 1
1096a23-27 XV a.5 ad 2
[Cap. 7]
1097b17 XX c.6 n.6
1098a16 XXXIII a.5 obi.10
[Cap. 8]
1098b31s XI a.2 obi.2; a.5
1099a3-7 XX c.7 n.7
1099a17-20 XX c.18 n.2
1099a21 XXXII a.1 obi.14
[Cap. 9]
In genere XXXIII a.13 ad 1
1099b10ss XXXIII a.13 ad 1
1099b16 XXXII a.1 sed c.1
[Cap. 10]
1100b13 XXXII a.1 obi.10
[Cap. 13]
1102b9 XIV a.3 ad 7
1102b14s XVI a.5 obi.7
1102b30s XVI a.1 ad 14
1103a1-5 XVI a.1
1103a4 XXXI a.3 obi.9
LIBER 2
[Cap. 1]
1103a18 XXXIII a.2 obi.16
1103a18ss XVII a.2 I sed c.5
1103a24-26 XVIII a.5
1103b1 XXXIII a.13 obi.4
1103b3 XXXIII a.4 obi.6
1103b6-8 XVI a.2 obi.3; XXXIII a.6 obi.3
1103b24 XXIII c.3
[Cap. 2]
1104a2 XXXIII a.12 ad 12; XXXIII a.13 obi.4
1104a27 XI a.3 obi.3
[Cap. 3]
1104b2 XXXIII a.8 obi.19
1104b16-17 XX c.16 n.4
[Cap. 4]
1105a26 XV a.4 ad 11
1105a31 XXXI a.4 sed c.3
1105a32 XIII a.5 ad 11
1105a33 XXIII c.12
1105b19 XXXIII a.1 obi.9
1105b20 XIII a.1 obi.9; XV a.11 obi.16; XXXVII a.1 sed c.1
[Cap. 5]
1106a4 XXXIII a.13 obi.4
1106a7 XXXII a.1 obi.5
[Cap. 6]
1106a15.22 XXXI a.3 obi.3
1106a30-b26 XX c.6 n.6
[Cap. 9]
1109b5 XXIII c.5
1109b8 XXI c.10
1109b32 XX c.7 n.4
LIBER 3
[Cap. 1]
1110a8-9 XV a.3 ad 4
1110b28 XV a.3 ad 9
1111a1 XX c.7 n.4
[Cap. 2]
1111b22 XXXVIII a.3 obi.7.9
1111b26 IV a.15 obi.9; XXII a.2 sed c.2
1112a14-15 XXXVIII a.4
1112a15 XII a.8 obi.9; XXIII c.10
[Cap. 3]
1112b11 XII a.8 sed c.3
1113a10 XX c.10
[Cap. 5]
1114a25-28 XVII a.1 obi.4
1114a32-b1 XV a.3 ad 9
1114b1 XXXIII a.12
[Cap. 8]
1116a20 XX c.2 n.5
[Cap. 10]
1117b23s XVI a.6 ad 1
[Cap. 12]
1119a31 XXI c.10
LIBER 4
In genere X a.5
[Cap. 1]
1120a10 XX c.7 n.10
1120a33 XX c.7 n.2
1120b26 XX c.7 n.1
[Cap. 3]
1123b9 XX c.6 n.6
[Cap. 5]
1125b26-35 XXVII 23
1126a2 XXXII a.1 obi.4
[Cap. 6]
1126b11 XX c.17 n.1
[Cap. 9]
1128b13-14 XXXVIII a.8
LIBER 5
[Cap. 1]
1129a3-5 XVII a.5 ad 4
1129b29 XIX a.2 obi.14
1130a8 XIV a.1 obi.2; a.1
[Cap. 2]
1130a24-28 XVI a.3

1133a16 XX c.7 n.8
[Cap. 6]
1134b12 XX c.6 n.6
[Cap. 8]
1135b23 V a.4 ad 8
[Cap. 9]
1137a17 XIII a.1 ad 9
[Cap. 11]
1138a15 XXXIII a.7 obi.12
1138b5 XIV a.1
LIBER 6
[Cap. 2]
1139a27 XXXVIII a.6 obi.4; a.6
1139a33 III a.1
1139b4 III a.1 obi.2
[Cap. 3]
1139b16 XXXI a.3 obi.9; XXXI a.8
1139b31 I a.1 obi.4
[Cap. 5]
1140a26 II a.1
1140b4.20 II a.1; III a.1 sed c.4
1140b16 XVI a.1
[Cap. 7]
1141b9 II a.1
1142a25 XXXVIII a.3 ad 2
[Cap. 12]
1144a31 I a.8
[Cap. 13]
1144b29 XXX I a.5
1144b32 II a.1; ad 2; XXXI a.6
1145a4 III a.1
LIBER 7
[Cap. 2]
1146b1 XXXIII a.6 obi.15
[Cap.4]
1148a2-4 XVI a.5 ad 8
1149b29 XXXI a.5
[Cap. 8]
1151a16 I a.8; XV a.5 obi.9; a.6 obi.13
1152b12 XXXIII a.12 ad 11
[Cap. 9]
1154b15 I a.3 ad 15
1154b26 I a.3 ad 15
LIBER 8
[Cap. 1]
1155a3ss XXXIII a.8 ad 7
[Cap. 2]
1155b27 XIV a.3 sed c.5
[Cap. 3]
1156a7 XXXIII a.4
1156b24 XXXIII a.4 obi.11
[Cap. 5]
1157b19 XXXIII a.7 obi.9
1157b35 XXXIII a.2 obi.15
[Cap. 6]
1158a10-15 XVI a.2 obi.12
[Cap. 9]
1159b27ss XX c.3 n.4
1159b31 XX c.3 n.4
[Cap. 10]
1160b9 XV a.10 sed c.
[Cap. 12]
1161b14 XXXIII a.11 obi.11
1161b21 XX c.3 n.4
1162a17 XXXVII a.3 obi.11
[Cap. 13]
1162b22-36 XX c.7 n.12
1163a22 XII a.8 obi.9
[Cap. 14]
1163b2 XX c.7 n.8
LIBER 9
[Cap. 2]
1164a32 XIX a.1
1164b35-1165a14 XX c.7 n.13
[Cap. 3]
1165b19 XIX a.1
[Cap. 4]
1166a19-20 XXXVIII a.3
1166b1ss VII a.5
[Cap. 8]
1168b5 XXXIII a.4 obi.2; a.7 ad 11; a.12 ad 6
1168b21 XXXIII a.7 obi.14
1168b31-35 IV a.9 ad 1
[Cap. 12]
1171b32 XX c.3 n.4
LIBER 10
[Cap. 4]
1174b31-33 XXXVIII a.6 ad 6
[Cap. 8]
1178a10-b8 XXIII c.7
1178a34-b1 XX c.8 n.3
[Cap. 9]
1179b7-11 XIX a.1 ad 2
1179b10 XIX a.1 obi.13; ad 13
1181a17 III a.1 obi.2

De bona fortuna (Ethica ad Eudemum)
LIBER 7
Cap.14
1248a24-27 XXIII c.9
1248a31-32 XXIII c.9

Politica
LIBER 1
[Cap. 5]
1254b4ss V a.9
[Cap. 6]
1256b24-27 XXVII 21
LIBER 5
[Cap. 2]
1302b2 XXXIII a.6 obi.14
[Cap. 11]
1314a23-24 XXXVIII a.3
LIBER 8
[Cap. 1] 1
1337a11-14 XXIII c.3

Atanasio (S.)
Symbolum (Mansi II 1353-1356; ML 88,585s)
VII a.3 sed c.; a.5 sed c.2; a.6 obi.4; sed c.2; VIII a.1 obi.10.17; a.4 sed c.1; X a.1; a.3; a.5 obi.11; XII a.4 ad 13; XXXIV II c.27

Epistola I ad Serapionem contra illos qui blasphemant et dicunt Spiritum Sanctum rem creatam esse (ML 26,529-608)
VIII a.2 obi.4; a.4 ad 14

Averroes
(*Aristotelis Opera cum Averrois commentariis.* Edit. Venetiis 1562-1574)
In Physicorum (t.4)
2 *In genere* V a.5 obi.3; a.7
2 comm. 75 II a.2; a.4 obi.8
7 comm. 20 XX c.11 n.3
7 comm. 23 VIII a.2 obi.19
8 *In genere* VII a.9 sed c.1
8 comm. 35.37 II a.9 ad 17
8 comm. 46 XXXVII a.2 obi.4

In De caelo et mundo (t.5)
3 comm. 20 XVIII a.5 ad 4

In De anima (t.6/1)
3 comm.5 I a.2; XXX I c.85
3 comm. 6 IV a.11 obi.17
3 comm. 6.20 XXXI a.1 ad 9
3 comm. 18 XXXVII a.1 obi.1; XXXVIII a.8; a.11 ad 4
3 comm. 19 XI a.4 ad 1
3 comm. 21 XXXI a.1
3 comm. 25 XI a.4

In Metaphys. (t.8)
2 comm. 1 I a.5
2 *In genere* V a.5 ad 9
7 comm. 28 IV a.6 obi.21; XXXVIII a.9 sed c.2
10 *In genere* X a.2 obi.9
11 *In genere* V a.3 obi.8
11 comm. 4 V a.3
11 comm. 19 VI a.2
11 comm. 41 V a.4 ad 1
11 comm. 44 IV a.18 ad 10
12 comm. 15 I a.15 ad 3
12 comm. 18 I a.9 obi.5
12 comm. 51 I a.5

De substantia orbis (t.9)
c.1 II a.9 obi.6

Avicebrón
Fons vitae (Edit. C. Baeumker 1892-5)
1 7-9 XXIX c.5
1 14-17 XXIX c.5
1 17 XXIX c.6
2 1 XXIX c.5
2 9-10 II a.9 ad 4
4 1-2 XXIX c.5
4 4 XXIX c.5
4 6 XXIX c.5

Avicena
(Edit. Venetiis 1508)
Sufficientia
1 c.10 XIII a.4 obi.3

De anima
4 c.4 XXXVII a.3 obi.8.9
5 c.1 XX c.5 n.4; XXXI a.1
5 c.3 IV a.10
5 c.6 XXXVII a.1
5 c.7 XIII c.5 n.4

Metaphysica
3 c.10 I a.9 ad 4; IV a.3 ad 5
3 final IV a.1 ad 7
4 c.4 XXXVIII a.9 obi.13
5 c.5 XXX I c.154
6 c.2 I a.3 ad 20; II a.8 ad 8; IV a.14 ad sed c.7
7 c.2 IV a.1 sed c.2
7 c.6 I a.3 ad 17
8 c.3 IV a.14 ad sed c.7
8 c.4 V a.4 obi.3
8 c.6 I a.2; a.5; V a.3
8 c.7 IV a.5
9 c.2 IV a.1 obi.5
9 c.4 IV a.4; a.5; IV a.16; XXIX c.2; c.10
9 c.4-5 IV a.8; V a.1 obi.5.9
9 c.5 II a.9
9 c.6 IV a.17 obi.4
9 c.9 XXIX c.2
10 c.1 II a.10; III a.6

Basilio Magno
Homiliae in Hexaëmeron (MG 29,3-208)
hom. 1 n.5 (13) IV a.18 ad 4
hom. 1 n.5 (14) IV a.18 obi.3
hom. 2 n.5 (40) XXIX c.18
hom. 2 n.5 (41) XXIX c.19

Homiliae super Psalmos (MG 29,209-494)
Ps 33 (361) XXIII c.15

Contra Eunomium (MG 29,497-774)
l.5 (732) VIII a.4 obi.4; IX a.3 obi.1

Homiliae et Sermones (MG 31,163-618)
hom. de fide
n.2 (468) XII a.4

Regulae fusius tractatae (MG 31,889-1052)
resp. 6 (926) XXIII c.9

Beda
In genere XXXVI a.2 sed c.2
In Esdram et Nehemiam allegorica expositio (ML 91,807-924)
2 c.8 (854) XXIV a.5
Super Lucam (ML 92,301-634)
1,80 (327) XXIII c.3
22,36 XXIII c.15

Homiliae genuinae (ML 94,9-268)
1 hom.10 (54) XIV a.2 sed c.1

Benito (S.)
Regula (ML 66,215-932)
Pról. (218) XXIII c.16
c.58 (803) XXII a.1 obi.5; XXIII c.8
c.58 (803-806) XXIII c.11

Bernardo (S.)
Epistolae (ML 182,67-716)
ep. 12 (116) XIV a.1 obi.9
ep. 42
n.11 (817) XX c.6 n.3

De consideratione (ML 182,727-808)
2 c.6 (750) XX a.2 n.4
2 c.13 (756) XV a.8 obi.5

De diligendo Deo (ML 182,973-1000)
c.1 (995ss) XXXIII a.2 obi.13

De gratia et libero arbitrio (ML 182,1001-1030)
c.1 (1002) XIV a.3 sed c.2; a.8 sed c.6
c.4 (1016) XXXVIII a.2 obi.14
c.9 (1016) XV a.11 obi.11
c.12 (1020) XIX a.1 obi.11

Sermones de tempore, de sanctis, de diversis (ML 183,35-748)
sermo 3 de resurrect.
n.3 (290) XVIII a.2 sed c.1

Sermo in Coena Domini (ML 183,271-274)
In genere XXXIII a.1 obi.23
n.2 (272) XIII a.4 obi.1

Sermo in Purificatione S. Mariae (ML 183,365-372)
n.3 (369) XVI a.2 obi.11

Sermones in Cantica Canticorum (ML 183,785-1198)
sermo 64 n.3
(1085) XX c.4 n.1
Sermo 79 n.1 (1163) XXXIII a.9 obi.3

De dignitate divini amoris (ML 184,379-408)
c.6 (390s) XXXIII a.6 obi.2

Boecio
De consolatione philosophiae (ML 63,579-862)
l.3 prosa 2 (724) V a.1 obi.15
l.3 prosa 2 (725) XX c.19 n.1
l.3 prosa 5 (743) XXX 6.ª
l.3 metr.9 (758) II a.2 sed c.1
l.3 prosa 10 (765) XXIII c.7.15; IV a.10
l.3 prosa 11 (774) II a.1 sed iterum 1
l.3 prosa 12 (779) II a.8 obi.3
l.4 prosa 6 (814) II a.1 obi.3.8; sed c.4
l.4 prosa 6 (815) II a.2 sed c.4; XXX I c.138.139
l.4 prosa 6 (816) II a.1 obi.1
l.4 prosa 6 (817) II a.1 obi.5; sed c.3; a.4 obi.6; XXXVIII a.2 obi.7
l.4 prosa 6 (818) XVI a.3 obi.11
l.5 prosa 4 (848) I a.5 obi.17
l.5 prosa 4 (849) I a.6 obi.4
l.5 prosa 6 (858) XXX I c.8
l.5 prosa 6 (859) IV a.14 obi.2; ad sed c.1; XXXVII a.6
l.5 prosa 6 (860) I a.12; II a.1 obi.4
l.5 prosa 6 (861) I a.12 sed c.2; III a.6 sed c.4; XXXVII a.11 obi.1
l.5 prosa 6 (862) III a.6

De unitate et uno (Pseudo-Boecio) (ML 63,1075-1078)
X a.3 sed c.2

Arithmetica (ML 63,1079-1168)
1 c.2 (1083) IV a.16 sed c.4
2 c.1 (1113) II a.2 obi.4

In Porphyrii Isagogen (ML 64,71-158)
l.1 (84) I a.4 obi.1; a.6 sed c.

In Praedic. Aristotel. (ML 64,159-294)
l.1 (160) VII a.1 obi.6
l.1 (199) XXXI a.7 obi.3

De Trinitate (ML 64,1247-1256)
c.2 (1250) IV a.8 obi.18; a.19; XVII a.1 ad 10
c.3 (1251) VII a.5 obi.8
c.3-4 (1251ss) VIII a.2 obi.1
c.5 (1253) VII a.4 sed c.1
c.5 (1254) VI a.1 obi.11; sed c.1; a.2 obi.3; a.3 sed c.1; VII a.7 obi.12; VIII a.5 sed c.1
c.5-6 (1253ss) VII a.6 obi.7
c.6 (1255) VI a.1 obi.2

De hebdomadibus (ML 64,1311-1314)
I a.1; IV a.13 ad 4; VI a.4 obi.11

De persona et duabus naturis (ML 64,1337-1354)
c.1 (1341) I a.5 obi.12; X a.5 sed c.4; XXXVII a.3 obi.16
c.1 (1342) IV a.6 obi.12; X a.1; X a.3 obi.4; XXXVII a.3 ad 16
c.3 (1343) VII a.2 tit.; a.3 obi.1; X a.1; a.2
c.3 (1344) VII a.1 obi.2
c.5 (1347) XX c.2 n.3
c.7 (1352) XX c.4 n.6

Calcidio
Com. al Timeo
c.135 XXXVIII a.1 obi.8

Casiano
Collationum XXIV Collectio (ML 49,477-1328)
1 c.5 (486) XXII a.2
1 c.5-7 (487-489) XXIII c.6
1 c.7 (489) XXI c.10; XXII a.2; ad 2
18 c.5 (1095) XX c.6 n.1
24 c.12 (1300) XX c.7 n.1.10

Cicerón, Tulio
(*Oeuvres Complètes de Cicéron,* 5 vols. Firmin-Didot, Parisiis 1881)

De inventione (Rhetorica)
I c.2 XXXII a.1 obi.10
II c.53 II a.1; XX c.1 n.1; XXI c.12

Cipriano (S.)
De oratione dominica (ML 4,535-562)
3 (538) XXV I
8 (541) XXX II c.5
12 (544) XXX II c.8

De opere et eleemosynis (ML 4,625-646)
n.11-12 (633) XX c.6 n.6

Cirilo de Alejandría (S.)
Liber de fide Trinitatis (Pseudo-Cirilo. Ed. Leonina t.40A p.109-131)
n.98 (146) XX c.3 n.6; c.4 n.7

Super Lucam (MG 72,475-950)
a Lc 9,61 XXIII c.9

Codex Iustiniani
(Corpus iuris civilis II. Edidit Krueger)
III 28 35 XX c.4 n.4
V 27 7 1 XVIII a.1 obi.11
XI 25 XX c.7 n.2.11

Comentario a III Ethicorum
(Anónimo. Cf. ed. Mercken, *The Greek Commentaries on the Nichomachean Ethics of Aristotle* V.1 (Leiden 1973)
XVII a.5 obi.

Concilio de Éfeso (a.431)
VIII a.4 obi.13; ad 24; X a.1; XXIII c.15

Concilio de Calcedonia (a.451)
In genere VIII a.4 obi.13; ad 13; X a.1

Concilio II de Constantinopla (a. 553)
VIII a.4 obi.13; X a.1; a.2

Concilio III de Constantinopla (a. 680)
X a.5 sed c.1; a.5; XXXIV II c.28

Concilio de Tours (a.1163)
X a.1

Concilio Lateranense IV (a. 1215)
c.2 XXXIV I c.4
c.11 XX c.4 n.11
c.21 XX c.4 n.2

De causis Liber
(Édition par A. Pattin)
prop. 1 II a.9 obi.10; IV a.7; V a.8; XV a.9 ad 18; XVII a.6 ad 15
comm. 1 II a.8 sed c.9
prop. 2 IV a.9 obi.27; a.10 obi.8
prop. 3 II a.9 obi.7; IV a.1
prop. 4 IV a.5 obi.2
comm. 6 I a.1 obi.11
prop. 7 XXXVIII a.6 obi.3
prop. 8 I a.3; IV a.4 obi.11; XXXVIII a.4 ad 14
prop. 9 IV a.7; V a.1 sed c.4
prop. 10 IV a.3 obi.1; a.4; ad 10; V a.10 obi.6; XXXVIII a.4; a.6 sed c.4
prop. 13 XXXVIII a.2 obi.10; a.6 ad 3
prop. 15 I a.2 obi.2
comm. 15 I a.2 ad 2
prop. 16 XXXVIII a.9 obi.8
prop. 17 II a.2 obi.3
prop. 18 IV a.1; a.8 obi.19
prop. 19 IV a.4 obi.10; XXXVIII a.1 obi.4
prop. 19.20 IV a.4
prop. 20 II a.2 obi.9
prop. 22 I a.1 obi.3
prop. 30 XIV a.9 sed c.3
prop. 31 XXXVIII a.4 sed c.2

Decretales
(Corpus Iuris canonici. Edidit Friedberg)

I tit.9 c.4 XXI c.26.29
I tit.9 c.10 XXI c.26
I tit.10 c.10 XXI c.24.26
I tit.31 c.5 XX c.4 n.8
I tit.31 c.35 XX c.7 n.3
I tit.37 c.2 XX c.2 n.1
II tit.27 c.12 XXI c.25
III tit.8 c.4 XXI c.25
III tit.31 c.15 XXIII c.12
III tit.31 c.18 XXI c.29
III tit.32 c.8 XXI c.26
III tit.34 c.10 XXIII c.13
III tit.42 c.3 XVIII a.1 sed c.2; a.2 sed c.2
V tit.1 c.24 XIX a.2 obi.6
V tit.7 c.13 XX c.4 n.8
V tit.28 c.12 XX c.4 n.2.13
V tit.33 c.3 XXI c.29
V tit.39 c.54 XX c.7 n.7

Decretum Gratiani
(Corpus Iuris canonici. Edidit Friedberg)

p.1 d.21 c.1 XXI c.27.28
p.1 d.21 c.3 XX c.4 n.15
p.1 d.22 c.1 XX c.3 n.7
p.1 d.25 c.3 XVI a.3 obi.17
p.1 d.41 c.2 XXI c.25
p.1 d.41 c.4 XXI c.21.25
p.1 d.42 c.1 XX c.7 n.9; XXI c.24
p.1 d.45 c.5 XXIII c.11.13
p.1 d.46 c.3 XVI a.1 obi.11
p.1 d.48 c.2 XXII a.1 obi.6.14; XXIII c.2
p.1 d.54 c.20 XXIII c.12
p.1 d.60 c.4 XXI c.26
p.1 d.68 c.5 XX c.4 n.1.12
p.1 d.80 c.5 XXI c.27
p.1 d.81 c.1 XXI c.24
p.1 d.81 c.8.10 XXI c.24
p.1 d.81 c.16 XXI c.24.27
p.1 d.90 c.11 XVI a.3 obi.17
p.1 d.91 c.3 XX c.5 n.1
p.1 d.91 c.4 XX c.5 n.1
p.1 d.93 c.24 XXI c.24
p.1 d.95 c.5 XXI c.30
p.1 d.99 c.4 XX c.4 n.2.13
p.1 d.99 c.5 XX c.4 n.2
p.2 c.1 q.1 c.21 XX c.7 n.3
p.2 c.1 q.2 c.2 XXII a.1 obi.17; XXIII c.11.13
p.2 c.1 q.2 c.6 XX c.7 n.1
p.2 c.1 q.2 c.6.8 XX c.7 n.6
p.2 c.1 q.2 c.7 XX c.7 n.10
p.2 c.1 q.2 c.8 XX c.6 n.3
p.2 c.1 q.2 c.9 XX c.7 n.6
p.2 c.2 q.6 c.40 XXI c.18.27
p.2 c.7 q.1 c.35 XXI c.26
p.2 c.7 q.1 c.37 XXI c.21.29
p.2 c.7 q.1 c.39 XX c.4 n.3
p.2 c.7 q.1 c.41 XX c.2 n.2
p.2 c.7 q.1 c.45 XX c.2 n.1
p.2 c.7 q.1 c.45 XX c.4 n.1
p.2 c.8 q.1 c.9 XX c.4 n.15
p.2 c.8 q.1 c.10 XX c.4 n.5
p.2 c.8 q.1 c.11 XX c.4 n.3.15
p.2 c.9 q.2 c.3 XX c.4 n.1
p.2 c.9 q.3 c.5 XX c.4 n.3
p.2 c.10 q.1 c.2 XX c.4 n.7
p.2 c.10 q.1 c.3 XX c.4 n.7
p.2 c.10 q.1 c.4 XX c.4 n.7
p.2 c.10 q.1 c.5 XX c.4 n.7.14
p.2 c.12 q.1 c.10 XX c.2 n.4
p.2 c.12 q.1 c.13 XX c.6 n.1; XXI c.21.24
p.2 c.12 q.1 c.15 XXIII c.15
p.2 c.12 q.1 c.16 XX c.6 n.2.6; c.7 n.6; XXIII c.15
p.2 c.14 q.1 c.1 XX c.15 n.4
p.2 c.14 q.4 c.4 XXI c.27
p.2 c.14 q.4 c.14 XXI c.24
p.2 c.16 q.1 c.1 XX c.4 n.2
p.2 c.16 q.1 c.2 XX c.2 n.1
p.2 c.16 q.1 c.3 XXI c.23.29
p.2 c.16 q.1 c.4 XX c.2 n.1; XXI c.30
p.2 c.16 q.1 c.6 XX c.4 n.1
p.2 c.16 q.1 c.8 XX c.4 n.2
p.2 c.16 q.1 c.9 XX c.4 n.6.9.13
p.2 c.16 q.1 c.10 XX c.4 n.2
p.2 c.16 q.1 c.11 XX c.4 n.1
p.2 c.16 q.1 c.17 XX c.2 n.3
p.2 c.16 q.1 c.19 XX c.4 n.1.4
p.2 c.16 q.1 c.24 XX c.4 n.9
p.2 c.16 q.1 c.25 XXI c.30
p.2 c.16 q.1 c.28 XXI c.23
p.2 c.16 q.1 c.29 XXI c.26
p.2 c.16 q.1 c.30 XXI c.26
p.2 c.16 q.1 c.39 XX c.2 n.4; XXI c.23
p.2 c.16 q.1 c.41 XX c.4 n.7; XXI c.27
p.2 c.16 q.7 c.22 XX c.3 n.1.5
p.2 c.19 q.1 c.1 XXI c.29
p.2 c.19 q.2 c.2 XXI c.29; XXIII c.1
p.2 c.20 q.1 c.1 XXII a.1 sed c.5
p.2 c.20 q.1 c.2 XXII a.1; XXIII c.3
p.2 c.20 q.2 c.1 XXII a.1 sed c.1; a.1; XXIII c.12
p.2 c.20 q.2 c.2 XXIII c.11.12
p.2 c.20 q.3 c.4 XXII a.1 obi.8
p.2 c.20 q.5 c.15-16 XXIII c.11
p.2 c.21 q.1 c.1 XX c.3 n.5
p.2 c.21 q.4 c.1 XX c.8 n.2
p.2 c.22 q.2 c.13 XXII a.1 sed c.3
p.2 c.22 q.5 c.15-16 XXIII c.11
p.2 c.23 q.3 c.8 XX c.16 n.1
p.2 c.23 q.4 c.42 XX c.16 n.3
p.2 c.24 q.2 c.21 XX c.7 n.2
p.2 c.25 q.1 c.4 XX c.4 n.11

p.2 c.25 q.1 c.6 XX c.4 n.4
p.2 c.25 q.1 c.7 XX c.4 n.4
p.2 c.25 q.2 c.8 XX c.4 n.4
p.2 c.33 q.2 c.8 XXI c.12; XXIII c.5
p.3 d.1 c.9 XX c.6 n.1
p.3 d.4 c.118 XXII a.1 obi.7

Digesta
(Corpus iuris civilis I. Edidit Th. Mommsen)
XLVII 22 1 XX c.3 n.1
XLVIII 8 2 XX c.4 n.4

Dionisio Areopagita (Pseudo-)
De caelesti hierarchia (MG 3,119-370)
1 §2 (121) XXXVII a.7 obi.7; a.12 obi.9; XXXVIII a.8 obi.4
1 §3 (121) VIII a.4 obi.22; XIII a.4 ad 8; XXIX c.19
1 §3 (122) XXXVI a.2
1 §3 (124) XXXVII a.7 sed c.2; XXXVII a.12 obi.9
2 §2 (137) VII a.7 obi.2; a.7; XXIX c.19
2 §4 (141) XXIX c.19; XXXVIII a.1 ad 3
3 §2 (165) XIV a.7 obi.12
3 §3 (165) XII a.5 sed c.3
3 §3 (168) XXI c.20
4 §1 (177) XII a.5; XXIX c.18
4 §1 (178) IV a.16 obi.11; a.17 obi.1; XII a.5
4 §2 (180) XXIX c.18; c.20
4 §2 y 4 (180-181) XXXIV I c.26
4 §3 (180) XXXVII a.8 sed c.2
4 §3 (181) XXXVIII a.9
4 §4 (181) II a.10; XXXI a.11 ad 4
7 §1-7 (205-209) XXXIV I c.26
7 §3 (209) XII a.4 ad 5; XIII a.3 obi.4; XXX I c.126
8 §1 (237) XXX I c.126
8 §2 (240) XIII a.3 obi.4
9 §1 (257) XXX I c.126
9 §3 (261) XXXI a.11 obi.5
11 §1 (284) IV a.4 sed c.2
11 §2 (284) IV a.4 obi.11
12 §2 (292) II a.8; XXXVIII a.4
13 y 15 (300 y 328) IV a.18 obi.22
13 §2 (300) XX c.4 n.12
13 §3 (301) XIII a.3 obi.2
13 §4 (305) XX c.4 n.7
15 (325-340) XXIX c.19
15 §9 (337) XXXVIII a.9 obi.6

De ecclesiastica hierarchia (MG 3,369-584)
c.1 §3 (373) XX c.4 n.7
c.1 §5 (377) XIII a.4 ad 8; a.4 ad 16
c.2 I (392) XIII a.2; XX c.2 n.3
c.3 I (424) XIII a.4
c.5 I (500) XXI c.27
c.5 I 502) XXXVI a.2
c.5 I (504) IV a.4 obi.1; a.18 obi.15; XIII a.3 obi.18; a.4 obi.8; XX c.2 n.4
c.5 I (504-505) XXI c.28
c.5 I (505) XX c.4 n.7; XXI c.20; XXXIII a.11 obi.6
c.5 I (508) XX c.4 n.7
c.6 I (529-533) XXI c.27
c.6 I (532) XX c.4 n.4
c.6 I (533) XXI c.19.20.28
c.6 II (533) XXI c.23
c.6 III (533) XX c.4 n.1
c.6 III (537) XXXVIII a.6
c.7 III (568) XXII a.1; XXIII c.3

De divinis nominibus (MG 3,585-984)
1 (585s) VII a.7 obi.2
1 §1 (585) VIII a.4 obi.12
1 §3 (589) VIII a.2 sed c.3
1 §4 (592) X a.2 obi.5; XXX II c.9
1 §5 (593) I a.8 obi.1; XVIII a.1 ad 4; XXIX c.20
2 §3 (640) IX a.5 obi.4
2 §8 (645) IX a.6; XXXVIII a.7 ad 8; a.9 ad 6
2 §9 (648) X a.1
3 §1 (679s) VIII a.4 obi.1
4 §1 y 4 (693 y 697) XXXVII a.5 obi.6
4 §1 (693s) II a.2 obi.1; VII a.7 sed c.1; VIII a.2 ad 19; XXIX c.18; c.19; XXXVIII a.1 ad 14
4 §1 (694) VII a.9 obi.14
4 §4 (697) IV a.15 obi.1
4 §4 (700) II a.9 sed c.2; XIV a.3 obi.10; XVII a.6 obi.19; XXXVIII a.4 ad 15
4 §6 (701) XXXII a.3 obi.5
4 §8 (704) XXIX c.19
4 §10 (708) XIII a.3 obi.3; XXIV a.8; XXX II c.9
4 §13 (712) XXI c.11
4 §15 (714) XXXIII a.9 obi.7; XXXII a.1 obi.11
4 §19 (716) IV a.6 obi.1; V a.3 obi.3; XXXIII a.12 obi.12; XXXVIII a.6 obi.13
4 §20 (717) IV a.6; XXXVIII a.2 obi.7
4 §22 (724) XX c.16 n.2.4; XXXVIII a.2
4 §23 (724) XXXVIII a.2 sed c.1; a.2
4 §23 (724-725) XXIX c.20
4 §23 (725) XVII a.1 obi.11; XXXVIII a.1 obi.3; sed c.2; a.2 ad 1.4; a.3 obi.1.2; a.5 obi.1.16.18; a.6 obi.3.15; a.6

4 §23 (728) III a.2 obi.11
4 §24 (728) XXXVIII a.2 obi.12
4 §25 (728) XVII a.2 I sed c.5; XXXVIII a.2
4 §30 (729) IV a.6 obi.9; XIV a.3 ad 15; XV a.1 ad 3; a.4 ad 2; a.9 obi.12; XVII a.1 ad 13; XIX a.1; XXXVIII a.6 ad 11
4 §30 (732) XIV a.2 ad 7
4 §32 (732) XV a.1; a.11 obi.9
4 §32 (733) XV a.4; XVI a.7 sed c.2; XVII a.2 ad I 3; XXXVIII a.2
4 §33 (733) II a.4 ad 4
4 §34 (733) IV a.6 sed c.2
4 §35 (736) XV a.12 obi.7
5 §2 (816) XXIX c.18
5 §3 (817) XI a.2 ad 3
5 §4 (817) XXXVIII a.9 ad 5
5 §8 (821) XXIX c.18; c.19
5 §8 (824) XI a.4
5 §10 (854) XXXIII a.6 obi.6
7 §2 (868) I a.2 obi.4 p.9; XXX I c.216; XXXVII a.6 obi.2; XXXVIII a.4 obi.14; a.4; a.6 sed c.1; a.6; a.8 obi.15
7 §2 (869) I a.2 sed c.; a.3 ad 2.5; a.4 obi.9; a.4; a.5 obi.10
7 §3 (872) V a.9 obi.13; XXXI a.1 ad 9; XXXVIII a.1 obi.4; a.8 ad 3
7 §4 (872) IX a.5 obi.5; XXXI a.1 obi.5; a.2
7 §4 (873) XXXI a.8 sed c.1; a.8
9 §6 (913) I a.11 ad 1; VIII a.1; IX a.4 ad 2
10 §3 (937) XXIX c.18
11 §1 (948)
11 §6 (953) XXIX c.18
12 §1 (972) VII a.7

Mystica theologia (MG 3,997-1048)
c.1 (997) VII a.7
c.1 (1001) I a.1 ad 9

Epistola IV ad Caium (MG 3,1071-1074)
(1072) XXX I c.212
(1073) X a.5 obi.1

Epistola VIII ad Demophilum (MG 3,1083-1100)
§1 (1088) XIX a.1 obi.18; XX a.4 n.2

Epistola IX ad Titum (MG 3,1103-1114)
§1 (1105) XXIII c.7; XXXVI a.1 ad 2

Estrabón
l.2 c.8 IV a.18 ad 4

Eusebio de Cesarea
Historia ecclesiastica (MG 20,9-906)
l.2 c.16ss (174ss) XXIII c.15

Super Lucam (MG 24,530-606)
a 9,3 (544s) XXIII c.15

Fulgencio de Ruspe
Ad Monimum (ML 65,151-206)
1 c.19 (167) IV a.6 obi.23

Gennadio
Cf. Ps.-Agustín, *De ecclesiasticis dogmatibus*

Gilberto Porretano
Liber sex principiorum (ML 188,1257-1270)
(1257) IV a.8 obi.10
(1260) II a.10 obi.2

Glossa interlinearis (Venetiis 1603)
Gen 1,1 IV a.17 obi.5
Ex 1,9-10 XX pról.
Ex 5,4 XX c.5 n.2
Ex 20,13 XX c.6 n.1
Num 11,29 XX c.4 n.15
Num 11,39 XX c.2 n.3
Deut 1,11 III a.4 ad 1
Esdr 1,4 XX c.4 n.9
Esdr 3,8 XX c.4 n.10
Esdr 8,31 XX c.4 n.9
Neh 6,2 XX c.5 n.1
Iob 29,6 XX c.4 n.10
Ps 9,21 XX c.24 n.2
Prov 6,3 XX c.10 n.2
Prov 14,13 XVI a.3 obi.8
Prov 27,1 XX c.6 n.6
Prov 27,23 XX c.4 n.2
Sap 6,26 XX c.4 n.10
Eccli 24,47 XX c.3 n.4
Eccli 27,1 XX c.6 n.6
Eccli 38,25 XX c.2 n.3
Is 3,12 XX pról.
Is 5,13 XX c.11 n.2
Is 27,6 XX c.10 n.2
Is 30,7 XX c.10 n.1
Ier 1,6 XX c.4 n.15
Ier 14,10 XX c.10 n.3
Ier 23,15 XX pról.
Ez 34,2 XX c.4 n.1
Dan 6,5 XX c.8 n.1
Dan 12,3 XX c.2 n.4
Hab 2,20 XXXVIII a.11 obi.11
Mt 1,2 XXXI a.2 obi.5; a.5 obi.7; XXXII a.3 sed c.1
Mt 4,5 XX c.2 n.1
Mt 5,18 V a.7 obi.12
Mt 6,26 XX c.5 n.3

Mt 9,37-38 XX c.4 n.10
Mt 10,41 XX c.7 n.9
Mt 18,9 XX c.3 n.4
Mt 19,21 XXIII c.2
Mt 23,6 XX c.2 n.4
Mt 23,8 XX c.2 n.4
Mt 23,14 XX c.7 n.12
Mt 24,10 XX c.24 n.2
Mt 24,12 XX c.23
Mc 1,6 XX c.8 n.3
Mc 5,18-19 XXII a.1 ad 20
Mc 6,8 XX c.4 n.1
Mc 6,10 XX c.10 n.1
Mc 11,11 XX c.7 n.8
Lc 6,30 XX c.7 n.4
Lc 8,14 XX c.1 n.1
Lc 9,60 XX c.2 n.3
Lc 10,35 XX c.2 n.4
Lc 10,40 XX c.5 n.3
Lc 12,33 XX c.5 n.1
Lc 14,13 XX c.7 n.4
Lc 16,9 XX c.7 n.9
Lc 19,5 XX c.7 n.8
Lc 21,33 V a.7 obi.10
Lc 21,38 XX c.7 n.3
Io 3,34 XII a.3
Io 8,54 XX c.13 n.5
Io 16,13 XXXVII a.2
Io 21,17 XX c.4 n.1
Act 1,1 XX c.2 n.3
Act 2,2 XXIII c.9
Act 4,32 XX c.4 n.11
Act 6,3 XXI c.21
Act 6,20 XX c.4 n.11
Act 20,29 XX c.23
Act 20,34 XX c.5 n.1
Act 20,35 XX c.5 n.1
Rom 7,15 XVI a.6 obi.8
1 Cor 3,10 XX c.4 n.12
2 Cor 5,13-14 XXI c.21
Col 3,14 XXIII c.6
2 Tim 2,3 XX c.4 n.11
Iac 1,27 XX c.9 n.2
Iac 3,1 XX c.2 n.1.5
1 Petr 2,12 XX c.26 n.1
1 Petr 4,10 XX c.3 n.4
1 Petr 4,11 XX c.3 n.4; c.4 n.2
2 Petr 2,2 XX pról.
Hebr 1,3 IX a.3 obi.4
1 Io 2,15-16 XX c.2 n.4
3 Io 8 XX c.7 n.9
3 Io 9-10 XX c.7 n.5
3 Io 10 XX pról.
Apoc 13,11 XX c.11 n.1

Glossa ordinaria (marginalis) (Venetiis 1603)
Gen 1,1 IV a.1 sed c.1; a.18 sed c.1.2; XXXVIII a.3 sed c.4
Gen 4,1 XVII a.7 obi.2
Ex 5,4 XXII c.1
Ex 15,17 XXII a.1 obi.21
Ex 33,15 XIII a.5 obi.10
Num 3,12 III a.2 obi.7
Num 22,21 II a.8 sed c.4
Deut 1,11 III a.4 obi.1
Deut 15,4 XX c.7 n.11
1 Reg 21,27 XX c.8 n.3
Neh 13,24 XX c.12 n.1
Iob 10,9 XVI a.7 obi.2
Iob 29,6 XX c.4 n.10
Iob 37,11 XX c.10 n.2
Iob 38,25 XX c.10 n.2
Iob 39,22 XX c.16 n.2
Prov 6,6 XX c.12 n.1
Prov 9,8 XIX a.1 ad 1
Prov 21,13 XX c.7 n.9
Prov 24,16 XVI a.2 obi.13
Prov 26,13 XXIII c.10
Prov 30,7 XX c.6 n.6
Eccl 1,6 II a.9 ad 4
Eccl 7,12 XX c.6 n.1
Cant 2,2 XX c.20 n.2
Cant 2,15 XX c.16 n.2
Eccli 12,4 XX c.7 n.13
Eccli 27,1 XX c.6 n.1
Is 1,22 XX c.12 n.1.3
Is 38,1 XXXVII a.6 obi.1; a.10 obi.2; a.11 obi.3; ad 3
Is 38,21 XXXVII a.11 obi.3; ad 3
Ier pról. XIV a.3 obi.15
Ez 1,1 XXXVII a.7 sed c.3
Dan 1,8 XX c.11 n.3
Dan 7,25 XX c.24 n.2
Os 1,2 XXXVII a.7 obi.7
Zach 6,7 XX c.10 n.2
Mt 1,22-23 XXXVII a.10 obi.1.3; sed c.
Mt 1,23 XXXVII a.2 obi.2; a.11 sed c.2
Mt 2,13 XX c.25
Mt 3,4 XX c.8 n.3
Mt 3,11 XVI a.11 sed c.2
Mt 4,1 XXIII c.4
Mt 4,6 XX c.6 n.1
Mt 5,25 XXII a.2 obi.13
Mt 5,40 XX c.15 n.1.4
Mt 5,42 XX c.7 n.4
Mt 6,36 XX c.7 n.12
Mt 7,15 XX c.8 n.4; c.23; c.26; XXXVII a.5
Mt 7,16 XX c.26 n.1
Mt 9,11 XX c.7 n.12
Mt 9,14 XXI c.10
Mt 10,11 XX c.7 n.3
Mt 10,16 XX c.16 n.1
Mt 10,29 II a.4 sed c.1
Mt 10,49 XX c.7 n.10
Mt 11,8 XX c.19 n.1
Mt 14,21 XXII a.1 obi.5; XXIII c.7
Mt 15,32-38 XXII a.2 obi.6

Mt 17,26 XX c.6 n.3
Mt 18,15 XIX a.1 sed c.2; a.2 obi.14; sed c.2
Mc 19,18 XXIII c.2.7
Mt 19,19 XX c.6 n.3
Mt 19,23 XX c.6 n.3
Mt 19,28 XXIII c.2.7
Mt 21,17 XX c.7 n.3
Mt 24,36 XXX I c.242
Mt 27,19 XXXVIII a.6 obi.9
Mt 28,20 XXIII c.2
Mc pról. XXIII c.7
Mc 10,23 XX c.6 n.3
Mc 13,6 XX c.24 n.2
Mc 13,21 XX c.24 n.2
Mc 13,22 XX c.22 n.2
Mc 9,28 XIII a.5 obi.15
Lc 3,11 XX c.6 n.1.6
Lc 5,6 III a.4 obi.1
Lc 8,3 XX c.7 n.1
Lc 9,11 XX c.19 n.1
Lc 9,55 XX c.16 n.4
Lc 9,58 XX c.6 n.3
Lc 10,1 XXI c.28
Lc 10,4 XX c.6 n.6
Lc 10,7 XX c.7 n.7; c.10 n.1.2
Lc 10,10 XX c.15 n.4
Lc 10,12 XXXVII a.6 sed c.1
Lc 10,20 XX c.18 n.4
Lc 10,30 XV a.11 sed c.1
Lc 12,33 XX c.6 n.1
Lc 14,23 XX c.6 n.3
Lc 22,35 XX c.6 n.6
Lc 22,36 XX c.6 n.6; XXIII c.14
Lc 23,46 XXXII a.4 obi.16
Io 3,34 XII a.3
Io 4,28 XXI c.30
Io 10,1 XX c.23
Io 10,12 XX c.20 n.1; c.23
Io 12,6 XX c.6 n.6
Act 4,30 XX c.6 n.1
Act 6,3 XXI c.24
Act 10,35 XX c.7 n.10
Act 20,28 XXI c.24
Rom 6,6 XXX I c.36
Rom 8,20 V a.7 sed c.1
Rom 8,29 III a.1 sed c.1; a.3 sed c.1
Rom 9,12 III a.2 sed c.1
Rom 9,15 III a.2 obi.1
1 Petr 3,3 XX c.8 n.3
2 Petr 1,19 XXXVII a.3 sed c.3
2 Petr 3,7 V a.7 obi.5
1 Io 2,18 XX c.24 n.2
1 Io 2,19 XX c.25
3 Io 10 XX c.14 n.2
Apoc 5,12 XI a.4 sed c.1
Apoc 6,8 XX c.8 n.2
Apoc 11,3 XX c.8 n.3
Apoc 13,11 XX c.11 n.1
Apoc 20,7 XX c.25

Glossa Petri Lombardi
(ML 191,61-1296; 1301-1696; 192,9-520)

praef. Ps. XXXVII a.1 obi.10; a.1; a.9 sed c.4;a.10 obi.1.13; a.11 sed c.1; a.12 sed c.1; a.13 obi.5; ad 5; a.14 obi.2
Ps 4,6 XXI c.12
Ps 4,7 XII a.1 obi.12; XIII a.6 obi.5
Ps 6,11 XXIII c.15
Ps 11,2 XIII a.1
Ps 13,6 XXIII c.15
Ps 15,1 XII a.6 sed c.1
Ps 17,12 XIII a.7 sed c.3
Ps 21,2 XII a.7 sed c.3
Ps 26,2 XXXIII a.12 obi.23
Ps 29,6 XIII a.3 obi.7
Ps 39,13 XVI a.3 obi.2
Ps 39,18 XX c.7 n.8
Ps 61,12 IX a.5 sed c.2; a.7
Ps 62,2 XIV a.7 obi.1
Ps 68,5 XXXVIII a.2 sed c.3; XXXVIII a.3 sed c.2
Ps 69,6 XX c.7 n.8
Ps 75,12 XXI c.13
Ps 77,39 XIV a.2 obi.12
Ps 82,2 XX pról.; c.25
Ps 103,14 XX c.6 n.6; c.7 n.9.10
Ps 103,15 XIII a.1 sed c.1
Ps 108,17 XX c.7 n.8
Ps 118,66 XX c.11 n.2
Ps 118,82 XX c.11 n.4; XXIII c.16
Ps 118,104 XXIII c.2.7
Ps 120,3 XXII a.2 obi.8
Ps 130,2 XXII a.2 obi.9; XXIII c.2.7
Ps 138,3 XI a.4 obi.9
Ps 143,5 XIV a.3
Rom 1,7 XX c.3 n.4
Rom 1,29 XX c.15 n.4
Rom 3,3 XXIII c.13
Rom 3,8 XX c.14 n.2
Rom 5,1 XIV a.8 sed c.2
Rom 6,19 XXIII c.5
Rom 7,15 XV a.1
Rom 7,20 XV a.1 obi.8; a.3 obi.5
Rom 8,14 XXIII c.9
Rom 8,22 V a.5 sed c.3
Rom 8,30 XIV a.1 sed c.
Rom 11,24 V a.4
Rom 11,36 XX c.1 n.1
Rom 12,1 XX c.6 n.1.6
Rom 12,17 XX c.16 n.1
Rom 13,6 XX c.5 n.3
Rom 14,2-3 XX c.26 n.1
Rom 14,13 XX c.21
Rom 14,17 XX c.8 n.2
Rom 15,26-27 XX c.7 n.7
Rom 15,28 XX c.7 n.9
Rom 16,1 XX c.9 n.2

Rom 16,11 XX c.10 n.2
Rom 16,17 XX c.7 n.12
Rom 16,18 XX c.13 n.2
1 Cor 1,17 XX c.12 n.1.2
1 Cor 1,26 XX c.12 n.3
1 Cor 2,1 XX c.12 n.1
1 Cor 2,4 XX c.5 n.3
1 Cor 3,12 XV a.5 obi.13
1 Cor 4,5 XX c.8 n.1; c.21
1 Cor 4,11 XX c.7 n.3; c.17 n.1
1 Cor 4,12 XX c.5 n.4
1 Cor 5,3 XX c.16 n.3
1 Cor 5,3-5 XX c.16 n.2
1 Cor 6,7 XX c.15 n.1.4
1 Cor 6,18 XXI c.10
1 Cor 7,12 XX c.5 n.3
1 Cor 8,1 XX c.11 n.4
1 Cor 9,1 XX c.5 n.4
1 Cor 9,7 XX c.7 n.7
1 Cor 9,14 XX c.5 n.3; c.7 n.7
1 Cor 10,9 XX c.6 n.6
1 Cor 12,3 XX c.14 n.1
1 Cor 12,14 XX c.3 n.4
1 Cor 12,28 XXI c.27
1 Cor 13,5 XX c.15 n.1
1 Cor 13,12 XXXI a.8 obi.11
1 Cor 14,2 XXXVII a.12 obi.5; ad 5
2 Cor 3,1 XX c.13 n.2
2 Cor 4,2 XX c.13 n.2
2 Cor 5,10 XXX I c.243
2 Cor 5,13-14 XXI c.21
2 Cor 6,4 XX c.6 n.6
2 Cor 6,5 XX c.5 n.4
2 Cor 6,15 XXXVIII a.6 obi.18
2 Cor 8,9 XX c.7 n.8; XXIII c.15
2 Cor 8,12 XX c.6 n.1.6
2 Cor 8,14 XX c.7 n.9
2 Cor 9,7 XX c.7 n.2
2 Cor 9,9 XX c.7 n.9
2 Cor 10,12 XX c.13 n.2
2 Cor 10,13 XX c.2 n.1.4
2 Cor 10,19 XX c.13 n.2
2 Cor 11,6 XX c.12 n.1.3
2 Cor 11,14 XX c.26 n.1; XXIII c.10
2 Cor 12,12 XX c.14 n.1
2 Cor 12,14 XX c.7 n.3
2 Cor 12,15 XXI c.16
Gal 1,7 XX c.22 n.2
Gal 1,10 XX c.17 n.3
Gal 2,15 XX c.20 n.2
Gal 4,9 XIII a.7 sed c.2
Gal 4,18 XX c.14 n.1
Gal 4,30 XX c.20 n.1
Gal 5,28 XX c.16 n.2
Eph 1,22 XII a.4 sed c.1
Eph 4,28 XX c.5 n.1
Phil 2,6 XXXVIII a.3 sed c.1
Phil 3,2 XX c.14 n.1
Phil 4,17 XX c.7 n.3
1 Thess 2,5 XX c.7 n.3
1 Thess 2,9 XX c.7 n.3
1 Thess 4,11 XX c.9 n.1.3
1 Thess 4,11-12 XX c.7 n.2
1 Thess 5,12 XX c.6 n.1
1 Thess 5,19 XXIII c.9
1 Thess 5,21 XXIII c.10
1 Thess 5,22 XX c.7 n.3
2 Thess 2,6 XX c.7 n.3
2 Thess 3,6 XX c.5 n.4
2 Thess 3,9 XX c.7 n.1
2 Thess 3,10 XX c.5 n.1; c.7 n.2
2 Thess 3,11 XX c.5 n.3.4; c.9 n.1.3; c.10 n.3; c.11 n.4
2 Thess 3,13 XX c.7 n.9
1 Tim 1,5 XXIII c.6
1 Tim 2,14 XVI a.7 obi.1
1 Tim 3,7 XX c.12 n.1
1 Tim 5,1 XIX a.1 obi.18
1 Tim 5,11 XXI c.29
1 Tim 5,17 XX c.7 n.12
1 Tim 6,8 XX c.6 n.1; c.7 n.10
1 Tim 6,12 XXI c.19
2 Tim 2,3 XXIII c.16
2 Tim 2,4 XX c.9 n.1.3
2 Tim 2,8 XX c.3 n.6
2 Tim 3,2 XX c.3 n.6
2 Tim 3,6 XX c.23
2 Tim 3,8 XX c.2 n.3; c.23
Hebr 1,13 V a.1 sed c.1
Hebr 2 XI a.2 obi.6
Hebr 11,37 XX c.8 n.3
Hebr 13,5 XX c.6 n.6

Gofredo de Trano
Summa super titulos Decretalium
3 tit.31 c.21 XXIII c.11

Gregorio Magno (S.)
Moralium libri sive Expositio in librum Iob (L.1-16: ML 75,509-1162; L.17-35: ML 76,9-782)
pról. c.1 (511) XX c.6 n.3; c.19 n.2
Epist. missor. c.1 XXIII c.6
1 c.27 (544) XXXII a.1 sed c.3
2 c.3 (557) XXXVIII a.1 obi.7
2 c.7 (559) XXXVII a.7 ad sed c.4
3 c.8 (605) XXIII c.9
4 c.3 (635) XVII a.8 obi.12
4 c.25 (660) XVIII a.1 sed c.1
5 c.11 (692) XX c.8 n.1
5 c.33 (726) XIX a.1 ad 16
6 c.18 (745) XV a.5 obi.10
6 c.22 (750) XX c.8 n.1
6 c.37 (761) XX c.2 n.3; XXII a.1 obi.16
6 c.37 (764) XXIII c.2
7 c.17 (800) XXI c.24
9 c.11 (865) XX c.12 n.2
9 c.21 (877) XVIII a.2 obi.3
10 c.21 (943) XXI c.27

13 c.10 (1023) XX c.11 n.1; c.25
13 c.11 (1024) XX pról.; c.11 n.4
14 c.56 (1079) XX c.24 n.2
16 c.10 (1127) III a.4 ad 1
16 c.37 (1143) V a.1 sed c.3; XIII a.3 obi.9; XXXVIII a.4 obi.22
18 c.27 (61) XX c.20 n.2
18 c.48 (84) XXXVIII a.8 obi.1
19 c.14 (112) XX c.4 n.10
20 c.3 (135) XXXVI a.3 sed c.
20 c.5 (145) XX c.25
20 c.22 (167) XX c.25
20 c.29 (173) XX c.4 n.1
21 c.16 (204-205) XX c.7 n.13
22 c.7 (222) XX c.18 n.1
22 c.8 (224) XX c.18 n.3
22 c.11 (226) XXXIII a.8 ad 10
23 c.1 (253) XXIV a.7
23 c.27 (286) XXI c.24
24 c.20 (314) II a.8 obi.1
25 c.8 (331) III a.3 obi.5
25 c.9 (334) XXVII 12
27 c.26 (429) XXXVIII a.12 sed c.2
27 c.37 (435-436) XXI c.17
31 c.13 (586) XX c.15 n.1.2.4; c.26 n.2
31 c.28 (605) XX c.15 n.2
32 c.12 (644) XXI c.10
32 c.23 (665) XXIX c.20
33 c.3 (674) XXI c.10
33 c.12 (688) XX c.7 n.8; XXVII 25
34 c.6 (723) XXXVIII a.5 sed c.2
34 c.19 (737) XXXVIII a.6 obi.1; ad 1
34 c.21 (741) XXXVIII a.6 obi.8

In Ezechielem (ML 76,785-1072)
In genere XXXII a.3 obi.8
1 hom.1 (786) XXXVII a.2
1 hom.1 (788) XXXI a.11 obi.6; XXXVII a.1 obi.4; a.2 obi.5
1 hom.1 (792) XXXVII a.1 obi.12
1 hom.2 (796) XXII a.1 ad 6
1 hom.5 (825) XX c.4 n.10; c.10 n.2
1 hom.8 (858) XX c.10 n.2
1 hom.9 (876) XX c.20 n.1
1 hom.9 (877.879) XX c.14 n.2
1 hom.9 (878-879) XX c.13 n.4
1 hom.10 (898) XXII a.2 obi.10
1 hom.12 (932) XXI c.20; c.24
2 hom.2 (953) XX c.5 n.3; XXII a.1 obi.2; XXIII c.7; XXXIII a.4 ad 8
2 hom.7 (954) XXX II c.9
2 hom.2 (956) XXXVII a.6 sed c.2
2 hom.3 (959) XXIII c.2
2 hom.3 (962) XX c.19 n.3
2 hom.4 (974) XXXIII a.7 obi.11
2 hom.4 (980) XXXI a.11; XXXVII a.14 obi.1
2 hom.7 (1021) XXXII a.3 obi.8
2 hom.8 (1037) XX c.1 n.1; c.6 n.3; XXI c.12
2 hom.9 (1044) XXI c.24

In Evangelia Hom. (ML 76,1075-1312)
I hom.8 (1104) XXXIV I c.25
I hom.10 (1112) II a.10 sed c.2
I hom.12 (1119) XX c.7 n.12
I hom.14 (1127-1128) XXI c.19.20
I hom.16 (1137-1138) XXIV a.5
I hom.19 (1155) XXII a.1
I hom.20 (1163) XXIII c.5
II hom.21 (1173) XXX I c.236
II hom.22 (1177) XXX I c.235
II hom.26 (1197) XXXI a.10 obi.9
II hom.26 (1202) XXXI a.2 ad 15
II hom.27 (1209) XXVIII 10
II hom.29 (1214) XVI a.9 obi.1
II hom.30 (1220) XXXIII a.9 obi.14
II hom.30 (1221) XII a.8 sed c.9; XXXIII a.12 obi.5; sed c.2; XXXVII a.13
II hom.30 (1222) XXIII c.9; XXXVII a.4 sed c.3
II hom.30 (1225) XXIII c.13; XXXVII a.4 sed c.3
II hom.32 (1233) XXI c.11
II hom.34 (1249) XXX I c.126
II hom.34 (1250) XXXVIII a.3 obi.4; a.10
II hom.34 (1251) XXXVIII a.9 obi.12
II hom.34 (1254) XX c.4 n.12
II hom.36 (1268) XXIII c.15
II hom.37 (1275-1276) XXI c.9
II hom.37 (1276) XXI c.9.11
II hom.37 (1277-1278) XXI c.11

Regula pastoralis (ML 77,13-126)
p.1 c.2 (16) XX c.8 n.2
p.1 c.3 (17) XXI c.22
p.1 c.5 (19) XX c.19 n.3
p.1 c.7 (20) XXI c.22
p.1 c.8 (21) XXI c.22
p.1 c.9 (22) XXI c.22
p.2 c.1 (25) XXI c.22
p.2 c.3.5.7 (28.32.38) XXI c.21
p.2 c.8 (42) XX c.17 n.1.4
p.2 c.8 (43) XX c.17 n.3
p.2 c.9 (43) XX c.14 n.1
p.2 c.11 (50) XX c.5 n.3; c.11 n.3
p.3 (49) XX c.4 n.15
p.3 c.14 (74) XV a.5
p.3 c.16 (77) XXXVIII a.6 obi.15

Libri Dialogorum (ML 77,149-430; L.II: ML 66,125-214)
l.1 c.8 (188) III a.6
l.2 pról. (126) XX c.11 n.1.4; XXIII c.3; c.13
l.2 c.1 (128) XX c.5 n.3; XXIII c.7.9
l.2 c.1 (128-130) XX c.7 n.6
l.2 c.3 (135) XXXVI a.3 sed c.
l.2 c.3 (140) XXII a.1; XXIII c.3
l.3 c.14 (245) XX c.6 n.4; XXIII c.15
l.4 5.8 (328-332) IV a.18 obi.21
l.4 c.6 (329) II a.8 sed c.1
l.4 c.26 (357) XXXVII a.3 obi.5.6; XXXVIII a.6 sed c.8
l.4 c.29 (368) XXX I c.180
l.4 c.33 (376) I a.2
l.4 c.39 (396) XVI a.11 sed c.1

Epistolae (ML 77,441-1328)
l.2 ep. 47 (588) XX c.4 n.4
l.5 ep. 53 (784) XXIII c.2

Gregorio Nacianceno
Oratio XXXVIII (MG 36,311-334)
38 n.9 (320) XXIX c.18

Oratio XLV (MG 36,623-664)
45 n.5 (629) XXIX c.18

Gregorio Niseno
De natura hominis (Nemesio de Emesa: MG 40,503-818)
c.2.3 (535ss) IV a.9 ad 25
c.4 (600) XXIX c.19

De oratione dominica (MG 44,1119-1194)
2 (1141) XXX II c.4
3 (1153) XXX II c.8

De anima (Nemesio de Emesa: MG 45, 187-222)
c.10 (210) V a.10

De virginitate (MG 46,317-415)
c.6 (349) XXIII c.3

De creatione hominis (ML 67,347-408)
c.29 (396) IV a.10 sed c.2; a.12 obi.1
c.30 (398) IV a.9 ad 9

Guillermo abad de San Teodorico
Expositio in Ep. Ad Romanos (ML 180,547-694)
l.1 c.1 (551) XXVI Ave Maria

De natura et dignitate amoris (ML 184,379-408)
c.6 (390) XXXIII a.13 obi.2

Hilario (S.)
Commentarius in evangelium Matthaei (ML 9,917-1078)
c.3 n.6 (931) XXIII c.9
c.19 n.9 (1026) XXII a.1

De Trinitate (ML 10,25-472)
l.2 n.10 (58) VII a.5
l.2 n.10 (59) II a.2 ad 11
l.3 n.23 (92) I a.2 obi.3
l.7 (198ss) VIII a.1 ad 9
l.7 n.11 (208) V a.4 obi.3
l.7 n.13 (210) VII a.8 sed c.1
l.8 pról. (234) VIII a.4 ad 14
l.8 n.23 (253) XXXIV I c.14
l.9 n.54 (325) XXXIV I a.2
l.12 n.21 (416) IV a.13 sed c.
l.12 n.45 (426) IV a.18 obi.18

De synodis seu de fide Orientalium (ML 10,479-546)
In genere VIII a.4; a.5
n.1 (479) VII a.8 obi.1
n.13 (490) V a.2 obi.3; XXXI a.5 obi.3
n.17 (518) IV a.15 sed c.1
n.17-18 (493-495) IV a.18 ad 17
n.22 (497) VII a.9 sed c.2; VIII a.2 obi.6
n.24 (520) IV a.15
n.33 (505) VII a.9
n.38-39 (509-513) XXXIV I c.8
n.51 (518) IV a.15 sed c.1
n.58 (520) IV a.15 sed c.1; V a.3 ad 12
n.60 (521) VIII a.5

Hipócrates
De aëre, aquis, locis
c.22 IV a.12 obi.8

Hugo de San Víctor
De sacramentis fidei (ML 176,173-618)
I p.II c.6.22
(208.216) II a.1 sed iterum 2
I p.II c.9 (176) II c.8 obi.3
I p.II c.9 (210) II a.8 obi.3
I p.II c.15 (212) I a.12 obi.10
I p.V c.34 (263) II a.8 sed c.5
I p.VII c.28
(299) XVII a.2 II obi.3
I p.VII c.31
(302) XVII a.2 IV sed c.1
I p.IX c.2 (317) XIII a.4 obi.4.5; a.7 obi.1; sed c.1
I p.X c.2 (330) XXXI a.2; a.3 obi.5; a.8 obi.12
II p.I c.4.9
(381.394) X a.3 sed c.6

Inocencio IV
Epistola Non solum (Mansi 23,565)
XXIII c.8.11

Isaac Israeli
De definitionibus (ed. J. T. Muckle en AHDLMA 12-13, 1937-8, 300-340)
II a.10 obi.6; XXXI a.1

Isidoro de Sevilla (S.)
Etymologiarum Liber (ML 82,73-728)
VI c.19 (255) XXVIII 2
VII c.12 (292) XXI c.27

Liber Sententiarum (De summo bono) (ML 83,537-738)
I c.10 (554) XXXVIII a.3 sed c.7
I c.10 (556) XXXVIII a.3 obi.14; a.6 obi.10
II c.4 (603) XXXII a.4 obi.8
III c.32 (704) XIX a.1 obi.15

De ordine creaturarum (ML 83,913-954)
In genere V a.5 sed c.4
c.10 (940) XVIII a.4 sed c.2

Jerónimo (S.)
Epistolae (ML 22,325-1224)
14 n.2 (348) XXVII 18
14 n.2 (348-349) XXIII c.9
17 n.2 (360) XX c.7 n.1
52 n.9 (535) XX c.8 n.2
52 n.16 (539) XX c.7 n.2
53 (540-549) XX c.2 n.3
53 n.3 (542) XX c.11 n.2
53 n.8 (549) XXXVI a.1 sed c.2
54 n.12 (556) XX c.7 n.8
58 n.2 (580) XX c.6 n.3; XXIII c.9; c.15
58 n.6 (583) XX c.19 n.1
59 n.3 (587) XVII a.6 obi.2
60 n.11 (596) XX c.6 n.4; XXIII c.15
66 n.6 (642) XX c.8 n.4
66 n.8 (644) XX c.11 n.3
69 n.9 (663) XXI c.10
70 n.2 (667) XX c.12 n.2
71 n.3 (670) XX c.6 n.4.6
77 n.9 (696) XX c.7 n.8
119 n.2 (967) XXX I c.243
120 n.1 (985) XX c.6 n.3
123 n.3 (1048) XXIII c.13
125 n.7 (1075) XX c.8 n.3
125 n.11 (1078) XX c.5 n.4; c.11 n.2; XXI c.10; XXVII 16.31
125 n.11 (1079) XX c.5 n.1
125 n.15
(1080-1081) XXI c.13
125 n.17 (1082) XXI c.23
125 n.17-18
(1082) XX c.2 n.3
125 n.18 (1082) XX c.11 n.3
125 n.20 (1085) XX c.6 n.3

Adversus Helvidium (ML 23,193-216)
n.21 (206) XX c.8 n.4

Contra Iovinianum (ML 23,221-352)
In genere XXI c.13
I n.3 (222) XX c.6 n.2

Contra Vigilantium (ML 23,353-368)
n.1 (355) XX c.6 n.2.3; XXIII c.1
n.13 (365) XX c.5 n.3; c.7 n.5
n.14 (366) XX c.7 n.9; XXI c.13; c.27
n.15 (366) XX c.7 n.10
n.15-16
(366-367) XXI c.10
n.16 (367) XXI c.22

De viris illustribus (ML 23,631-760)
c.11 (658) XX c.6 n.1;XXIII c.15
c.52 (695) XX c.24 n.1

Liber hebr. Quaest. In Genesim (ML 23,983-1062)
a 30,35 (1035) XVII a.7 obi.13

In Ecclesiasten (ML 23,1061-1174)
a 1,6 (1068) II a.9 ad 14
a 9,18 (1090) XV a.9 obi.1

Commentar. In Oseas (ML 25,815-946)
I 3-4 (823-824) XXXVI a.1 ad 5

Comment. In Amos (ML 25,989-1096)
a 1,2 (993) XXXVII a.4 obi.1

In Matt. (ML 26,15-228)
In genere XXXVII a.4 obi.3
I a 5,3 (34) XXIII c.15
I a 8,20 (54) XXIII c.15
I a 10,10 (64) XXIII c.15
II a 13,22 (91) XXIII c.15

III a 17,27 (127-128) XXIII c.15
III a 18,17 (136) II a.8 obi.6; XIX a.1 obi.14; a.2 ad 24
III a 19,20 (142) XXII a.2 ad 1; XXIII c.7
III a 19,22 (142) XXI c.8.9
III a 19,27 (144) XXIII c.6; c.15
IV a 23,23 (170) XXIII c.13
IV a 26,54 (208) XXXVIII a.1 sed c.3

Super epistolam ad Galatas (ML 26,331-468)
a 1,10 (345) XX c.17 n.3
a 6,6 (458) XX c.7 n.9

Super epistolam Ad Ephesios (ML 26,467-590)
n.3 (483) XXXIV I c.26

Super epistolam ad Titum (ML 26,589-636)
a 1 (560) XXIX c.18
a 1,5 (562) XXI c.24
a 1,23 (594) IV a.18 obi.7

In Libros Samuel et Malachim (ML 28,593-826)
Praef. (599) XXXVII a.12 obi.10

In librum Iob (ML 29,63-118)
pról. XX c.5 n.3

Jerónimo (Pseudo-)
In Marci Evangelium (ML 30,589-644)
c.1 (590) XXII a.2 obi.7

Juan Crisóstomo
De compunctione cordis (MG 47,393-422)
l.1 n.7 (405) XXI c.21

De sacerdotio (MG 48,623-692)
VI n.5 (682) XXI c.21
VI n.6 (683) XXI c.23
VI n.7 (683) XXI c.23

De Lazaro (MG 48,963-1054)
II (983-984) XVI a.9 ad 4

Quod nemo laeditur nisi a se ipso (MG 52, 459-480)
n.4 (464) XX c.6 n.3

Opus imperfectum in Matthaeum (Apócrifo) (MG 56,611-946)
Hom. 14 (711) XXX II c.5
Hom. 32 (804) XXIII c.3
Hom. 32 (804-805) XXII a.1
Hom. 35 (829-831) XXI c.22
Hom. 46 (891) XV a.2 obi.4

Commentarius in Matthaeum evangelistam (Hom. 1-44: MG 57,13-472; Hom. 45-90: MG 58,471-794)
Hom. 6 (70-71) XVI a.3 obi.8
Hom. 14 (219) XXIII c.9
Hom. 15 (223) XXIII c.9
Hom. 19 (278) XXX II c.6
Hom. 19 (279) XXX II c.8
Hom. 23 (317) XVIII a.1 obi.3
Hom. 27 (348) XXIII c.9
Hom. 28 (353) XXIX c.20; XXXVIII a.1
Hom. 30 (363) XXIII c.9
Hom. 30 (366-367) XXI c.10
Hom. 32 (382) XXI c.21
Hom. 33 (389) XXI c.19
Hom. 55 (541) XXI c.11; XXIII c.9
Hom. 60 (586) XIX a.2 ad 24
Hom. 62 (599) XXI c.9.10
Hom. 63 (603) XXII a.2 ad 1; XXIII c.7
Hom. 63 (605) XXI c.8
Hom. 68 (647) XXIII c.9
Hom. 90 (791) XX c.6 n.6; c.7 n.10

Commentarius in sanctum Ioannem (MG 59,23-482)
Hom. 88 n.1 (479) XX c.4 n.7

Juan Damasceno (S.)
De fide orthodoxa (MG 94,789-1228)
I c.1.2.4 (789 y 798) VIII a.3 obi.2
I c.4 (797) I a.1 obi.9
I c.4 (798) VII a.7
I c.7 (805) IX a.5 obi.6
I c.8 (814) IV a.14 sed c.2
I c.8 (831) VIII a.4 obi.15
I c.9 (837) XXX I c.35
I c.11 (842) VI a.1 obi.1; VII a.5 ad 14
I c.13 (852) XXXVIII a.11 ad 11
II c.3 (865-868) XXIX c.19
II c.3 (868) XXXVIII a.1 obi.7
II c.3 (869) XXIX c.19; XXXVIII a.1 sed c.4
II c.3 (874) IV a.4; a.18 obi.; XXIX c.18; XXXVIII a.1 ad sed c.2
II c.4 (876) XV a.12 obi.4.8; XXIX c.20; XXXVIII a.3 obi.4; a.5 obi.2
II c.4 (877) XXXVIII a.7 sed c.1
II c.6 (885) II a.9 ad 14

II c.7 (893) II a.9 obi.1; a.10 obi.1; sed c.1;
II c.12 (929) XIV a.9 obi.3
II c.15 (932) XX c.7 n.2
II c.21 (940) IX a.1 obi.1
II c.24 (953) XV a.1 obi.7
II c.27 (960) II a.2 sed c.5; a.9 ad 4; XXXVII a.3 ad 19
II c.29 (964) II a.1 sed c.1; a.2 obi.8.11; a.3 obi.3; sed c.3; a.4 obi.1; a.4; a.5 obi.1; a.8 obi.2
II c.30 (971) XXII a.1 obi.15; XXXVII a.10
II c.30 (976) XVII a.2 I sed c.1
II c.30 (978) XXII a.1 obi.15
III c.2 (986) XVII a.7 obi.6
III c.3 (991) X a.1 obi.2.3
III c.3 (993) XI a.4 obi.3
III c.3 (994) X a.2 sed c.1
III c.4 (998) VIII a.2 ad 12
III c.5 (999) VII a.8 obi.2
III c.6 (1000) XXXIV I c.18
III c.6-7 (1002-1007) VI a.3 obi.14
III c.6 (1005) XI a.1 sed c.2
III c.15 (1046) X a.1 obi.16; a.5 sed c.2
III c.15 (1059) X a.1; a.5 obi.4.12
III c.15 (1060) XII a.1 obi.9; a.4; a.5 obi.2; a.5; a.7; XIII a.3 ad 7; a.4
III c.20 (1081) XXX I c.225
III c.24 (1089) XXV I; XXX II c.7
IV c.10 (1128) XXX I a.2
IV c.11 (1128) XXXI a.1 obi.2
IV c.13.15 (1135 y 1154) VIII a.4 obi.24
IV c.24 (1208) XVIII a.1 obi.1

León Magno (S.)
Epist. 28 Ad Flavianum (ML 54,755-782)
c.4 (767) X a.5 ad 2

Sermones (ML 54,137-468)
Sermo 60 c.4 (345) XXXIII a.13 obi.3

Macrobio
In somnum Scipionis (I. Willis edit., Leipzig 1970)
I c.12 IV a.10 obi.5

Máximo el Comentador
Scholia in Caelestis hierarchiae (MG 4,29-114)
c.7 §1 (65) XI a.2 obi.4; ad 4

Moisés Maimónides
Dux perplexorum (A. Justiniani, París 1520)
I c.27 II a.9 ad 4
I c.71 II a.9 sed c.5
I c.73 IV a.7
II c.19 IV a.17
II c.34 XXXVII a.2 obi.6
II c.37 XXXVII a.12 obi.6
II c.41 XXXVII a.5
II c.45 XXXVII a.12 ad 6
III c.20 I a.3

Orígenes
De principiis (MG 11,115-414)
In genere V a.3 sed c.1; a.10
I c.1 (120) XXIX c.19
I c.3 (155) XXXIII a.6 obi.1; a.13 obi.1
I c.4 (160-163) XXIX c.20
I c.6.8 (168.178) XXVIII 1A
I c.6 (170) XXXVIII a.1
I c.7-8 (170ss) IV a.16
I c.7 (173) IV a.10
II c.8 (224) XVIII a.4
II c.9 (230) XXIX c.12; XXXIV I c.25
III c.5 (324-330) XXIX c.12
IV (398s) XXVIII 1B

Super Cantica (MG 13,37-198)
In genere XXXIII a.7 obi.3

Commentaria in Evangelium secundum Matthaeum (MG 13,829-1800)
XV n.7-8 (1270-1275) XXII a.1; XXIII c.3
XV n.14 (1294-1296) XXII a.2 ad 1; XXIII c.7
XV n.17 (1309) XXI c.8
XXV n.31ss (1716s) XXIV a.7

In Epistolam Ad Romanos (MG 14,833-1310)
VII (1126) I a.14 obi.1
X (1292) I a.1

Ovidio
Remedia amoris
l.139 XXVII 31

Pedro Lombardo
Liber Sententiarum (Grottaferrata 1981)
I d.3 XIII a.6 obi.5
I d.5 XXXIV I c.4
I d.24 c.1 VII a.7
I d.25 VII a.4
I d.27 VIII a.3 obi.1
I d.30 c.1 IV a.3
I d.41 c.2 III a.2 ad 10
II d.1 XII a.2 obi.3
II d.3 XIII a.5 obi.6
II d.4 XXXI a.10 obi.2

II d.24 XVI a.4 obi.2; a.6 sed c.; XVII a.2 III sed c.1; XVIII a.5 obi.11
III d.1 XXXIII a.12
III d.7 X a.2
III d.8 XXXIV I c.17
III d.25 XII a.3 obi.2
III d.26 XXXII a.3 obi.10
III d.31 XXXIII a.12 obi.15
IV d.1 XIII a.4 sed c.1; a.4
IV d.5 c.3 IV a.4; V a.2 obi.1; XIII a.3 obi.17
IV d.24 c.12 XX c.4 n.12

Pelagio
Libellus fidei (Ps.-Agustín) (ML 488-491)
n.20 (491) IV a.10 obi.3

Platón
(*Platonis Opera, graece et latine,* 2 vol. ex recensione Hirschig et Schneider. Firmin-Didot, Parisiis 1900,1915)
In genere IX a.6 sed c.2; ad sed c.2; XXXVII a.5 obi.5
Alcibiades
129c IV a.10

Timeo (trad. de Calcidio)
22 XXVIII 1A
28a-b IV a.8
29c-30a V a.1 obi.14
30a IV a.16 obi.17

Las Leyes
903Css IV a.10 ad 15

Porfirio
Isagoge (trad. de Boecio)
I 6-7 XXX I c.196

Possidio
Vita S. Augustini (ML 32,33-66)
c.5.7 (37.39) XX c.2 n.3

Prisciniano
Institutiones grammaticarum
1 IV a.17 sed c.2

Proclo
Liber divinarum coelementationum XXIX c.20

Elementatio theologica
Prop. 169 XXIX c.20
Prop. 196 XXIX c.20

Próspero (Pseudo-)
De vita contemplativa (ML 59,415-520)
II c.24 (470) XXI c.13; XXIII c.11
III c.13 (493) XXXIII a.12 obi.4

Próspero Aquitano
Liber sententiarum ex operibus S. Augustini delibatarum (ML 51,427-496)
7 (428) XXXI a.6 obi.6
106 (441) XXIV pról.

Raimundo de Peñafort (S.)
Summa de casibus
I tit.8 §6 XXIII c.11

Ricardo de San Víctor
De Trinitate (ML 196,887-992)
I c.4 (892) XXXI a.9 obi.1; ad 11
III c.2 (917) VII a.9 sed c.2
III c.3 (917) VIII a.4 ad 8
III c.6 (918) VII a.9 sed c.1
IV c.13.15 (938ss) VIII a.4 obi.1
IV c.14-15 (938s) VI a.3 ad 13
IV c.18.23 (941.945) VII a.2 obi.12
V c.1 (947) VIII a.5 sed c.4
V c.5 (952) XXXIV II c.29
V c.6 (952) VII a.9 sed c.5
V c.9 (955) VIII a.5
V c.10-14 (956-960) XXXIV II c.30
V c.14 (959) VIII a.5 sed c.3
V c.20 (965) VIII a.5 ad 1
VI c.6 (971) VIII a.5 sed c.8
VI c.10 (974) VIII a.5
VI c.11 (975) XXXIV I c.10
VI c.12 (977) IX a.2 sed c.4
VI c.17 (981) VIII a.5

Scotus, Joh.
Homiliae in Iohan. (ML 122,283-296)
In prol. (290) XXXVIII a.5 obi.9

Séneca
(*Oeuvres complètes de Sénèque.* Paris, Firmin-Didot 1877)
Ep. mor.
VI 6 I a.10 sed c.1

De remediis fortuitorum
II n.1 XVIII a.4 obi.1

Temistio
(Édition critique G. Verbeke, Louvain-Paris 1957)
In De Anima
III XXXVIII a.12 ad 1

Vegecio, Renato
Institutio rei militaris
I c.4 XXII a.1; XXIII c.3

ÍNDICE DE MATERIAS DOCTRINALES

El presente índice recoge las doctrinas, opiniones y explicaciones magistrales que se exponen en las cuestiones y opúsculos teológicos de los tomos III, IV y V. No es un índice de conceptos ni es tampoco una referencia a temas tratados, lo cual se puede buscar en el índice general. Los términos seleccionados del léxico se toman del original latino en las formas gramaticales en que aparecen en los diccionarios. Se da la referencia del opúsculo o cuestión —en números romanos— y del artículo, capítulo o número de la cuestión, según los casos —en números arábigos—. Los opúsculos y cuestiones se citan por la numeración romana que el lector puede consultar al frente del Índice Bíblico. Las diversas referencias se separan por punto y coma (;) y, si son de la misma cuestión o artículo, no se repiten las referencias.

Abiectus *(apartado)*
Cristo quiso que sus discípulos y familiares estuvieran a. para evitar que su predicación no pareciera tener un objetivo terreno: XXX c.7

Absolutum *(absoluto)*
En Dios lo a. significa la esencia: VI a.1

Abstractio *(abstracción)*
La a. común de todo entendimiento hace que la forma sea universal: I a.6 ad 1
La a. es doble: de la forma sobre la materia y de lo universal sobre lo particular: XXX I c.62

Accidens *(accidente)*
De la razón de ser del a. es estar en otro: VI a.2; a.4 ad 5
La semejanza del a. está en Dios: VI a.2 ad 6
El a. se individúa por su sujeto: VII a.1 ad 8
Propio del a. es estar en otro: X a.2
El a. puede ser natural e innatural: XVII a.2 ad 9
Se llaman a. porque su ser está en la sustancia: XXIX c.8 n.72
En Dios no hay a.: XXX I c.23
Dios dispuso que los a. de pan y vino estén en el sacramento del altar y que estén sin sujeto: XXXV c.8
Los a. de la eucaristía pueden romperse, pero no se rompe Cristo: XXXV c.8

Actio *(acción)*
Una cosa puede ser llamada causa de la a. de otra de muchas maneras: porque le da la facultad de operar, porque la conserva, porque la mueve a obrar, porque es causa principal de la instrumental: IV a.7
La perfección de la a. se dice más por el término que por el inicio: IV a.18
La a. corporal del agente no va más allá del movimiento: V a.1 ad 7
La a. depende más del agente que del paciente: V a.7 ad 6
En toda a. externa se requiere un principio en el agente y otro en el paciente; no así en la a. inmanente: VII a.9 ad 4; VIII a.1
En Cristo aunque sea una persona, hay dos a.: X a.1 ad 16; a.5
La unidad y pluralidad de la a. puede considerarse o por parte del sujeto agente o del principio por el que obra el agente: X a.5
La a. humana debe estar regulada: XV a.1
La a. natural consiste sólo en una emisión: XV a.11 ad 6
La a. de Dios es su esencia y potencia: XXX I c.31
No todo nuevo efecto significa una nueva a. sino sólo cuando el agente actúa por necesidad natural o la a. es medio entre agente y efecto: XXX I c.97
La a. y moción de toda cosa se cumple por la bondad divina participada a su modo: XXX I c.101
Dios actúa en todo operante: XXX I c.130

Actus *(acto-acto moral)*
La dificultad del a. puede venir por doble motivo: porque el paciente resiste al agente y porque el paciente no lo recibe: IV a.4 ad 16
La semejanza de un a. con otro es: o en la especie del acto o en el modo que sigue a la disposición del sujeto: XI a.3 ad 3
Hay un doble a.: interior y exterior: XV a.2 ad 11.13
Todo agente actúa en cuanto está en a.: XV a.3
El a. exterior puede considerarse o en su conocimiento o en su ejecución: XV a.3
El a. humano es un acto de la razón: XV a.4
La especificación del a. deriva de su objeto: XV a.4
No es lo mismo a. humano que a. del hombre: XV a.4; ad 2
El a. humano es en sí mismo o bueno o malo: XV a.4 ad 11
El a. puede disminuir o en la facilidad de obrar o en la ejecución del acto: XVI a.2 ad 16
Ningún a. se limita más que por la potencia que lo recibe: XXX I c.18
Los a. nocionales y las relaciones personales son la misma cosa, pero se diferencian en los conceptos: XXX I c.65
Los a. se conocen por sus objetos: XXXII a.1
En los a. voluntarios lo que viene del fin es formal: XXXIII a.3

Actus humanus *(acto humano)*
Así se llaman los actos de los que el hombre es dueño por su voluntad: II a.10

Adam
El primer pecado de A. fue pecado mortal: XV a.8
Si A. no peca, no habría pecado original: XVII a.7 ad 4
Diferencia entre inmortalidad e impasibilidad de A. y de los resucitados: XXX I c.186
La inmortalidad e impasibilidad de A. no venía por su naturaleza sino por beneficio divino: XXX I c.186
En el pecado de A. hubo múltiple deformidad: soberbia, curiosidad, gula y otras: XXX I c.190
A. fue el principio de la naturaleza humana y el de su pecado que transmitió: XXX I c.196
Sólo el primer pecado de A. pasó a los descendientes: XXX I c.197

Adulterium *(adulterio)*
Parece que la esposa comete mayor pecado en el a.: XXVII 24
La esposa comete en el a. tres pecados: XXVII 24
Los hombres no pecan menos en el a.: XXVII 24

Adultus *(adulto)*
Es imposible que un a. tenga el pecado original sin el actual: XIV a.3 ad 4

Adventus *(venida)*
La v. de Cristo será doble: para merecer y para juzgar a los hombres sobre sus méritos: V a.6 ad 7
La v. de algo a alguien puede ser accidental o esencial: X a.1

Aeternitas *(eternidad)*
La e. ni tiene sucesión ni se suma a la sucesión: IV a.14 sed c.9
El mundo no es eterno: IV a.17
Dios es eterno: XXX I c.7

Aevum *(evo)*
El e. difiere de la eternidad por el principio de la duración y por el modo de sucesión: IV a.14 sed c.9

Agens *(agente)*
Todo a. obra en cuanto está en acto: IV a.1; V a.8
El a. natural no produce el ser absoluto, sino tal ser: IV a.1
Todo a. obra en cuanto es bueno y perfecto: IV a.6
Todo a. obra algo semejante a sí: IV a.6; a.15; a.17 ad 6
El a. creado es instrumento de la virtud divina: IV a.7
El a. incorpóreo no obra por movimiento: V a.1
El a. corporal llega a lo que es material: V a.1 ad 5
El a. violento es causa en el hacerse: V a.1 ad 17
El a. principal actúa esencial o accidentalmente: XV a.11
Propiamente el actuar se dice del a. que produce un efecto: XV a.11
El acto deriva del a. de múltiples formas: XVII a.1 ad 16; a.2 ad 4
El a. puede ser próximo o remoto: XVII a.6 ad 15
El a. hace efectivamente lo que la forma hace formalmente: XVIII a.5 ad 16
El a. de virtud infinita no necesita materia ni disposición de la materia a no ser por razón del efecto y en este caso ni siquiera por otro agente: XXX I c.69
El a. voluntario se determina al fin, no el acto de la naturaleza: XXX I c.96
El a. natural está determinado a un efecto, pero no el intelectual: XXX I c.96

El a. voluntario se compara al a. natural por necesidad, como se compara el universal, principal y primero a sus opuestos: XXX I c.96
Ningún a. por necesidad natural puede ser el primero, pues alguien debe fijarle su fin: XXX I c.96

Agere *(actuar)*
Algo actúa en virtud de otro o en cuanto se mueve por su virtud o en cuanto el agente usa de la virtud de un instrumento: X a.5 ad 5
Todo agente actúa por un fin: XXX I c.100
El fin próximo de todo agente es producir en otro una forma semejante a sí: XXX I c.101
Dios actúa por un fin de comunicación a otros de lo propio, no por un fin de adquirir algo: XXX I c.101

Agibilia *(actos morales)*
Diferencia entre actos morales y actos fabriles: II a.1

Aliud *(otro)*
Una cosa en Cristo es ser Hijo y otra hijo del hombre, pero esto se dice de las naturalezas, no del supuesto: X a.2 ad 1; a.3 ad 9

Amans *(amante)*
El afecto del a. descansa en el amado: VIII a.4 ad 18

Amare *(amar)*
Se dice a. algo de dos modos: aquello para lo que queremos un bien y el bien que queremos a alguien: XXXIII a.7

Amicitia *(amistad)*
Dos cosas ayudan a conservar la a.: paciencia y humildad: XXVII 8
La a. propiamente no es virtud sino consecuencia de la virtud: XXXIII a.2; ad 8
El bien natural que se recibe de los padres es objeto de a.: XXXIII a.7
Razones para juzgar de la perfección de la caridad como a.: XXXIII a.11 ad 5; ad 6
Diferencia entre a. de lo honesto y de lo deleitable: XXXIII a.11 ad 6

Amor
El a. que procede según la voluntad, procede de dos amándose mutuamente: VII a.9 ad 20
El a. es opuesto al a. mercenario en el que algo no es amado por sí mismo: VIII a.4 ad 9
El a. es del orden de la palabra, pero no es algo de la esencia de ésta: IX a.3 ad 3
Hay triple forma de a. y uno sólo es verdadero: el útil, el deleitable y el virtuoso, que es el verdadero: XXVII 8
La ley de a. divino obtiene cuatro cosas deseables: vida espiritual, observancia de las leyes divinas, la defensa contra el mal y la vía a la felicidad: XXVII 2
El Espíritu Santo procede por vía de a.: XXX I c.45-48
En Dios el a. es el Espíritu Santo: XXX I c.46
En Dios el Espíritu Santo existe como a.: XXX I c.47
El a. divino es subsistente: XXX I c.48
En Dios no hay amor causado por a., pues su a. es perfecto: XXX I c.56

Analogia
Es doble: de proporción y de proporcionalidad: I a.11
La predicación analógica entre Dios y la criatura es doble: propia y metafórica: I a.11
De Dios y de las criaturas se predica algo analógicamente pero sin que implique identidad entre ellos: I a.11
La predicación analógica no exige semejanza en el género: I a.11 ad 2; ad 3
La infinita distancia de la criatura y Dios no obsta a la predicación analógica: I a.11 ad 4; ad 6
La a. entre Dios y las criaturas puede ser una cierta semejanza de la a.: IV a.4 ad 9
Todo lo que se dice de Dios y de las criaturas se dice analógicamente y no unívoca ni equívocamente: XXX I c.27

Angelus *(ángel)*
El á. conoce las cosas por conocimiento natural, que es conocimiento por semejanzas infundidas por Dios en su entendimiento: IV a.4 ad 13
Los á. fueron creados por Dios de la nada: IV a.18
Es una opinión probable que los á. fueron creados al mismo tiempo que la criatura corporal: IV a.18
Los á. pudieron existir antes del mundo: IV a.19
El á. no puede pecar venialmente: XVI a.9
Los órdenes angélicos se constituyen en razón de los distintos dones de gracia: XVI a.3 ad 12
Desde antiguo el á. era mayor que el hombre por su naturaleza espiritual, familiaridad con Dios y la perfección de la gracia divina: XXVI Ave Maria
Es necesario que existan á.: XXX I c.74
Los á. son creados por Dios: XXX I c.74

Los á. son creados por Dios inmediatamente: XXX I c.74
El á. es una forma subsistente: XXX I c.74
Los á. son inmutables e incorruptibles: XXX I c.74
En el á. no hay propiamente materia: XXX I c.75
Las diferencias entre á., según muchos, se toman de los diversos grados de potencialidad: XXX I c.77; XXXIV I c.25
En los á. hay voluntad: XXX I c.76
El libre albedrío del á. se encuentra en medio entre el divino y el humano porque es mutable antes de la elección y no después, el del hombre antes y después, el de Dios es inmutable: XXX I c.76
Las formas de los á. superiores son más universales que las de los inferiores: XXX I c.78
El conocimiento de los á. superiores es más perfecto que el de los inferiores: XXX I c.78
El entendimiento de Dios es como acto de todo su ser, por lo cual es puro, angélico y siempre en acto; no así el nuestro que está en potencia: XXX I c.103
Entre los á. hay tres jerarquías según el grado de su conocimiento: XXX I c.126
Los grados en los órdenes angélicos están bien ordenados: XXX I c.126
La primera jerarquía tiene de propio la consideración del fin, la segunda la disposición de lo que debe hacerse y la tercera la ejecución: XXX I c.126
El orden de las Virtudes angélicas tiene como propio el actuar en las cosas más difíciles del ministerio divino, como son los milagros: XXX I c.126
Todas las perfecciones son comunes a todos los á., pero lo más perfecto y abundante es propio de los superiores: XXX I c.126
Los á. inferiores ejercen el oficio de los superiores por virtud de los mismos superiores y así los inferiores pueden echar demonios y hacer milagros: XXX I c.126
El á. superior ilumina al inferior: XXX I c.126
Nuestra jerarquía se honra con una luz divina velada en semejanzas y en los sacramentos, en cambio la angélica tiene una luz simple y absoluta: XXX I c.126
Los á. avanzan en el conocimiento no de Dios sino de sus efectos: XXX I c.126
Los á. superiores iluminan los inferiores y esto es una dignidad que les asemeja a Dios: XXX I c.126
La purgación, iluminación y perfección de los á. y de los hombres difieren sólo conceptualmente: XXX I c.126
La purgación del á. no es de culpa o mancha sino de la confusión de desemejanza, es decir, de nesciencia: XXX I c.126
El nombre de á. es común a todo el orden angélico y a todo espíritu celeste: XXX I c.126
Explicación del orden de los á. y sus nombres: XXX I c.126
El último orden se designa específicamente como á.: XXX I c.126
Virtud es el nombre propio de un orden angélico y es común a todos los á.: XXX I c.126
Los príncipes se limitan a un territorio, los arcángeles a un hombre para utilidad común y los á. al bien del propio custodiado: XXX I c.126
Los hombres y los á. convienen en la pena y en el premio: XXX I c.184
Los á. buenos en el instante posterior a su acto meritorio fueron merecedores y bienaventurados: XXX I c.184
Los á. conocieron el misterio de la encarnación antes que los hombres: XXXI a.11 ad 4
Los á. de un mismo orden no son iguales: XXXIV I c.25
Los á. desde el comienzo de su bienaventuranza conocieron el misterio de la encarnación en su esencia, si bien no en todas sus circunstancias: XXXIV I c.26
Algunos sostienen que los hombres iluminarán a algunos á.: XXXIV I c.26
El pecado del á. es irremediable porque, conforme a la inmutabilidad de su naturaleza, son impenitentes en aquello a lo que se convierten: XXXV c.5
Cualquier á. es una especie distinta numéricamente: XXXVIII a.1
El á. es un entendimiento en toda su naturaleza: XXXVIII a.1 ad 14
El á. es simple en su esencia: XXXVIII a.1 ad 17
El á. no tuvo la beatitud perfectamente en el primer instante de su creación: XXXVIII a.4 ad 11
Los bienes naturales del á. son íntegros en su razón natural: XXXVIII a.5 ad 1
Los á. buenos ayudan a los hombres: XXXVIII a.12

Anima *(alma)*

El a. humana ocupa el puesto ínfimo entre las criaturas espirituales: II a.8
El a. racional es creada por Dios y es subsistente: IV a.8 ad 7; a.9
Está condenado afirmar que el a. racional se propaga por el semen: IV a.9
El a. recibe sus disposiciones sea del propio cuerpo sea de los progenitores: IV a.9 ad 7

Propiamente el a. es el acto de un cuerpo viviente: IV a.9 ad 8
El a. racional es creada en el cuerpo IV a.10
El a. racional no tiene la perfección natural fuera del cuerpo: IV a.10; ad 10
Los platónicos sostenían que la naturaleza de las a. fuese esencialmente completa y que sólo accidentalmente se unían a los cuerpos: IV a.10 ad 5
El a. y el ángel tienen en común la naturaleza intelectual: IV a.10 ad 10
La primera perfección del a. racional le viene de su unión al cuerpo y la última de que comunica con las sustancias espirituales en el cielo: IV a.10 ad 12
El a. racional es inmortal: IV a.10 ad 16
La producción del a. vegetativa y sensitiva se hace en dependencia del cuerpo: IV a.11 ad 7
El a. sensitiva no es subsistente: IV a.11 ad 11
El a. sensitiva es producida en la concepción no por la acción del cuerpo ni por la división del a., sino por la acción de la virtud formadora que está en el semen del alma generadora: IV a.11 ad 16
El a. sensitiva o vegetativa no está en el semen desde el principio cuando se divide pero es por la virtud del semen: IV a.12; ad 2
El a. racional tendrá la total victoria sobre la materia por su perfecta unión a Dios: V a.10 ad 3
El a. unida al cuerpo se asemeja más a Dios que la separada: V a.10 ad 5
El cielo con su movimiento concurre a la causalidad del a. racional disponiendo la materia: V a.5; ad 5
Las a. de plantas y animales son corruptibles por esencia, por lo que no son el mismo número y especie siempre, al acabarse por generación y corrupción: V a.9
El a. separada del cuerpo no puede obtener la última perfección de la bienaventuranza: V a.10
La unión de a. y cuerpo es sustancial: V a.10
El a. unida al cuerpo está impedida en su operación por no dominar perfectamente el cuerpo: V a.10 ad 6
El a. racional no depende del movimiento celeste: V a.10 ad 8
El a. separada no es persona, sino parte de la naturaleza racional: VII a.2 ad 14
El a. es múltiple en virtualidades: XV a.9 ad 10
El a. depende del cuerpo: XV a.11 ad 15
El a. humana después de la muerte pasa a tener otro estado: XVI a.11 ad 7
La esencia del a. es como la forma sustancial: XVII a.4; ad 3; ad 6
El a. intelectiva es incorruptible: XVIII a.5
El a. humana es creada por Dios: XVIII a.5 ad 13
Nadie debe despreciar la vida del a. pecando para salvar la del prójimo: XXI c.16
El a. es la perfección y el acto del cuerpo en que está: XXIX c.17
El a. es lo ínfimo en el orden de los intelectuales: XXX I c.79
El a. racional es incorruptible: XXX I c.79
El a. no conoce aquí por especies infusas, sino por especies abstraídas por los sentidos: XXX I c.81-82
La naturaleza a veces se contrapone a la razón y a la voluntad, aunque la razón y la voluntad pertenecen a la naturaleza del hombre: XXX I c.88
Las potencias del a. fluyen de su esencia: XXX I c.89
Las potencias no orgánicas están subjetivamente en el a., las orgánicas como formando un compuesto con ella: XXX I c.89
Todas las potencias radican en la esencia del a., sea como en su principio, como las vegetativas y sensitivas, o en su esencia, como la intelectiva: XXX I c.89
En el hombre no puede haber otra a. más que la racional: XXX I c.90
Es imposible que haya simultáneamente varias a. en el mismo cuerpo: XXX I c.90
El a. racional es forma de su cuerpo: XXX I c.90
El a. racional tiene algunas virtudes que no participa el cuerpo: XXX I c.92
El a. humana es lo último en la nobleza de las formas: XXX I c.92
El a. racional no existe por transmisión de los padres: XXX I c.93
El a. racional no se genera en la potencialidad de la materia sino que es creada sólo por Dios: XXX I c.93
El a. racional no es la sustancia de Dios: XXX I c.94
La separación del a. del cuerpo es en cierto modo natural y en cierto modo fuera de la naturaleza: XXX I c.152
El a. separada tiene aptitud e inclinación natural a la unión de su cuerpo: XXX I c.153
El a. se une naturalmente a su cuerpo y en conformidad con su naturaleza, pero su separación es fuera de la naturaleza: XXX I c.154
El a. inmediatamente después de la muerte va al paraíso, al purgatorio o al infierno: XXX I c.173
Las a. separadas del cuerpo antes de la resurrección son premiadas o castigadas con penas corporales: XXX I c.179

El a. separada es castigada con el fuego del infierno como tristeza y no como combustión: XXX I c.180
El a. por su propia voluntad no puede separarse del cuerpo: XXX I c.237
El a. sufre por triple causa: por Dios, por la lesión de su cuerpo y por la operación propia: XXX I c.239
El a. humana se compara al cuerpo como su forma o como su motor: XXXVIII a.1 ad 5
El a. humana es el entendimiento parcialmente: XXXVIII a.1 ad 14
El a. se conoce de doble modo: XXXVIII a.8 ad 7
El a. se ayuda de los espíritus para ver algunas cosas: XXXVIII a.11

Animal
En los a. engendrados por putrefacción basta la sola virtud del cuerpo celeste para su constitución: IV a.11 ad 12
La división de un a. anélido es violenta y contra la naturaleza porque la parte dividida estaba en acto y era perfecta por el alma y era una en el todo y múltiple en potencia: IV a.12 ad 5
Las plantas son para los a. y los a. para los hombres, por lo que cesarán al fin del mundo: V a.9
Lo que sólo tiene vida, como las plantas, existe para los a. y éstos para los hombres y todo lo que es imperfecto para lo perfecto: XXX I c.148

Apostata
Es a. quien pasa de un estado de perfección a uno que no lo es: XXI c.29

Appetitus *(apetito-apetito intelectivo-apetito natural-apetito sensitivo)*
El a. inferior influye en la voluntad y la razón, pero no hasta el punto de alterar necesariamente la voluntad: II a.10
Diferencia entre el a. intelectivo y el sensitivo: XXIX c.2 n.18
Todo a. por tender al bien, tiende a la asimilación con la bondad divina: XXX I c.102
Ningún a. es del mal: XXX I c.122
Todo tiene apetencia del bien, del ser y de la perfección y de unirse a su principio: XXX II c.9
Hay un doble a.: sensitivo e intelectivo: XXXVIII a.11 ad 3

Aprehensio *(aprehensión)*
La a. sucede en nosotros a modo de movimiento de las cosas al alma: XV a.3 ad 7

Aqua *(agua)*
El a. bendita perdona los pecados veniales: XVI a.12

Archangelus *(arcángel)*
El a. tiene un puesto intermedio entre los ángeles y los principados: XXX I c.126

Artificiatum *(artificial)*
Lo a. preexiste en el arte como en su virtud activa: IV a.12 ad 4

Ascendere *(ascender)*
Cristo ascendió al cielo con ambas naturalezas: XXX I c.240
Fue conveniente que Cristo ascendiera a los cielos: XXX I c.240
Cristo ascendió a los cielos por propia virtud de cada naturaleza: XXX I c.240

Assimilatio *(asimilación)*
Para algunos el fin del movimiento celeste es la a. a Dios en el causar: V a.5

Assumere *(asumir)*
Lo que Cristo asumió no fue por inhabitación de gracia, contra Nestorio y Teodoro: XXX I c.203.220
Cristo asumió un alma racional, contra Eunomio y Apolinar: XXX I c.205
Es herético decir que Cristo no asumió unas partes unidas: XXX I c.209
Es herético decir que Cristo se unió a un cuerpo accidentalmente: XXX I c.209
Cristo asumió un cuerpo verdadero y no uno fantástico, contra Maniqueo y Valentino: XXX I c.213
Cristo no trajo el cuerpo del cielo, sino que lo asumió de una mujer, contra Valentino y Marciano: XXX I c.214
Fue conveniente asumir la naturaleza humana de la estirpe de Adán: XXX I c.217
Fue conveniente que Cristo asumiera la carne de una mujer: XXX I c.217
Dios asumió un hombre: XXX I c.220; XXXIV I c.21
Cristo no contrajo ningún defecto, sino que los asumió voluntariamente: XXX I c.226
Cristo no contrajo ni asumió ningún defecto del alma, como ignorancia, culpa o falta de la gracia: XXX I c.226
Cristo asumió todos los defectos naturales del cuerpo comunes a toda la naturaleza humana: XXX I c.236
Es impropio decir: el Hijo de Dios asumió nuestra naturaleza en su esencia: XXXIV I c.19

Attributa *(atributos)*
En Dios hay muchos a. pero de modo unido: XXX I c.22

En Dios la pluralidad de a. no contradice su simplicidad: XXX I c.24
Los a. en Dios difieren sólo conceptualmente: XXX I c.24
La diversidad de significados de los a. no es sólo por parte nuestra sino que su origen está en el mismo Dios pues los posee realmente: XXX I c.24
La diversidad de significados respecto de Dios es porque una sola cosa puede tener diversos conceptos y no porque en Dios haya naturalezas diversas: XXX I c.24
Los a. de Dios difieren sólo conceptualmente, pero tienen fundamento en la realidad: XXX I c.24
En Dios muchos a. o nombres no son sinónimos: XXX I c.25
Es imposible definir a Dios a través de las definiciones de sus a. o nombres: XXX I c.26
Todos los a. se dicen analógicamente de Dios y de las criaturas: XXX I c.27

Auctoritas *(autoridad)*
Lo que pertenece a la fe debe confirmarse no sólo con razones sino también con a.: VIII a.4

Augmentum *(aumento)*
El a. de las formas se fija de tres modos: en razón de la forma, del agente y del sujeto: XXX I c.215

Auxilium *(auxilio)*
Todas las criaturas necesitan del a. divino: XVIII a.1
Los a. sobrenaturales concedidos a la criatura racional se llaman dones gratuitos: XXX I c.143

Ave María
En el Ave María hay tres protagonistas: el ángel, Isabel y la Iglesia: XXVI pról.

Baptimus *(bautismo)*
El b. borra el pecado original: XVII a.6
La virtud del b. es lo que limpia todos los pecados en la culpa y pena y puede entenderse como una regeneración espiritual: XXIV a.10

Beatitudo *(bienaventuranza)*
La b. de la criatura racional es la fruición de Dios: V a.1 ad 15
No puede existir la perfección de la b. donde falta la perfección de la naturaleza: V a.10
La b. consiste en la unión a Dios: XVIII a.1 ad 4; ad 5
La b. no consiste en la contemplación de los ángeles: XXX I c.103; II c.9
La visión de Dios en su esencia es toda la esencia de la b.: XXX I c.104.106.166; II c.9
La perfecta tranquilidad de alma y cuerpo se derivan de la b.: XXX I c.104.106.150; II c.9
La b. no consiste en la consideración de las ciencias especulativas: XXX I c.104; II c.9
La b. no consiste en el conocimiento de Dios que tienen casi todos, como que Dios existe: XXX I c.104
El deseo natural descansa en la visión divina en su esencia, que es la b.: XXX I c.106
La b. sólo es natural a Dios: XXX I c.106
La b. no consiste en ninguna cosa que no sea Dios: XXX I c.107
El deleite se requiere para la b. sólo derivada y concomitantemente: XXX I c.107
La esencia de la b. consiste en un acto de entendimiento pero su deleite es en la voluntad: XXX I c.107
La b. no consiste en las riquezas, ni honores, ni en la fama, ni en los bienes exteriores, ni en el placer: XXX I c.108; II c.9
La b. no consiste en el poder: XXX I c.108
La b. no consiste en algo creado: XXX I c.108
Todos los hombres por naturaleza desean la b.: XXX I c.149
El cuerpo y su perfección se requieren para la perfección del estado de vía, pero para el estado final sólo antecedente y consiguientemente y no esencialmente: XXX I c.151
La b. última requiere la unión de alma y cuerpo: XXX I c.151
La b. es la vida eterna, no un ser sino una operación: XXX I c.164.172; II c.9
La b. perfecta no se puede perder: XXX I c.166; II c.9
La b. del alma redundará en el cuerpo: XXX I c.168
Para la b. del hombre se requieren muchas operaciones meritorias de la vida eterna: XXX I c.173
La b. tiene condición de premio: XXX I c.173
La b. consiste en la unión a Dios y la privación en el alejamiento de Dios: XXX I c.174
La b. última y su privación no consisten en los bienes o males de la vida presente: XXX I c.174
La b. del alma separada es de bienes espirituales, pero su privación es principalmente de los espirituales y secundariamente de los corporales: XXX I c.179

La b. y su privación están principalmente en el alma y secundariamente en el cuerpo: XXX I c.179
La b. es la última perfección del hombre: XXX II c.9
La b. es el reino de Dios, pero difiere de él como el bien de uno y el bien común: XXX II c.9
La b. no consiste en bienes del cuerpo ni en la parte sensitiva, ni en el entendimiento práctico sino en el especulativo: XXX II c.9
La b. no consiste en el conocimiento por demostración: XXX II c.9
La paz se requiere para la b. antecedente y consiguientemente, no esencialmente: XXX II c.9
La perfecta b. excluye todo mal: XXX II c.9

Beatus *(bienaventurado)*
Los b. comprenden a Dios pero no totalmente, esto es, de todos los modos como puede ser comprendido: XXX I c.164
Los b. tendrán sumo gozo en Dios: XXX I c.165
Los b. que ven a Dios estarán confirmados en el bien: XXX I c.166
Los b. no pueden pecar: XXX I c.166
Todo b. está cierto de la perpetuidad de su bienaventuranza: XXX I c.166

Bonitas *(la bondad)*
La b. divina debe otorgar a las criaturas las perfecciones que le son naturalmente debidas, pero no las sobreañadidas: III a.2 ad 6
La b. divina no se comunica a sí misma a no ser en el orden de la sabiduría: III a.4
La b. actúa mediante la voluntad: IV a.15 ad 10
La comunicación de la b. no es el último fin de Dios: IV a.15 ad 14
Propio de la b. es producir las cosas en su ser mediante la voluntad: IV a.17 ad 1
La b. divina es el fin de todas las cosas: V a.5 ad 6; ad 13
La naturaleza de la b. no constituye la naturaleza de la esencia: VI a.4 ad 10
La b. del hombre consiste en la caridad por la cual se une a Dios: XXXVII a.5

Bonum *(bien-bien moral-bien supremo)*
El b. es el primer principio de todo: IV a.6
El b. es el ser: IV a.6
El b. lo es por la causa íntegra: IV a.6 ad 9
El b. es difusivo de sí mismo: IV a.15 ad 1; VII a.9 sed c.
Los b. en los hombres son menores que los males; lo contrario sucede en la naturaleza: IV a.19 ad 5
El b. que pertenece al género de cualidad no se identifica con el ser: VII a.7 ad 5
El b. es el objeto del amor: VII a.9 ad 13; ad 14; VIII a.2
El b. existe por causa íntegra: XV a.1 ad 3; a.4 ad 2
Lo bueno a veces es un bien aparente: XV a.3 ad 9
Lo bueno y lo malo se predican en cuanto un acto concuerda con la razón o no: XV a.4
El b. tiene razón de fin: XV a.4 ad 10
Lo bueno y lo malo admiten grados: XV a.4 ad 11
Lo bueno y lo justo tienen doble consideración: formal y material: XV a.4 ad 13
El b. moral es mayor que el bien natural: XV a.5 ad 2
El b. accidental existe en las cosas creadas: XV a.11
El b. natural queda disminuido por el pecado: XV a.11; ad 1
El b. se origina en Dios: XVII a.6 ad 19
El b. increado no se aumenta con bienes creados: XVIII a.1
Los b. creados son bienes por participación: XVIII a.1 ad 4
Hay triple b. del hombre: de las cosas externas, del cuerpo y de la virtud: XIX a.1
Entre los b. temporales que hay que dejar están los b. extrínsecos: XXI c.8
Diversidad de grados en los b.: XXI c.14
El b. que deseamos a otro se ama accidentalmente porque es consecuente al acto de amar: XXI c.14
El b. común debe preferirse al propio: XXI c.14
El hombre se retrae del mal y se induce al b. por dos motivos: el temor y la ley evangélica que es ley de amor: XXVII 1
El b. esencial y absoluto es objeto de sólo el entendimiento: XXIX c.2 n.18
La bondad de la criatura no es su esencia: XXX I c.109
Ninguna criatura es buena por esencia: XXX I c.109
Hay doble b. en toda criatura como tal: el esencial y el accidental: XXX I c.109
Dios es su mismo b. esencialmente: XXX I c.109.124
B. y mal se dicen contrarios y son géneros, es decir, condiciones generales de todos los contrarios: XXX I c.116
No todo b. puede ser sujeto del mal, sino sólo el que está en potencia respecto de una perfección de la que puede ser privado: XXX I c.117

El mal no actúa en virtud del b. ni la privación a no ser por la forma: XXX I c.117
En todo mal hay algo de b.: XXX I c.117
Todo mal se funda en algún b.: XXX I c.118.174
El sujeto de cualquier mal es un b. deficiente, es decir, en potencia: XXX I c.118
El mal quita el b. opuesto a sí y disminuye la habilidad pero no su sujeto: XXX I c.118
Cualquier criatura puede fallar en su b., no así Dios: XXX I c.199
El b. consiste en ser apetecible: XXX II c.9
El b. del hombre consiste en su unión a Dios: XXX II c.9
El b. último del hombre es doble: uno proporcionado a la naturaleza humana y otro que la excede y no puede ser alcanzado por la capacidad humana sino prometido por liberalidad divina: XXXI a.2
El b. último considerado por los teólogos es diverso del que contempla la filosofía: XXXI a.3
La bondad eterna conviene a Dios por esencia y a la criatura por participación: XXXIII a.7
La bondad activa consiste en el entendimiento: XXXVIII a.6 ad 6
El b. del universo es un bien ordenado: XXXVIII a.9
El b. de una virtud no contraría el bien de otra: XXXIII a.12 ad 12

Caelestia corpora *(cuerpos celestes)*
La materia de los c. c. está en potencia para el acto perfecto: XXIX c.8 n.67

Caelum *(cielo)*
En un cierto aspecto es corruptible: IV a.17 ad 3
El movimiento del c. cesará en algún momento: V a.5
El fin del movimiento celeste es completar el número de los elegidos: V a.5
Ningún hombre sabe cuándo terminará el movimiento del c.: V a.6
Es opinión común que los elementos del c. permanecerán, al cesar el movimiento del cielo, en cierto aspecto y en otro no: V a.7
El movimiento del c. es como una cierta vida para todas las cosas naturales: V a.7 ad 17
Al cesar el movimiento del c., desaparecerá la acción y pasión de sus elementos: V a.8
Al fin del mundo, no permanecerá ningún cuerpo más que el cuerpo humano: V a.9
Cuando cese el movimiento del c., permanecerán los cuerpos humanos que tienen en sí un principio intrínseco de movimiento: V a.10
El c. tiene una materia de un género distinto a la de los cuatro elementos: XXX I c.74
El c. no está en potencia incompleta al ser, sino sólo al lugar: XXX I c.74
El c. no empezó a existir por generación pues no tiene contrario, sino por creación: XXX I c.74
Todo agente en lo que es inferior a la forma obra en virtud del c.: XXX I c.74.95
Todos los movimientos corporales se ordenan al movimiento del c. como a su primer movimiento: XXX I c.128
El c. actúa esencialmente en los cuerpos de todos los inferiores, pero en el alma o en sus órganos sólo accidentalmente y en el entendimiento y voluntad sólo indirectamente: XXX I c.129
Los c. son la causa de lo que sucede debajo de ellos: XXX I c.170
Cesando el movimiento del c., no quedará ninguna cosa compuesta, fuera del hombre: XXX I c.170
Cesando el movimiento del c., no permanecerá la generación ni acción alguna natural: XXX I c.170
En la materia del c. no hay potencia para la corrupción, porque su forma excluye toda privación de ella: XXX I c.171
El movimiento del c. es natural sólo en razón de la materia: XXX I c.171
El movimiento no pertenece a la perfección del c. a no ser en cuanto es causa de generación, en razón de lo cual participa la bondad de Dios por semejanza en la causalidad: XXX I c.171
El fin último del movimiento del c. es asemejarse a Dios en la causalidad y, secundariamente, la generación de las cosas inferiores: XXX I c.171
El movimiento del c. cesará al fin del mundo por voluntad de Dios: XXX I c.171
Cesando el movimiento del c., permanecerá sin embargo todo lo que pertenece a la perfección del universo esencialmente: XXX I c.171
Cesando el movimiento del c., los elementos permanecerán en su sustancia pero renovados: XXX I c.171

Caput *(cabeza)*
La c. está respecto a los miembros en una relación de distinción y de conformidad: XII a.4
El nombre de c. se atribuye metafóricamente a sujetos diversos en razón de las diversas semejanzas y distinciones: XII a.4

Caritas *(caridad)*
Nada mejor que la c.: VII a.9 sed c.
La c. produce gozo: VII a.9 sed c.
La c. perfecta requiere que el amante quiera que lo que es amado por él sea igualmente amado por otro: VII a.9 sed c.
La fe y la esperanza son preámbulos para la c.: XV a.10 ad 2
La c. es principio de la vida espiritual: XVI a.1
La c. es el principio de todo mérito: XVI a.2
La cantidad de la c. puede aumentar y disminuir: XVI a.2
La c. disminuye la libido: XVI a.6 ad 17
La c. perdona el pecado venial: XVI a.11
Hay dos preceptos de la c.: amar a Dios y amar al prójimo: XXI c.3
La c. procede de un corazón puro, buena conciencia y fidelidad real: XXI c.14
La c. tiene muchos grados: la incipiente, perficiente y perfecta: XXII a.2 ad 8
La c. se perfecciona por la disminución de la concupiscencia: XXIII c.6
Para adquirir la c. lo primero es escuchar diligentemente la palabra divina y lo segundo es la meditación diligente de los bienes: XXVII n.4
La c. ha aumentado por dos cosas: el alejamiento afectivo de lo terreno y la firme paciencia en lo adverso: XXVII n.4
No se puede saber con certeza absoluta si se tiene la c.: XXXI a.5 ad 1.2.3.4
La c. une afectivamente: XXXII a.11
La c. precede a la fe y la esperanza en cuanto a la perfección: XXXII a.2; XXXIII a.3 ad 15
La c. es un amor perfecto de Dios: XXXII a.3
La c. no es el Espíritu Santo: XXXIII a.1
Hay un hábito creado de c. en nosotros: XXXIII a.1
Cómo la c. es virtud y la más importante de todas: XXXIII a.2; a.5
La c. es forma de todas las virtudes: XXXIII a.3
Es una sola virtud la c. para con Dios y para con el prójimo: XXXIII a.4
La c. ama a Dios por sí mismo y a los demás en cuanto se ordenan a él: XXXIII a.4 ad 2; a.8
Razones por las que es virtud especial distinta de las demás: XXXIII a.5
La c. es motora de las demás virtudes: XXXIII a.5
La c. produce los actos de las demás virtudes imperativamente y no directamente: XXXIII a.5 ad 3
La c. se genera junto con las demás virtudes: XXXIII a.5 ad 11
La c. es incompatible con el pecado mortal: XXXIII a.6
El objeto especial de la c. es el bien de la bienaventuranza sobrenatural: XXXIII a.7
La criatura intelectual es el objeto del amor de c.: XXXIII a.7
Se dice que se aman en c. todos los bienes en cuanto son de quienes pueden poseer la bienaventuranza: XXXIII a.7; a.9
Todos los amores humanos buenos se integran en el amor de c.: XXXIII a.7; a.9
En el precepto necesario de c. cae amar a los enemigos y también en el consejo de perfección: XXXIII a.8
La c. tiene un orden: se ama primera y principalmente a Dios, después a sí mismo y, en tercer lugar, al prójimo empezando por los más cercanos: XXXIII a.9
Hay un orden de c. respecto a los cercanos: XXXIII a.10 ad 12; ad 15; ad 18
La c. perfecta y absoluta sólo se da en Dios; la perfecta de una naturaleza se da en los bienaventurados y la perfecta en lo temporal se da en el hombre viador: XXXIII a.10; a.11
Todos están obligados a la c. perfecta en lo que es necesaria para obtener la vida eterna: XXXIII a.11; ad 2
El precepto de c. es referir todo a Dios de modo virtual, no habitualmente: XXXIII a.11 ad 3
Entregar el alma por los hermanos en un aspecto es necesario en la c. y en otro pertenece a su perfección: XXXIII a.11 ad 9
En el estado de viadores se puede perder la c.: XXXIII a.12
La c. de la patria no se puede perder: XXXIII a.12
La c. de la patria y de la tierra es numéricamente la misma: XXXIII a.12 ad 20
La c. se pierde por un solo pecado mortal: XXXIII a.13; XIX a.1 ad 11
La c. se pierde directa o indirectamente: XXXIII a.13 ad 2
Cuando el hombre no crece en la c., se dispone a su falta: XXXVIII a.2 ad 14
Amarse a sí mismo por Dios es c.: XXXVIII a.4 ad 15

Caro *(la carne)*
La c. instiga siempre al mal: XXV II 6.ª

Castitas *(castidad)*
La c. es la segunda vía a la perfección: XXI c.9

Casus *(casual)*
Respecto a la causa primera nada sucede en el mundo casualmente: II a.5 ad 5

En la naturaleza hay cosas casuales en las causas segundas: XV a.5
La distinción de las cosas no es c. o fortuita: XXX I c.102
Lo c. y la fortuna acontecen sólo en las cosas contingentes y materiales: XXX I c.136
Nada sucede casualmente o por fortuna en Dios, sino en las causas secundarias: XXX I c.139

Causa *(causa/s)*
La c. primera influye más en el efecto que la segunda en cuanto su efecto es más íntimo y permanente en el efecto que el de la causa segunda: II a.9
La c. segunda siempre actúa en virtud de la causa primera: II a.9 ad 7
La c. de la causa es causa del efecto, pero lo contrario no es necesariamente cierto: III a.2
A los atributos divinos se les llama c. superiores: IV a.1
La c. segunda no obra más que por influencia de la primera: IV a.4
Platón, Aristóteles y sus seguidores defendieron una c. universal de las cosas, de la que dimanan todas las demás: IV a.5
La c. accidental es doble: la que produce un efecto fuera de la intención y la que no actúa en el efecto: IV a.6 ad 6
Una cosa puede ser dicha c. de la acción de otra de muchas maneras: porque le otorga la virtud de operar, porque conserva la virtud de operar, porque la mueve a obrar y porque como agente principal es c. de la acción instrumental: IV a.7
Cuanto más alta es una c. tanto más es general y eficaz, y cuanto más eficaz tanto más profundamente actúa en el agente y lo impulsa al acto desde una potencia más remota: IV a.7
La c. segunda no puede obrar sobre el efecto de la primera: IV a.7
La c. primera influye más que la segunda: IV a.7 ad 15
La c. segunda produce el ser en virtud de la c. primera: IV a.8 ad 19
Hay cuatro c., a saber, dos —la material y la eficiente— preceden a lo causado en su ser interno; la causa final, en cambio, aunque no precede lo causado en el ser lo precede en el entendimiento; la formal, finalmente, no precede lo causado en ninguna de las formas: IV a.16
La c. del ser en cuanto ser, es causa de todas las diferencias del ser: IV a.16 ad 4
Aunque el efecto no puede exceder su c., pero ésta puede exceder el efecto: IV a.16 ad 8
La naturaleza de cada cosa la enseña la c.: V a.1
La causalidad de los agentes corporales no puede extenderse más que a aquello que tiene materia porque los agentes corporales sólo actúan transformando: V a.1 ad 5
Cuando la c. primera retira su acción de lo causado es necesario que también la retire la segunda pues ésta solamente actúa en virtud de la primera: V a.8
El orden de las c. agentes debe tomarse según el orden de su actualidad: V a.8
El término de c. significa algo esencialmente diverso de lo causado: VIII a.1 ad 8; ad 9
Materialmente la c. precede al efecto, pero nada prohíbe que una causa preceda o siga si es un género diverso de causas: XIV a.7
La c. puede ser principal o instrumental: XVII a.1 ad 15; a.3
La c. es primera o segunda: XVII a.6 ad 15
Es necesario que una c. universal preexista a la particular: XXIX c.9 n.91
Lo que es lo máximo es c. de todo lo que no lo es: XXIX c.9 n.93
El primer ser es c. del ser de los demás: XXIX c.9 n.93
Las c. agentes secundarias no son c. de su ser si no es en cuanto obran en virtud del primer agente: XXIX c.9 n.94
Cuanto más superior es una c. tanto su virtualidad es más universal: XXIX c.10 n.107
Sólo la potencia del primer agente puede producir efectos sin presuponer otra potencia: XXIX c.10 n.110
La c. primera deja su huella en los efectos más que la causa segunda: XXIX c.14 n.132
La c. primera produjo la materia de la nada: XXX I c.89
El efecto no comporta su necesidad o contingencia de la c. primera sino de la próxima: XXX I c.141

Causata *(lo causado)*
Lo c. siempre falla algo en la imitación de sus causas: IX a.6

Certitudo *(certeza)*
La c. es doble: de conocimiento y de orden: III a.3

Cherubim *(querubín/es)*
El q. se interpreta como plenitud de ciencia que en ellos es cuádruple: visión perfecta de Dios, plena aceptación de la luz divina, contemplación de la belleza de las cosas y abundante derrame del conoci-

miento divino sobre los demás: XXX I c.126

Christianus *(cristiano)*
La fe es necesaria al c.: XXIV pról.

Christus *(Cristo)*
Hay una doble llegada de C.: V a.6 ad 7
En C. hay dos acciones: X a.1 ad 16; a.5
En C. hay una sola hipóstasis o supuesto: X a.2
No puede decirse que C. son dos, aunque sean dos naturalezas: X a.2 ad 2
C. es simple según la naturaleza divina y compuesto según la naturaleza humana: X a.2 ad 18
C. es uno en absoluto y dos en cierto aspecto secundario: X a.3; ad 5; a.5 ad 14
C. puede llamarse en algún modo uno y en algún modo muchos: X a.3
C. tiene un solo ser en absoluto: X a.4
La operación de C. según la humanidad se llama teándrica: X a.5 ad 1
La divinidad y humanidad de C. concurrían sin confusión en la misma operación: X a.5 ad 2
En C. hay dos entendimientos y por tanto un doble entender: X a.5 ad 8
Para que C. sea verdadero Dios y verdadero hombre debe tener todo lo que pertenece a la naturaleza divina y también separadamente lo que constituye la naturaleza humana en la misma persona: XI a.1
Herejías sobre la unión hipostática: XI a.1
Para que C. sea hombre perfecto hay que atribuirle todo lo necesario para nuestra perfección, como ciencia y virtud creadas: XI a.1
La operación se atribuye a la persona como a un agente y a la naturaleza como al principio de operación; como en C. hay dos naturalezas, hay también dos operaciones: XI a.1 ad 2
El alma de C. en su conocimiento de visión del Verbo necesitó de un hábito elevante o luz para que el entendimiento creado conociera lo que estaba por encima de él: XI a.2
C. tuvo la perfección de conocer por ciencia infusa las cosas en su propia naturaleza, además de conocerlas en el Verbo: XI a.3
El alma de C. en el Verbo ve todo lo presente, pretérito y futuro: XI a.4
C. conoció todas las criaturas no sólo en sus propiedades naturales, sino también en cuanto la divina providencia las ordena a la salvación de los hombres; por ello conoce todos los singulares y los actos privados y los secretos del corazón. Pero no alcanza a abarcar la infinitud divina: XI a.4 ad 1
La perfección sobrenatural que C. posee no excluye la natural, como la vida increada no excluye la creada: XI a.5
C. no conoció todo lo que Dios puede hacer: XI a.5
C. conoció todas las cosas en su propia naturaleza tanto como puede alcanzarse en esta vida y después de la muerte y su ciencia fue superior a la de Adán: XI a.6
La ciencia de C. no progresó en el hábito pero sí en la experiencia de lo que sabía por hábito, como se dice en el evangelio: XI a.6 ad 3
Hay que admitir en C. una gracia creada por la que su alma se dirige a la bienaventuranza: XII a.1
La bienaventuranza es natural a C. por su naturaleza divina, pero no por la humana que necesita la gracia: XII a.1 ad 3
En C. no se requería gracia habitual para la unión hipostática: XII a.2
La gracia habitual de C. era en un cierto modo infinita y en otro modo finita, a saber, infinita en su perfección de gracia y finita en su esencia: XII a.3 ad 2
Dios puede producir una criatura mejor que el alma de C. si ésta se entiende separada del Verbo, pero no puede hacer un C. mejor: XII a.3 ad 6
La humanidad de C. fue en cierto modo instrumento de la divinidad: XII a.4; a.5; XIII a.3 ad 7
C. es cabeza de la Iglesia por su naturaleza humana en razón de su dignidad, gobierno e influencia: XII a.4
C. es cabeza de toda la Iglesia en sus dos naturalezas: XII a.4
Vivificar los cuerpos y las almas se atribuye a la divinidad del Verbo como a principal agente y a la humanidad de C. como a instrumento: XII a.4 ad 1
Los ministros de la Iglesia obran en nombre de otro, C. en cambio por propia virtud: XII a.4 ad 2; a.5 ad 3
C. sería cabeza de la Iglesia por su naturaleza divina sólo en el caso de la opinión que Cristo no se hubiera encarnado si no pecara el hombre, pero después del pecado es cabeza de la Iglesia también por su naturaleza humana: XII a.4 ad 3
En razón de la unión con la divinidad, la humanidad de C. adquirió una dignidad en cierto modo infinita: XII a.4 ad 4
C. es cabeza de los ángeles por su naturaleza divina y también por la humana: XII a.4 ad 5
C. es designado como «cabeza» por su naturaleza visible, «corazón» por la divinidad y el Espíritu Santo: XII a.4 ad 7
C. en cuanto hombre es mediador entre Dios y los hombres: XII a.4 ad 9; a.5 ad 5

La humanidad de C. nos justifica de doble modo: por su acción, en cuanto merece y satisface por nosotros, y por nuestra actividad respecto a ella en cuanto somos justificados por la fe en él: XII a.4 ad 9
La humanidad de C. por estar de una manera especial unidad a la divinidad participó más excelentemente de la bondad divina con el don de la gracia: XII a.5
En C. se da la plenitud de toda gracia por la que infunde su gracia a los demás: XII a.5
La única gracia habitual de C. se llama: de unión por afectar a la divinidad unida; capital por fluir a la salvación de los demás; singular de una persona por cumplir las obras meritorias: XII a.5
En C. hay una doble plenitud: de la divinidad y de la gracia: XII a.5 ad 1
C. cuando era viador mereció la impasibilidad del alma y la gloria del cuerpo que no tenía: XII a.6
C. en su humanidad pudo influir en otros hombres y sus obras tenían una dignidad tal que equivalía al bien de toda la naturaleza, por lo que pudo merecer y satisfacer por todos: XII a.7
C. tiene el primado en la Iglesia por su propia virtud y los demás prelados en cuanto hacen las veces de él: XII a.7 ad 3
El mérito de C. es suficiente para todos, pero no es eficaz para todos: XII a.7 ad 4
El mérito de C. actúa como causa universal de salvación pero esta causa se aplica por los sacramentos y la fe formada que actúa por la caridad: XII a.7 ad 8
Después de la pasión de C. cambió mucho la condición humana: XII a.7 ad 10
C. y sus miembros son una persona mística: XII a.7 ad 11
Es una opinión más aceptable decir que C. mereció ya en el primer instante de su concepción: XII a.8
C., en cuanto Dios, derrama su gracia efectivamente y, en cuanto hombre, ministerialmente: XIII a.3 ad 5
C. es llamado cabeza de un modo más eminente que los ministros de la Iglesia: XIII a.3 ad 6
La humanidad de C. es causa instrumental de los milagros y de la justificación y esta causalidad se nos aplica espiritualmente mediante la fe y corporalmente mediante los sacramentos: XIII a.4
El don de C. es más grande que el pecado de Adán porque eleva al hombre a un estado superior al que tuvo Adán antes del pecado, que es el estado de gloria: XVII a.6
El Hijo de Dios es el Verbo de Dios: XXIV a.2
Hay que creer la encarnación de C.: XXIV a.3
El Hijo de Dios vino al mundo para servicio nuestro: XXIV a.3
Los cristianos deben creer en la pasión y muerte de C.: XXIV a.4
En la muerte de C. ha muerto la naturaleza humana: XXIV a.4
Es doble la necesidad por la que C. padeció y murió por nosotros: XXIV a.4
Hay cuatro razones por las que C. descendió en alma al infierno: XXIV a.5
Hay que creer que C. ascendió al cielo a los cuarenta días de la resurrección: XXIV a.6
C. ha de venir a juzgar a vivos y muertos: XXIV a.7
La herejía de Nestorio es que en Cristo hay dos personas y por ello no hay comunicación de lenguajes: XXX I c.209
En C. hay una sola persona: XXX I c.211
En C. hay un solo supuesto o hipóstasis: XXX I c.211; XXXIV I c.21
Lo de 'hombre' se predica unívocamente y no equívocamente de C. Y de Pedro y demás hombres: XXX I c.211
La humanidad de C. fue instrumento de su divinidad: XXX I c.211
Hay doble voluntad en C.: la divina y la humana, contra la herejía de Macario, Ciro y Sergio: XXX I c.212
Todo lo que pertenece a la razón de persona o a una naturaleza en Cristo es una sola cosa; lo que pertenece a ambas naturalezas es múltiple: XXX I c.212
En C. hay una unidad personal y doble unidad natural, pero no hay una sola cosa: XXX I c.212
En C. hay una unidad esencial y duplicidad relativa: XXX I c.212
En C. hay dos operaciones, contra Macario: XXX I c.212
C. tuvo la plenitud de toda gracia por doble motivo: en el grado más alto y en cuanto a todos los efectos: XXX I c.214
Es la misma la gracia habitual de C. o gracia de unión, la capital y la singular de su persona: XXX I c.214
La gracia de unión, la singular y la capital son simultáneas, pero en el orden de naturaleza la primera precede a la segunda y ésta a la tercera, pues la primera conviene a C. en cuanto Dios, la segunda en cuanto hombre y la tercera es respecto a los demás: XXX I c.214
En C. hubo gracia habitual: XXX I c.215
La gracia habitual de C. como ser es finita, pero en cuanto gracia es infinita pues no está limitada: XXX I c.215

La gracia de unión fue infinita en absoluto en C., pero la habitual fue infinita en su razón de gracia y finita como algo entitativo: XXX I c.215
En C. hay una naturaleza humana perfecta: XXX I c.216
En C. hubo plenitud de toda gracia, virtud y ciencia: XXX I c.216
El alma de C. en el Verbo no comprende toda la esencia divina: XXX I c.216
El alma de C. en el Verbo conoce todo lo que existe y los pensamientos, pero no todo lo que está en la potencia divina: XXX I c.216
El alma de C. conoce en el Verbo todo lo que está en potencia en la criatura: XXX I c.216
En C. hubo ciencia infusa por el Verbo con especies de todas las cosas: XXX I c.216
El alma de C. conocía por ciencia infusa todo lo cognoscible por el hombre: XXX I c.216
En C. hubo ciencia adquirida o experimental por especies adquiridas por el entendimiento agente: XXX I c.216
C. progresó en ciencia adquirida en cuanto a los efectos, la experiencia y la presencia: XXX I c.216
El Espíritu Santo no puede llamarse padre de Cristo según la humanidad porque no le produjo de su sustancia: XXX I c.223
Fue conveniente que el cuerpo de C. estuviera sometido a nuestros defectos y debilidades para satisfacción y ejemplo: XXX I c.226
C. participó de nuestra miseria, es decir, penalidades y muerte: XXX I c.226
La voluntad de piedad en C. es una voluntad como naturaleza que repudia lo nocivo: XXX I c.232
En C. no hubo contradicción entre su voluntad como naturaleza y voluntad como razón: XXX I c.232
C. se llama Hijo del Hombre: XXX I c.241
C. no es hijo de la esencia del padre: XXXIV I c.6
Es falsa esta proposición: Dios se hizo hombre y viceversa: XXXIV I c.18; XXXV c.6
La humanidad de C. puede llamarse un individuo particular y singular, pero no un supuesto, hipóstasis o persona: XXXV c.6
Lo que es propio de la naturaleza humana no se predica en abstracto de la divinidad, ni al revés: XXXV c.6
La naturaleza divina y sus propiedades se predican de C. directamente, tanto en abstracto como en concreto; la naturaleza humana sólo en concreto: XXXV c.6

Cibus *(alimento)*
El a. no conserva la vida perpetuamente pues no restaura el cuerpo a su anterior situación: XXX I c.160
El a. que tomó Cristo después de la resurrección se convirtió en alimento espiritual no en el cuerpo de Cristo: XXX I c.238

Cicatrices
Cristo resucitó con c. que siempre brillarán en su cuerpo: XXX I c.238
Siempre habrá c. en los cuerpos gloriosos de los mártires: XXX I c.238
Las c. de Cristo aparecerán en el juicio final: XXX I c.241

Circularis *(circular)*
La línea c. es la más perfecta de todas: IV ad 17; VII a.9 ad 15

Circulus *(círculo)*
Tanto en Dios como en nosotros hay una especie de c. en las operaciones del entendimiento y la voluntad: la voluntad retorna sobre el objeto del conocimiento, pero mientras en nosotros el c. se cierra en algo exterior, pues el bien exterior mueve el entendimiento y éste a la voluntad y ésta tiende al apetito exterior, en Dios en cambio el c. se cierra en sí mismo: VII a.9

Circumstantia *(circunstancia)*
Las c. son como accidentes del acto humano: XV a.4 ad 5; ad 6; ad 10; ad 11
El acto recibe bondad o malicia por las c.: XV a.5
Las c. otorgan maldad o bondad a los actos: XV a.5
Las c. dan la especie al acto pecaminoso: XV a.6 ad 9
Se desvela la naturaleza de la c.: XV a.6 ad 11; ad 12
Las c. cambian la especie de los actos humanos: XV a.8
La c. no agrava el pecado infinitamente: XV a.8
La c. de persona agrava el pecado: XV a.8 ad 5
Una c. puede hacer mortal un pecado venial: XVI a.4

Coactio *(coacción)*
La c. necesaria exculpa: XV a.3 ad 4

Cogitatio *(cogitación)*
Los demonios no conocen las c. del corazón: XXXVIII a.8

Cognitio *(conocimiento-conocer)*
El c. no requiere la semejanza en la naturaleza sino sólo en la representación: I a.5 ad 5; ad 7
Las cosas no se conocen porque haya un ser semejante en el cognoscente sino porque hay una representación de la cosa en el cognoscente: I a.5 ad 17; a.13 ad 1
El c. humano empieza por los sentidos: IV a.5
El entendimiento forma en sí el c. de la cosa para conocerla, y quien entiende, al entender tiene relación con cuatro cosas: la cosa entendida, la especie inteligible, su entender y con el concepto del entendimiento: VI a.1
El c. de las criaturas pertenece a la perfección natural del alma aunque la bienaventuranza consiste en el solo conocimiento de Dios: XI a.3 ad 5
La criatura conoce y ama a Dios pero nunca con tanta perfección como es cognoscible y amable: XI a.4
El c. de Dios es eterno, fijo y de simple mirada: XXIX c.14 n.130-133
Los entendimientos superiores tienen mayor virtualidad en el c.: XXIX c.16 n.150
En el c. hay que considerar dos aspectos: la recepción y el juicio de lo recibido: XXXVII a.3 ad 1
El c. es una asimilación del conocedor a la cosa conocida: XXXVIII a.7 ad 6; a.8 ad 10

Color
El c. no puede verse sin luz: XV a.2 ad 5

Comprehendere *(conocer exhaustivamente)*
La c. de lo infinito sólo puede tener lugar por una acción de eficacia infinita: XI a.4 ad 4
La c. propiamente es alcanzar una cosa en su totalidad y en todo lo que es cognoscible: XXX I c.106
Dios se c. muy perfectamente: XXX I c.106
Ningún entendimiento creado puede c. la esencia de Dios: XXX I c.106
La c. de Dios es doble: porque lo tiene todo y porque lo tiene en su totalidad; lo primero lo participan los bienaventurados pero no lo segundo: XXX I c.164

Conceptio *(concepción)*
Cristo en el primer instante de su c. tuvo la plenitud de gracia y conocimiento: XXX I c.213
La c. de Cristo se atribuye especialmente al Espíritu Santo aunque sea de toda la Trinidad: XXX I c.219
La c. de Cristo se cumplió eficientemente por el Espíritu Santo en el cuerpo y sustancialmente por el Verbo: XXX I c.223
La Virgen María fue concebida con pecado original: XXX I c.224

Conceptus *(concepto)*
Los c. de la cosa están de modo distinto en la mente y como están en la realidad: VI a.1
Lo primaria y esencialmente entendido es lo que el entendimiento concibe en sí mismo de la cosa entendida: VII a.5
El c. del entendimiento es una semejanza de la cosa conocida: XXX I c.38.39

Concupiscentia *(concupiscencia)*
La c. es incitadora al pecado: XV a.3 ad 5
La c. está muy lesionada en lo referente a la transmisión del pecado original: XV a.8 ad 6
Cuál es la naturaleza de la c.: XVII a.2 ad 1; ad 3; ad 4; ad 10; ad 11; ad 12

Confirmari *(confirmar-confirmación)*
Hay un sacramento de c. que confiere la fortaleza: XXIV a.10

Congregatio *(congregación)*
Donde hay una c. de quienes tienden a la perfección es conveniente que no tengan posesiones comunes: XXIII c.16

Conscientia *(conciencia)*
El gusano destinado al castigo de los impíos no es otra cosa que el remordimiento de la c.: V a.9 ad 13

Consecratio *(consagración)*
La solemne c. no es causa de que uno esté en estado de perfección sino sólo un signo que induce a ello: XXI c.28

Conservatio *(conservación)*
Las cosas se conservan en el ser merced a Dios: V a.1; a.2 ad 1
Dios no puede comunicar a una criatura que se conserve en la existencia sin él, pues es contradictorio: V a.2
Dios puede reducir las cosas a la nada, pero la totalidad de las criaturas nunca será reducida a la nada: V a.3 y 4

Consilium *(consejo)*
Los c. evangélicos preparan el camino para el cumplimiento de los preceptos: XXII a.1
Los c. se ordenan a los preceptos tanto de actos internos como externos de las virtudes aunque de modo distinto: XXII a.2

Los c. se ordenan a los preceptos como a su fin de actos interiores de las virtudes y a los exteriores sólo para dar mayor seguridad y firmeza: XXII a.2

Continentia *(continencia)*
Hay tres impedimentos de la c.: corporales, del alma y de los bienes externos: XXI c.9
Los que practican la c. deben imponer castigo a la carne: XXI c.10

Contradictoria *(contradictorio)*
Dios no puede hacer lo c.: V a.2

Contraria *(contrario/s)*
Lo c. y lo diverso convienen en algo: IV a.6

Cooperari *(cooperar)*
Hay doble modo de c.: ayudando y como instrumento: XXXIV I c.23
La potestad de c. con Dios para la enmienda no se comunica a la criatura a no ser de modo instrumental y en los efectos, como la disposición a la gracia: XXXIV I c.23

Cor *(corazón)*
El c. se forma antes que los demás miembros del animal: IV a.18 ad 10

Corpus *(cuerpo)*
Los c. celestes son causa de los inferiores en el movimiento y por ello son intermedios en el gobierno divino pero no en la creación: II a.9
Todos los efectos deben ser atribuidos a los c. celestes como a su causa: II a.9
Los c. celestes no generan necesidad en los actos humanos sino sólo una inclinación que la voluntad puede rechazar: II a.10
El c. celeste por ser incorruptible tiene virtud para existir siempre: IV a.17 ad 2
La impresión del alma generadora dejada en el semen actúa también por virtud del c. celeste del que es a modo de instrumento: IV a.8 ad 14
El c. celeste no está vivo sino que lo mueve el ángel o Dios: IV a.11 ad 13
Los c. incorruptibles tienen la necesidad del ser derivadamente de Dios: V a.3 ad 8
El ser del c. celeste no es afectado ni por el tiempo ni por el movimiento por ser invariable por completo: V a.4 ad 1
Si el universo es un c. circular, debe tener un centro que es la tierra: V a.7
El c. tiene doble acción: una la que le es propia y otra cuando alcanza el orden de las sustancias separadas: V a.8
Al fin del mundo ningún c. mixto permanecerá fuera del c. humano: V a.9; a.10
Como la unión del c. y el alma es natural y sustancial y no accidental, no puede ocurrir que la naturaleza del alma sea perfecta si no está unida al c., por lo que el alma separada no puede alcanzar la última perfección de la bienaventuranza: V a.10
El c. del hombre se ordena al hombre, no sólo según la vida animal, también a la perfección de la misma naturaleza: V a.10
El c. existe en razón del alma: XVIII a.1
El c. celeste no está animado: XXXVIII a.1 ad 6
Los c. celestes son principios de generación: XXXVIII a.9

Correctio fraterna *(corrección fraterna)*
Hay un precepto de c. f.: XIX a.1
Hay una doble c. del delincuente: por amonestación y por imposición de castigo: XIX a.1 ad 2
La omisión de la c. f. puede ser pecado mortal, venial o sin culpa: XIX a.1 ad 10; a.2
La c. f. cae bajo precepto en cuanto busca la enmienda del hermano: XIX a.2
Hay que guardar un orden en la c. f.: XIX a.2 ad 2

Corruptibile *(corruptible)*
Lo c. por naturaleza no puede cambiarse a incorruptible, ni al revés, aunque lo naturalmente corruptible pueda por la gloria añadida ser perpetuo: V a.3 ad 11

Corruptio *(corrupción)*
La c. sólo existe en cosas que tienen algo opuesto: XXX I c.74
La muerte, c. y todo defecto es contrario a la forma particular, pero alguna vez es natural en razón de la materia: XXX I c.154

Creare *(crear)*
C. es hacer algo de la nada: IV a.1
La c. no es mutación: IV a.2
La c. no es realmente más que comienzo de una existencia en su relación a Dios: IV a.3
La c. puede considerarse activa o pasivamente: IV a.3; ad 2
Se llama c. a una potencia activa por la que las cosas son producidas en su ser: IV a.4
No hay potencia mayor que la de c.: IV a.4
Ninguna criatura puede c. algo ni por propio poder ni como instrumento de otro: IV a.4

Dios, según Pedro Lombardo, pudo comunicar a la criatura que fuera su ministro en la creación de alguna cosa: IV a.4
Nada existe que no haya sido creado por Dios: IV a.5
El principio de creación es uno solo: IV a.6
La creación no se mezcla con ninguna operación natural: IV a.8
Como en la creación de las cosas el fin es la manifestación de la abundante bondad divina, también en la reducción a la nada el fin puede ser la suficiencia de su bondad: V a.3 ad 4
C. es exclusivo de Dios: V a.3 ad 15
Sólo Dios puede c.: XXX I c.70
Todo ser fuera de Dios es creado: XXX I c.68
La creación activa es la esencia de Dios relativamente a las criaturas y la pasiva está en la criatura como predicamento de relación: XXX I c.98

Creatura *(criatura)*
Cuanto más la c. se acerca a Dios, más participa de su ser, y cuanto más se separa, más tiene del no ser: I a.3 ad 16
La c. visible tiene verdad o falsedad según se aproxima o se aleja de Dios: I a.3 ad 17
La c. se relaciona con Dios de doble modo: según la conmensuración o según la conversión a él: I a.3 ad 18
Las c. fallan en ser representación del Creador y por eso no podemos conocerlo perfectamente por ellas: II a.2 ad 11
Sólo las c. racionales pueden conocer y amar a Dios y de este modo le alcanzan como fin: II a.6 ad 4
La c. no puede crear ni siquiera como instrumento: IV a.4
El ser de las cosas creadas no puede entenderse más que como producto del ser de Dios: IV a.5
Las c. alcanzan una semejanza con Dios: IV a.7 ad 10
Las c. alguna vez no existieron: IV a.14
Nuestra inteligencia no puede investigar la razón de la producción de las primeras c. y por eso no puede darse razón de por qué el mundo no fue creado antes: IV a.14 ad 6
Las c. provinieron de Dios por la voluntad y no por una necesidad natural: IV a.15
Las c. preexisten en Dios de modo inteligible: IV a.15
Las c. se asemejan a Dios en las condiciones generales, no en cuanto al modo de participar; en efecto, el ser está en Dios de un modo diverso de las criaturas y lo mismo dígase de su bondad: IV a.15 ad 19; a.16 ad 2
Se dice que una c. está en Dios de doble modo: como en su causa gobernadora y conservadora del ser natural y como en la virtud del agente o del conocedor: IV a.16 ad 4
La semejanza de la c. a Dios se explica en cuanto la c. cumple lo que de ella está en la inteligencia y voluntad de Dios: IV a.16 ad 5; ad 7; ad 12
Hay que decir que todas las c. que no han sido hechas de una materia precedente, fueron creadas inmediatamente por Dios: IV a.16 ad 20
Las c. de Dios son perfectas en su naturaleza y en su ordenación: V a.1 ad 1
No se dice que las c. perfectas están haciéndose por la imperfección de su ser: V a.1 ad 6
La fruición de Dios es la bienaventuranza de la c. racional: V a.1 ad 15
No es imposible que las c. no existan en absoluto: V a.3
Hay c. incorruptibles: V a.3 ad 12
Dios quiere la universalidad de las c. por ellas mismas, aunque las quiere también por sí mismo en el sentido de que imiten y representen la bondad divina a su modo: V a.4
La totalidad de las c. nunca será reducida a la nada: V a.4; ad 6
La c. corporal se ordena a favorecer la perfección de la espiritual y a representar la bondad divina: V a.4 ad 2
Las c. existen por Dios a través de su voluntad: VIII a.5
La c. es llamada «vida» en el Verbo o por referencia al Verbo o por referencia a las cosas existentes en su propia naturaleza: IX a.8
La semejanza de la c. en el Verbo es en cierto modo la vida de la c.: IX a.8
Es común a toda c. que todos sus movimientos y operaciones tiendan como fin a la asimilación de la bondad divina: XXX I c.103
La c. racional tiende con su operación a la asimilación a Dios: XXX I c.103
Las c. racionales preceden a las demás en perfección y en dignidad del fin: XXX I c.103
El fin propio de toda c. racional es tender a la asimilación de la bondad divina porque está en potencia a todo lo inteligible: XXX I c.103
Toda c. es mudable: XXX I c.123
Dios rige las c. inferiores a través de las superiores: XXX I c.124.137
La c. puede cooperar con el creador pero sólo como agente instrumental: XXXIV I c.23

Credere *(creer)*
Es correcta la definición de «cogitare cum assensu»: XXXI a.1
C. a Dios, c. por Dios y c. en Dios no son actos diversos sino formas diversas del único acto virtuoso de fe: XXXI a.7 ad 7
C. se dice equívocamente de los fieles y de los demonios: XXXI a.9 ad 4
Es necesario c. también verdades demostrables por las cinco razones aducidas por Maimónides: XXXI a.10

Culpa
La gravedad de la c. no siempre es proporcional a la pena: XV a.10 ad 4
La c. hiere al hombre en su condición natural: XXXVIII a.6 ad 12

Daemon *(demonio)*
El mal está antes en el d. que en los demás: IV a.6 ad 8
Cabe que el d. incite a uno a la vida religiosa: XXIII c.10
El d. no puede inmutar el entendimiento humano: XXXVIII a.12
Por naturaleza los d. son incorpóreos: XXXVIII a.1
El d. es malo por su voluntad y no por naturaleza: XXXVIII a.2
El d. al pecar no busca la igualdad con Dios: XXXVIII a.3
El d. no pudo pecar en el primer instante de su existencia: XXXVIII a.4
El libre albedrío del d. es versátil respecto al orden sobrenatural: XXXVIII a.4 ad 10
El d. comete mentiras: XXXVIII a.4 ad 23
El libre albedrío del d. quedó fijado en el mal: XXXVIII a.5
Después del pecado, el entendimiento del d. no quedó corrompido en sus facultades naturales: XXXVIII a.6
Las acciones naturales del d. no son malas: XXXVIII a.6 ad 18
Los d. no conocen el futuro, a no ser en sus causas: XXXVIII a.7
Los d. ignoran los pensamientos del corazón: XXXVIII a.8
Los d. no pueden transmutar formalmente un cuerpo: XXXVIII a.9
Los d. pueden mover localmente cosas y causar fenómenos extraños: XXXVIII a.9 ad 11; a.10
Los d. pueden alterar la imaginación y los sentidos de los hombres influyendo así en su conocimiento: XXXVIII a.11
Los d. aparecen a los hombres sensiblemente por alguna mutación: XXXVIII a.11
Los d. pueden influir en el entendimiento humano a través de signos exteriores, pero no transmutando la luz del entendimiento, lo cual sí hacen los ángeles buenos: XXXVIII a.12

Damnatio *(condena)*
Descripción del suplicio de los condenados: XV a.9 ad 3
La c. suprema no consiste en los males de esta vida sino en la privación total de la luz divina y de los efectos de la bondad divina: XXX I c.173.174
Los condenados conocen y aman a Dios naturalmente pero no como causa de todas las gracias: XXX I c.174
Los condenados conocerán a Dios como causa de su condena y no como fuente de bondad: XXX I c.174
Los condenados sienten como pena principal la pena de daño: XXX I c.174
Los condenados tienen su libertad obstinada en el mal: XXX I c.174
La libertad en los condenados sufre no poder librarse de la culpa y mal: XXX I c.174
Los condenados se duelen de no poseer lo que eligieron y tener lo que rechazaron: XXX I c.175
La pena principal de los condenados es la privación eterna de la visión de Dios y su alejamiento irreparable de Dios: XXX I c.175
Los condenados se duelen de sus culpas y este dolor se llama remordimiento de conciencia: XXX I c.175
Los cuerpos de los condenados resucitarán con sus defectos connaturales, pero no con la enfermedad o deficiencias físicas: XXX I c.176
Los cuerpos de los condenados serán pesados y pasibles espiritualmente, no corporalmente: XXX I c.176
Las almas de los condenados antes de la resurrección están sometidas a penas corporales: XXX I c.178
Los cuerpos de los condenados serán afligidos también con dolor espiritual, pues, según Gregorio, aun con la vista sufren el fuego: XXX I c.180
Las penas corporales de los condenados se refieren a lo corporal y espiritual, pero los premios de los bienaventurados sólo lo son espiritualmente: XXX I c.182
La condenación eterna no repugna a la justicia divina: XXX I c.183
Los condenados verán la humanidad de Cristo con confusión y llanto: XXX I c.241

Debitum *(débito)*
En las obras divinas no existe el d. si no es en razón de la forma: IV a.16

Decalogus *(decálogo)*
El d. recoge los preceptos de la ley natural: XXXI a.11 ad sed c. 3

Defectus *(defecto)*
Hay más d. en la actividad humana que en las artes porque dependen de la providencia humana: II a.5 ad 2
Los d. de la criatura se atribuyen a las causas segundas: IV a.7 ad 15
Puede haber d. en las criaturas: XXX I c.111
Los d. de las criaturas en lo que les es natural suceden porque su forma puede ser limitada: XXX I c.113
El d. tiene razón de culpa porque el agente voluntario falla en su obligado fin: XXX I c.120
Al d. de la acción voluntaria se le llama pecado y culpa: XXX I c.121
Ningún d. puede venir de Dios: XXX I c.123
Hay tres d. del pecado: unos que contrarían la perfección de la ciencia y la gracia, como la ignorancia, la proclividad al mal y la dificultad al bien; otros que alcanzan a los hombres por causas particulares, como la enfermedad; otros, finalmente, porque se encuentran en los humanos provenientes de los primeros padres, como la muerte, el hambre, la sed y similares: XXX I c.236

Delectatio *(deleite)*
Ninguna tristeza contraría el d. del entendimiento en sí mismo, sino sólo por razón de su objeto: XXX I c.165

Deliberatio *(deliberación)*
La d. comporta dos cosas: percepción de la razón con la certeza del juicio sobre lo deliberado y discusión y búsqueda: XII a.8 ad 1

Demeritum *(demérito)*
Se mensura la cantidad de d.: XV a.2 ad 8
Uno hace d. cuando pone obstáculos a la caridad: XV a.5 ad 7; ad 8

Descensio *(descenso)*
Fue conveniente el d. de Cristo a los infiernos: XXX I c.235
El d. de Cristo a los infiernos no libró a los condenados del infierno, ni del limbo de los niños, ni del purgatorio sino sólo a los justos: XXX I c.235

Desiderium *(deseo)*
En las cosas creadas hay un d. de perpetuidad: V a.9 ad 7

Deus *(Dios)*
Nuestro entendimiento no tiene conocimiento total de D. sino sólo una pequeña semejanza: I a.1; a.4
Nuestros conceptos son siempre inadecuados para representar la perfección divina y sólo el Verbo representa perfectamente la esencia divina: I a.1
Sólo el Hijo es imagen perfecta del Padre y ninguna criatura puede representarlo con tanta perfección: I a.1; a.4
Nuestros conceptos de la perfección divina son verdaderos aunque imperfectos y múltiples: I a.1
Los nombres diversos se imponen para significar la perfección divina según los modos diversos como la entendemos: I a.1
En D. está unido lo que está distinto y multiplicado en las criaturas: I a.1
En D. ni la ciencia ni las demás perfecciones se distinguen de la esencia sino sólo por nuestro modo de conocer: I a.1 ad 1; ad 2
La ciencia en D. es una perfección real no distinta esencialmente de las demás sino en nuestra manera de entenderla: I a.1 ad 1
En el conocimiento divino no hay discurso: I a.1 ad 1; a.2 ad 2; a.4 ad 5
Nuestro entendimiento conoce a todo D. pero no totalmente, y lo mismo sucede con los nombres que le damos: I a.1 ad 3; ad 9; ad 10
La ciencia y cualquier otra perfección de las criaturas es limitada y defectuosa, por lo que debe ser purificada cuando se aplica a D.: I a.1 ad 4
El sumo conocimiento que podemos tener de D. en esta vida es reconocerlo como quien está sobre todo lo que podamos pensar de él: I a.1 ad 9
Los nombres que atribuimos a D. no son algo propio de Dios sino sus perfecciones tal como las imaginamos: I a.1 ad 11
D. está totalmente alejado de la materia pues carece de toda potencialidad: I a.2
D. por ser sumamente inmaterial es también sumamente cognoscible y cognoscente: I a.2
D. se conoce a sí mismo: I a.2
D. se conoce y comprende perfectamente pues su capacidad cognoscitiva es infinita como su esencia: I a.2 ad 4
Cualquier criatura es nada comparada con D. pero no son nada en sí mismas; y lo mismo la bondad y lo infinito: I a.2 ad 8
D. es infinito negativamente en cuanto su esencia no está limitada por nada: I a.2 ad 14; a.3 ad 3

D. conoce todo lo que es distinto de él: I a.3
En D. hay conocimiento de las cosas pues es principio inmaterial activo de ellas: I a.3; a.4 ad 7
Como D. conoce todo por su esencia no recibe la perfección de las cosas: I a.3; a.4
D. se conoce a sí mismo y a las cosas en un solo conocimiento pues las conoce en su propia esencia: I a.3 ad 3; ad 5; ad 6; a.4; a.9 ad 4
La esencia divina es el medio en que D. conoce las criaturas: I a.3 ad 4
D. conoce las cosas del modo más perfecto pues su esencia las representa a la perfección: I a.3 ad 9
D. conoce las cosas no sólo en acto sino también en potencia: I a.3 ad 11
El ser puro y simple, como también el bien, se dice sólo de D.: I a.3 ad 14
D. tiene conocimiento propio y concreto de las cosas pues las ordena a su fin: I a.4
D. conoce la naturaleza propia de cada cosa y sus causas propias pues su esencia es la razón de su existencia: I a.4 ad 1; ad 2
D. conoce los singulares en su naturaleza singular pues conoce su forma y materia: I a.5; a.7
D. con una sola mirada ve todas las cosas: I a.5 ad 5; ad 7
El entendimiento divino tiene también en sí la semejanza de la materia: I a.5 ad 13
En D. coinciden entendimiento, cosa entendida y el entender, pues su acción es su esencia: I a.5 ad 15; IX a.2 ad 5
D. conoce todos los individuos y sus accidentes, entre los que está el tiempo: I a.7
D. conoce todo lo complejo de un modo incomplejo: I a.7
D. conoce en su esencia todas las sustancias y los accidentes sin discurso y todas las proposiciones formulables pero en una unidad absoluta, por lo que conoce lo complejo de modo incomplejo, lo múltiple como uno y lo material inmaterialmente: I a.7 ad 3; a.13 ad 7
D. conoce lo que no existe con conocimiento práctico (lo que existe, existió o existirá) o con conocimiento especulativo (lo especulativo): I a.8
D. conoce infinitas cosas pues su bondad es participable infinitamente en las cosas y el medio de conocimiento, que es su esencia, contiene cosas infinitas: I a.9
Todo lo infinito es finito para D. y comprensible por él: I a.9
En D. hay ciencia de simple noticia y de visión, que es una diferencia de lo sabido, no del que conoce: I a.9 ad 2
D. puede hacer lo infinito en acto si no repugna intrínsecamente: I a.10
Nada se predica de D. unívocamente ni equívocamente, sino que la predicación de D. y las criaturas es analógica: I a.11
La predicación analógica de D. y las criaturas es doble: propia y metafórica: I a.11
D. conoce lo futuro en sí mismo y no sólo en sus causas: I a.12 ad 9
D. conoce todos los futuros, incluso los contingentes, pues él conoce todo como presente: I a.12 ad 6
La ciencia de D. no es variable ni por parte del cognoscente ni por parte de la cosa conocida: I a.13
La ciencia de D. es causa de las cosas, en cambio la nuestra es causada por las cosas y la angélica es causada por D. mediante especies infusas: I a.14
Las cosas proceden de la ciencia de D. por medio de la voluntad y de las causas segundas: I a.14
D. conoce todo mal, que es privación de bien, pues conoce los efectos aun en sus negaciones y privaciones contrarias: I a.15
D. conoce el mal no por su forma propia sino por la de su opuesto: I a.15 ad 1
Sólo conocemos a Dios a través de las criaturas: II a.1
La providencia de D. se refiere sólo a los medios para alcanzar el fin, mientras que la ciencia de D. se refiere al fin y a los medios: II a.1
La providencia difiere del arte divino y de la disposición: II a.1 ad 9
Debe existir una providencia que gobierne el mundo de quien lo ha creado: II a.2
En D. no hay providencia respecto a sí mismo, porque en él nada está ordenado a otro fin: II a.2
Las criaturas para existir tienen siempre necesidad del influjo divino: II a.2 ad 6
Son objeto directo de la providencia en la realidad corruptible las especies; los individuos sólo en razón de la perpetuidad de las especies: II a.3
La providencia atiende directamente las cosas perpetuas e indirectamente las demás: II a.3 ad 5
La providencia contempla también las cosas singulares: II a.4
Cuanto más cercana está una cosa al primer principio, tanto más noblemente está sometida a la providencia: II a.4; a.5
La providencia puede ser de aprobación o de concesión: II a.4 ad 1
La providencia divina ordena todas las cosas rectamente, tanto en lo bueno como en lo

malo, aunque nosotros la ignoramos: II a.4 ad 11; a.5 ad 6
Las sustancias espirituales, entre las que se encuentra el hombre, tienen la dignidad de ser ellas también providentes y no sólo término de providencia: II a.5; a.8
Las criaturas espirituales son objeto de providencia en su individualidad y los actos deficientes se ordenan al bien del individuo y no de los demás: II a.5
Los actos humanos son objeto especial de la providencia: II a.5
Los animales y todos sus actos particulares caen bajo la providencia de D., pero no del mismo modo que los actos humanos: II a.6
Los actos de los pecadores son regidos por la providencia de D., pues, aunque se desvían de la voluntad divina, ésta también se cumple en ellos: II a.7
D. gobierna las cosas corporales a través de los ángeles sólo en lo que respecta al movimiento pues mueven los cuerpos superiores: II a.8
Son aplicables a las criaturas sólo los nombres que expresan la perfección divina, pero no los nombres que expresan el modo como una perfección está en D.: II a.8 ad 3
Los cuerpos celestes son sólo un medio del gobierno de D. sobre los cuerpos inferiores, pero no de su creación: II a.9
Los cuerpos celestes no imponen ninguna necesidad en los actos humanos sino sólo una inclinación que la voluntad puede repeler: II a.10
D. es el único que influye en la voluntad humana, el ángel en el entendimiento y los cuerpos celestes en la sensibilidad y en el alma sólo accidentalmente: II a.10 ad 3
La predestinación es parte incluida en la providencia, pues es acto de la razón que dirige y ordena al fin: III a.1
La causa de la predestinación es la primera voluntad de D. y las cosas debidas para ello proceden de su voluntad como algo debido para su voluntad: III a.2
La predestinación por parte de D. tiene completa certeza, no así por parte del libre albedrío: III a.3
D. conoce con certeza el número de los predestinados: III a.4
D. puede crear algo de la nada y lo hace: IV a.1
D. es creador de todas las cosas: IV a.5; a.16 ad 3
D. permite el mal: IV a.6
D. tiene en sí la razón de los cuerpos: IV a.6 ad 25
D. actúa en todo agente en cuanto le confiere la virtud de obrar, la conserva, la aplica al acto y por él actúa toda virtualidad: IV a.7
La voluntad de D. precede la operación de la naturaleza: IV a.7 ad 9
La criatura se asemeja algo a Dios participando su bondad al obrar y al ser: IV a.7 ad 10
D. puede obtener los efectos de la naturaleza aún sin la naturaleza: IV a.7 ad 16
D. al crear no actúa en la naturaleza: IV a.8
D. es la primera forma ejemplar: IV a.8 ad 17
D. puede hacer cualquier criatura mejor: IV a.14 ad 6
D. no puede hacer una criatura de bondad infinita: IV a.14 ad 6
D. produce las criaturas por su voluntad: IV a.15
D. es fin de todas las cosas: IV a.15 ad 9
D. es infinito negativamente: IV a.15 ad 9
D. no obra movido por su bondad como si buscara algo que no tiene, sino para comunicar lo que tiene: IV a.15 ad 14
El último fin de D. es la misma bondad divina: IV a.15 ad 14; ad 16
La voluntad de D. es su esencia: IV a.15 ad 20
D. es autor de todo lo existente: IV a.16 ad 3
D. no es causa del mal: IV a.16 ad 3; V a.3 ad 13; ad 14
La forma del entendimiento divino es una en la realidad pero múltiple según la razón: IV a.16 ad 13
D. conoce las cosas que están fuera de él en sí mismo: IV a.16 ad 23
D. por necesidad quiere su propia bondad: IV a.17 ad 7
D. produjo las criaturas para manifestación de sí: IV a.17 ad 8
D. tuvo voluntad eterna de la creación del mundo, pero no de que el mundo fuese siempre, sino de hacerlo cuando lo hizo: IV a.17 ad 9
La acción de D. es eterna: IV a.17 ad 12
La voluntad de D. se mueve por lo querido: IV a.17 ad 14
La ciencia de D. es causa de las criaturas: IV a.17 ad 19
D. precede al mundo en la duración de la eternidad: IV a.17 ad 20
D. es Señor desde la eternidad: IV a.17 ad 21
D. conserva todas las cosas: V a.1 ad 2
D. no puede hacer lo contradictorio: V a.2
D. no puede hacer que la criatura se conserve absolutamente en el ser sin D.: V a.2

D. no puede hacer algo en merma de su autoridad: V a.2 sed c.
En las cosas producidas por Dios algo es posible por dos motivos: por la potencia del agente y por la potencia que hay en las cosas producidas: V a.3
D. puede reducir las cosas al no ser: V a.3 ad 1
Si quiere, D. puede desistir de su acción: V a.3 ad 4
La acción de D. no puede cesar en cuanto a su sustancia: V a.3 ad 6
La acción de D. puede considerarse o en su misma sustancia o por su orden al efecto: V a.3 ad 6
D. es causa de las cosas como causa eficiente y final: V a.3 ad 13
D. no obra en contra de las naturalezas: V a.4
D. no reducirá las criaturas a la nada: V a.4 ad 6
La voluntad de D. tiene necesidad por suposición: V a.4
D. quiere la universalidad de las criaturas por sí mismas aunque también quiera que existan por sí mismo: V a.4
D. puede obrar sobre la naturaleza: V a.4
D. conserva las propiedades naturales de las cosas: V a.4
Asemejarse a D. es ser perfecto: V a.10 ad 5
En D. hay relaciones: VI a.1; a.2; a.3
En D. hay personas: VI a.1; VII a.3
Los atributos esenciales que son propiedades de la esencia existen en D. realmente y no sólo por la razón: VI a.1 ad 7; a.2 ad 4
La sustancia de D. está por encima de todo género: VI a.2
Ciertos nombres se predican de las personas divinas y de la esencia divina, pero de modo diverso: VI a.2 ad 7
Las hipóstasis en D. se constituyen y se distinguen por las relaciones: VI a.4; VII a.1
D. está en el género de sustancia como principio del género: VII a.3 ad 3
Las personas divinas se distinguen por las relaciones: VII a.4; VIII a.4; a.5 ad 5; ad 12
Las personas divinas se enumeran: VII a.5; a.9
Algunas cosas se predican de D. eminentemente y causalmente: VII a.7 ad 2
De D. hay que hablar de modo que no se ofrezca ocasión de error alguno: VII a.8
En D. hay procesiones: VII a.9; VIII a.3; a.4
En D. hay operaciones inmanentes: VII a.9
La voluntad de D. no tiende a lo exterior como a un fin, sino que todo lo exterior lo ordena a sí como a fin: VII a.9
El Verbo y el Amor en Dios no existen como en el hombre, sino que subsisten: VII a.9
Las personas divinas se distinguen como muchos individuos de una especie: VIII a.2 ad 12
Las propiedades, relaciones y nociones son realmente la misma cosa; sólo que las propiedades son sólo tres (paternidad, filiación, procesión), las relaciones son cuatro (a las tres anteriores se añade la espiración común, que no es propiedad porque no conviene a una sola persona) y las nociones son cinco (a las anteriores se añade la innascibilidad que es noción porque se conoce al Padre, pero no es propiedad personal porque no constituye la persona del Padre): VIII a.3; a.4; a.5 ad 5; ad 12
La naturaleza divina es una en número: VIII a.5
Muchos nombres que aplicamos a D., como ser y bien, primero los aplicamos a las criaturas por las que empieza nuestro conocimiento y luego los predicamos de D.: IX a.1
De D. algunos nombres se dicen con propiedad y otros metafóricamente: IX a.1 ad 10; ad 11
La relación de las criaturas a D. es real, pero la de D. a las criaturas es sólo de razón: IX a.5
Algunos nombres se dicen de D. eternamente, otros sólo en el tiempo: IX a.5
D. es su misma bondad, su mismo ser y su misma unidad: X a.1
D. vivifica el alma como causa eficiente y no como causa formal: XIII a.1
D. es la vida del alma: XVI a.1
Hay que creer que hay un solo Dios: XXI c.25; XXIV a.1
D. por causa justa ordena todo lo necesario al hombre: XXIV a.1
Hay que rechazar la pluralidad de dioses: XXIV a.1
D. es creador de cielo y tierra, de lo visible e invisible: XXIV a.1
Los fieles deben creer que D. es Padre y Cristo verdadero Hijo de D.: XXIV a.2
Hijo de D. es lo mismo que Verbo de D.: XXIV a.2
Hay múltiples maneras de demostrar que D. existe: XXX I c.3
Sólo D. es totalmente inmutable: XXX I c.4.16.17
Es necesario que D. exista por sí mismo: XXX I c.6
D. existe necesariamente: XXX I c.7

Dios existe siempre y sin sucesión y su existir es necesario: XXX I c.8
Sólo D. es totalmente simple: XXX I c.9
En D. no hay composición: XXX I c.9
En D. no hay materia ni potencia sino que es acto puro: XXX I c.10.12.18
D. es su esencia: XXX I c.10.109
Sólo en D. esencia y existencia se identifican: XXX I c.11.109
D. no está en un género, ni en un predicamento: XXX I c.12
D. no tiene género ni especie: XXX I c.13.14
En lo divino no hay diferencias: XXX I c.13
D. no es un cuerpo: XXX I c.16
D. no es la forma del cuerpo: XXX I c.17
En D. lo infinito no importa imperfección: XXX I c.20
Todo lo que de entidad, bondad y perfección hay en la criatura está en D. de manera eminente: XXX I c.21.22.28
D. no puede ser definido: XXX I c.26
Hay múltiples pruebas de que D. es inteligente: XXX I c.28.35
D. entiende sólo en acto y no en potencia: XXX I c.29
D. entiende todo al mismo tiempo: XXX I c.29
La ciencia de D. no es discursiva o inquisitiva: XXX I c.29
D. no entiende por una especie distinta de su esencia: XXX I c.30
Es imposible que lo primero entendido por D. sea algo distinto de su esencia: XXX I c.30
Sólo D. es su inteligencia y su entender: XXX I c.31
El entendimiento de D. no es algo distinto de su voluntad: XXX I c.33
La voluntad de Dios es su esencia: XXX I c.33.34
La voluntad de D. no es algo distinto de su entender: XXX I c.33
El primer objeto de la voluntad de D. es su esencia: XXX I c.33.34
Dios está en sí como el amado en el amante: XXX I c.45
D. es causa del ser de todas las cosas: XXX I c.68
D. produjo las cosas de la nada: XXX I c.69
D. produjo las criaturas no por necesidad: XXX I c.96.99
D. intenta un fin al producir las cosas, que es su bondad: XXX I c.100.101
El conocimiento de D. por esencia es natural sólo a Dios, al ángel por semejanza y a nosotros sólo en espejo: XXX I c.105
El entendimiento creado puede ver a D. por esencia: XXX I c.105
D. no puede ser visto naturalmente por esencia por una criatura: XXX I c.105
La esencia de D. está en el entendimiento de los bienaventurados como forma en su operación, no en su ser: XXX I c.105
La esencia de D. no puede ser representada por ninguna especie creada: XXX I c.105; II c.9
La esencia de D. no puede ser vista por un entendimiento creado sin la luz sobrenatural: XXX I c.105
Nuestro entendimiento conoce a todo Dios, pero no totalmente: XXX I c.106
D. es infinito negativamente, no privativamente, y formalmente, no materialmente: XXX I c.118.119
El fin natural de la voluntad de D. es su misma bondad que no puede no querer: XXX I c.124
Unos verán la esencia de D. con más claridad que otros: XXX I c.126
La virtud de ninguna cosa podría algo si no es por la virtud de Dios: XXX I c.131
D. conoce todos los singulares en su singularidad: XXX I c.134
D. conoce infinitas cosas: XXX I c.135
Sólo D. puede obrar fuera del orden y curso de la naturaleza: XXX I c.136
D. dispone de la criatura racional de un modo especial: XXX I c.143
Los bienaventurados ven las cosas en la esencia divina no por semejanzas de las cosas sino por la esencia de D.: XXX I c.165
D. no puede ser visto en su esencia sin gozo y deleite: XXX I c.165
Amar a D. sobre todo puede entenderse: en cuanto es principio y fin de todo y en cuanto es objeto de la bienaventuranza: XXXII a.1 ad 9
D. será visto y amado totalmente en la patria: XXXIII a.10 ad 5
D. está sobre todo entendimiento: XXXVIII a.1
D. es el único que mueve la voluntad intrínsecamente: XXXVIII a.8
D. es acto puro: XXXVIII a.9
D. actúa en el interior enseñando: XXXVIII a.12 ad 5

Dicere *(decir)*
En Dios d. es hacer: IV a.17 ad 30

Differentia *(diferencia)*
En toda criatura hay d. entre quien tiene y lo tenido. En las criaturas compuestas hay una doble d., pues el individuo tiene la naturaleza de la especie, como el hombre la humanidad, y tiene además la existencia: VII a.8 ad 2

Nada prohíbe que los contrarios estén en el mismo pero según aspectos diversos: X a.3 ad 13
Aquello de lo que se toma la d. es respecto de lo que da el género como el acto a la potencia: XXX I c.92
La d. significa todo el compuesto, como la especie aunque se tome por la parte formal y el género por la material: XXX I c.92

Dilectio *(dilección)*. Cf. también AMOR
La d. designa un afecto según amor: VIII a.4 ad 11
Sólo la criatura racional es capaz de d. a Dios: XXI c.5
La d. a Dios es con todo el corazón, mente, alma y fortaleza: XXI c.6
Hay múltiples grados de d. del prójimo: XXI c.14
El movimiento de d. tiende a: uno a quien se le quiere un bien y al bien que se le desea: XXI c.14
La d. del prójimo es justa y recta: XXI c.14
La d. se llama santa por dirigirse a Dios: XXI c.14
La d. del prójimo es eficaz y actuante: XXI c.14
La d. del prójimo se extiende a los enemigos: XXI c.15
La d. de los enemigos deriva directamente de la sola dilección: XXI c.15
La d. del prójimo tiene tres grados de intensidad de amor: XXI c.16
Pertenece a la perfección de la d. hacerse siervo por amor al prójimo: XXI c.16
La d. de Dios requiere cuatro cosas: el recuerdo de los beneficios divinos, la consideración de la excelencia divina, la renuncia a lo mundano, evitar todo pecado: XXVII 5
Cuatro cosas inducen a la d. del prójimo: el amor de Dios, el precepto divino, la comunicación en la naturaleza y la consecución de utilidad: XXVII 7

Dispositio *(disposición)*
Se reduce a la causa material: I a.4 ad 1

Disputatio *(disputa)*
La impugnación de los herejes obligó a los antiguos doctores de la fe a la d. sobre asuntos de la fe: VIII a.2

Distantia *(distancia)*
La d. es de tres formas: infinita de ambas partes, finita de ambas partes, y finita de una parte e infinita de otra: XIII a.3 ad 9

Distinctio *(distinción)*
Toda d. formal es por alguna oposición: XXX I c.55
La relación como tal no constituye ni distingue las personas divinas: XXX I c.55
Si se prescinde de las relaciones, no se distinguirían las personas divinas: XXX I c.60
La primera d. de las cosas no viene de la materia, ni de los agentes contrarios ni de los secundarios: XXX I c.71

Diversitas *(diversidad)*
En toda multitud de formas hay diferencia; pero la d. sólo acontece por las formas sustanciales, pues la d. más bien pertenece a la división esencial: VII a.8 ad 2
Es necesaria la d. de criaturas: XXX I c.72

Divitiae *(riquezas)*
Quien posee r. difícilmente entra en el reino de los cielos: XXI c.8
La renuncia a r. no es en sí misma una perfección, sino camino de perfección: XXI c.8

Docere *(enseñar-docente)*
Sólo Dios e. a los hombres actuando en su interior: XXXVIII a.12 ad 5

Dolor
El d. de Cristo no impedía el deleite de su fruición: XXX I c.231.232
El d. interior y exterior de Cristo fue máximo: XXX I c.231.232
En Cristo hubo verdadero d. sensible: XXX I c.232
La sensualidad y la razón en Cristo padecían d. de sus llagas: XXX I c.232
Cristo en su razón superior se gozaba en su pasión y muerte: XXX I c.232
La sensualidad y la razón superior de Cristo en cuanto naturaleza se dolían de sus llagas, pero no en cuanto racionales por el bien futuro: XXX I c.232
Cristo se dolía más de nuestros males que de su propia pasión: XXX I c.232

Dona *(dones)*
El hombre perdió por el pecado los d. gratuitos: XXX I c.144
Dios perdona los pecados por los d. gratuitos: XXX I c.144

Dubium *(duda)*
D. es la posición de quien está incierto entre dos partes de una contradicción: XXXI a.1

Ebrietas *(embriaguez)*
La e. no habitual es pecado venial: XV a.8 ad 3
La e. no es siempre pecado mortal: XVI a.4 ad 1

Ecclesia *(Iglesia)*
La I. es una congregación de fieles: XXIV a.9
La unidad de la I. está causada por tres cosas: la fe, la esperanza, la caridad: XXIV a.9
La I. es católica, es decir, universal: XXIV a.9
La I. tiene tres partes: en la tierra, en el cielo, en el purgatorio: XXIV a.9
La I. es firme pues tiene su fundamento en Cristo: XXIV a.9
Hay siete sacramentos de la I.: XXIV a.10

Educere *(educir)*
Hay que fijarse en que hay muchos grados de e. las cosas de la potencia al acto: IV a.4 ad 4

Effectus *(efecto)*
Hay un doble e. accidental: IV a.6 ad 6
El e. se sigue de la acción según sea el modo del principio agente: IV a.15 ad 18
El e. implica una relación a su causa eficiente: IV a.17 ad 4; ad 6
El e. se asemeja a la voluntad: IV a.17 ad 6
El e. depende de la causa bajo el aspecto que es causa: V a.3 ad 5
El e. está en su causa de doble modo: en cuanto al dominio de la causa sobre el e. y en cuanto la causa produce un e. semejante a sí; y esto sucede de cuatro modos: XIII a.7
Los e. deben ser proporcionados a sus causas: XXIX c.10 n.106

Electi *(elegidos)*
El número de e. es el fin del movimiento celeste: V a.5

Electio *(elección)*
La razón de la e. de Dios no es el mérito sino la bondad divina: III a.2 ad 9

Elementum *(elemento)*
Los e. son de mayor cantidad cuanto más sutiles son: XXX I c.18
Los cuatro e. no son producidos por una materia preexistente sino por creación inmediata de Dios: XXX I c.95
Los e. tienen un orden esencial al cuerpo humano: XXX I c.170
Los e. se corrompen en sus partes, no en su totalidad: XXX I c.171

Embryo *(embrión)*
Sobre la vida del e. hay opiniones diversas: IV a.9 ad 9; ad 10; ad 12
El e. vive primero con alma vegetativa, luego sensitiva y finalmente intelectiva: XXX I c.92

Ens *(el ente-existente-el ser)*
El e. que procede de otro puede ser eterno si su procesión no implica movimiento: IV a.13
Lo que procede de Dios externamente en algún momento no existió: IV a.14
Los e. proceden de Dios por albedrío de su voluntad: IV a.15
La multitud de e. procede de un solo principio divino por ordenación de la sabiduría para obtener la perfección del mundo que consiste en la diversidad de las criaturas: IV a.16
Las diferencias del e. derivan de Dios: IV a.16 ad 4
Los primeros e. son cuatro: VI a.7 ad 6
El e. es lo primero en absoluto: VII a.7 ad 6
El e. es lo primero que se recibe en el entendimiento: VII a.7 ad 15
El ser y el bien son intercambiables: XV a.5 ad 2
El ser se dice primariamente de la sustancia y de los accidentes derivada y accidentalmente: XXIX c.2 n.24
El e. está compuesto de potencia y acto: XXIX c.3 n.31
De qué modo los e. se dicen accidentes: XXIX c.8 n.72

Episcopus *(obispo)*
Necesariamente el o. tiene tres grados de perfección: XXI c.19
El o. está obligado a la castidad: XXI c.19
El o. es siervo de todos: XXI c.19
El estado episcopal es de mayor perfección que el estado de religioso: XXI c.20
El o. debe tener bienes temporales que debe administrar no sólo con palabra y ejemplo sino también como ayudas temporales: XXI c.20

Esse *(ser-existir)*
Platón, Aristóteles y sus seguidores llegaron a un concepto del mismo s. en universal: IV a.5
El s. común se encuentra en todas las cosas: IV a.5
El s. creado se concibe como un producto del s. divino: IV a.5 ad 1
El s. en cuanto tal es bueno: IV a.6
El s. intencional es en cierto modo incompleto: IV a.7 ad 7
El s. en potencia y el s. en acto denominan diversos modos sustanciales, no accidentales: IV a.8 ad 12
El s. se dice por la creación: IV a.8 ad 19
El s. está fuera de la esencia de la cosa creada: V a.3
El s. no está en el género de accidente: V a.4 ad 3

El existir es de la persona subsistente y de la naturaleza en que subsiste la persona: X a.1 ad 10
Llamamos s. a lo que existe en acto: XXIX c.6 n.48
El s. uno por unidad de sujeto es s. accidentalmente: XXIX c.6 n.53

Essentia *(esencia)*
La e. en las sustancias materiales ni es realmente lo mismo que ellas ni tampoco algo totalmente diverso, pues es como su parte formal: VII a.1
Se aclara la naturaleza de la e.: VII a.1 ad 6; a.2 ad 11
La e. de la especie se llama naturaleza: X a.1

Eucharistia *(eucaristía)*
La e. es el tercer sacramento de la Iglesia que sirve para conservación y sustento del hombre: XXIV a.10
Es error de los griegos que con pan ácimo no puede consagrarse la e.: XXXIV II c.37
La e. debe consagrarse con ácimo, como hizo Cristo; hacerlo con fermentado puede ser pecado: XXXIV II c.37
La sustancia de pan y vino se convierte toda en todo el cuerpo de Cristo: XXXV c.8
La transubstanciación del pan en cuerpo de Cristo no es imposible: XXXV c.8

Eva
De pecar sólo E., no se contraería el pecado original: XVII a.1 ad 4
E. buscó tres cosas en su alimento del fruto del árbol: ser semejante a Dios, el deleite y la belleza: XXVI Benedictus fructus

Experientia
La e. pertenece a los sentidos: XXXVIII a.1

Extrema unctio *(extremaunción)*
La e. se ordena a borrar los restos del pecado: XVI a.11 ad 14

Facere *(hacer)*
En Dios h. equivale a decir: IV a.17 ad 30

Falsum *(falso)*
Lo f. es un mal del entendimiento: XXXVIII a.6

Fama
La f. es el principal de los bienes externos de la persona: XIX a.2
Por guardar la buena f. algunos se abstienen de pecado: XIX a.2

Fatum *(hado)*
El h. es el orden impreso por la providencia en las cosas: II a.1
El h. es la citación de los astros en la que uno nace; no es propiamente la providencia de Dios: XXX I c.139
El orden del gobierno existente en la mente de Dios es la providencia: XXX I c.140
No todo está sometido al h. sino sólo los efectos de las causas secundarias: XXX I c.140

Femina *(mujer)*
Pitágoras puso a la m., que es algo imperfecto, en el género de mal: IV a.6

Fermentum *(fermento)*
El f. significa el fervor de la caridad y el ácimo la pureza: XXXIV II c.37

Fervor
El f. puede entenderse de dos modos: como intensa inclinación al amado y como redundancia del amor en las potencias inferiores: XVI a.3 ad 17
El f. de la caridad perdona los pecados veniales: XVI a.12

Fides *(fe)*
La fe está ayudada por la razón: VII a.5
El objeto de la fe se ha de confirmar con autoridades: VIII a.4
La causa eficiente de la fe no es la escucha sino Dios que es el único que puede cambiar la voluntad: XIII a.3 ad 12
La purificación del corazón se atribuye a la fe: XIV a.1 ad 6
La fe es preámbulo de la caridad: XV a.10 ad 2
La fe de los mayores era suficiente para la salvación de los niños: XVII a.8
La fe tiene dos objetos. La cosa creída y la verdad primera a la que se cree: XIX a.2
La fe reporta cuatro bienes: XXIV pról.
Los artículos de la fe son doce como el número de los apóstoles, pero son catorce por materias de fe: XXVIII I; XXX I c.246
La fe consiste principalmente en el verdadero conocimiento de Dios y en el misterio de la encarnación: XXX I c.2
Fe es la disposición de quien asiente a una parte por un motivo suficiente para mover la voluntad, aunque no lo sea para el entendimiento: XXXI a.1
En la fe el asentimiento y la cogitación participan «ex aequo»: XXXI a.1
La fe se distingue de ciencia, opinión, duda, de todos los hábitos no cognoscitivos y de la misma fe humana: XXXI a.1; a.2
La fe tiene un aspecto de perfección, como el asentimiento, y algo de imperfección, como la no visión de lo creído: XXXI a.1 ad 5.7

Según el Apóstol, fe es la sustancia de las cosas que se esperan y la prueba de lo que no se ve, lo cual es una adecuada definición de fe: XXXI a.2
La fe inicia en nosotros la vida eterna: XXXI a.2
La fe precede las demás virtudes en razón de su objeto, potencia y hábito: XXXI a.2 ad 3
El fin de la fe es el verdadero, pero bajo el aspecto de bien: XXXI a.2 ad 6
El acto de fe pertenece esencialmente al entendimiento, pero en cuanto al fin se perfecciona en el afecto: XXXI a.2 ad 10.13.14; a.3 ad 10
La fe es virtud teologal, no intelectual ni moral: XXXI a.3 ad 9
La fe se encuentra en el entendimiento especulativo en cuanto es sujeto bajo el mandato de la voluntad: XXXI a.4
La forma de la fe es la caridad: XXXI a.4 ad 1.5
La fe está informada por la caridad: XXXI a.5
La fe puede existir sin la caridad: XXXI a.5 ad 4
El hereje no tiene el hábito de la fe aunque sólo rechace un solo artículo de fe: XXXI a.5 ad 10
La vida espiritual se atribuye a la fe porque se inicia sobre todo en su acto, pero el complemento le viene de la caridad: XXXI a.5 ad 12
La fe informe no puede ser virtud: XXXI a.6
La fe informe permanece cuando es informada por la caridad y sólo desaparece su privación de forma: XXXI a.7
La fe informe y la formada no se distinguen como dos hábitos distintos, sino como un mismo hábito perfecto o imperfecto: XXXI a.7 ad 6
La fe hace que el entendimiento del hombre se adhiera a la verdad que consiste en conocer a Dios trascendiendo la verdad del mismo entendimiento: XXXI a.8
La fe tiene a Dios como objeto principal: XXXI a.8 ad 1.2.6.7.9.14
Respecto a una misma cosa y una misma persona no puede tener a la vez ciencia y fe: XXXI a.9
La fe puede existir en alguno aun respecto de objetos que para otros son verdades de la razón: XXXI a.9
Es necesario para la salvación creer verdades que superan la razón: XXXI a.10
En la fe no hay nada contrario a la razón, sino algo que excede su comprensión: XXXI a.10 ad 7
La fe será liberada en el cielo de lo que tiene de imperfección: XXXI a.10 ad 8
Tanto los mayores como los menores en el estado actual deben creer explícitamente algunos misterios centrales de la fe: XXXI a.11
La fe de los modernos es la misma de los antiguos: XXXI a.12
La razón formal del objeto de la fe es la verdad primera manifestada por la doctrina de la Iglesia: XXXII a.1; XXXIII a.13 ad 6
La fe precede en orden de generación a la esperanza y caridad: XXXII a.3; XXXIII a.3 ad 15
El objeto de la fe es lo verdadero: XXXIII a.9 ad 21
La fe no es algo predicable según el Crisóstomo, es decir, no explicable por predicación: XXXIV I c.29
Nuestra fe obtiene su autoridad sólo de la revelación divina por el Hijo y el Espíritu Santo: XXXIV I c.30
Nadie está obligado a demostrar lo que es de fe: XXXV c.2
La fe se propone para ser creída inmediatamente por Dios y mediatamente por ángeles y hombres, pero en cuanto al asentimiento es intrínsecamente sólo de Dios y extrínseca e insuficientemente por la propuesta y persuasión de los demás: XXXIV I c.29.30

Fieri *(hacerse)*
El h. de algo se termina en el ser: IV a.1 ad 12

Filiatio *(filiación)*
Descripción de la f. en Dios: VIII a.5 ad 13
En Dios sólo puede haber una f.: XXX I c.56
Lo que es propio del hombre se aplica al Hijo de Dios y al revés: XXX I c.211
Dudas sobre si en Cristo hay una f. o dos: XXX I c.212
Cristo por una relación real a su Madre es su hijo: XXX I c.222
En Cristo hay una f. real, la eterna del Padre, y otra natural y temporal de su Madre: XXXIV I c.223
Los doctores griegos afirman que el Hijo es el segundo del Padre y el Espíritu Santo el tercero en mera ordenación numeral, pero no en el tiempo ni en naturaleza o dignidad: XXXIV I c.2; c.3
Que el Espíritu Santo es el segundo en dignidad del Hijo puede entenderse de una dignidad personal y no natural: XXXIV I c.2
Es aceptable decir que Cristo es Hijo de Dios vivo, aunque Dios no tuviera mujer: XXXV c.3

Filius *(hijo)*
El H. de Dios es coeterno al Padre: IV a.13
El H. de Dios no es hecho sino engendrado: IV a.13 ad 5
El h. es tal cual es el padre: VIII a.4
El h. pertenece al padre: XVII a.8 ad 6; XVIII a.4

Finis *(fin)*
El f. especifica el acto: IV a.6 ad 10
Al f. tienden tanto la naturaleza como la voluntad: IV a.15
El f. último de Dios es la misma bondad, no la comunicación de la bondad: IV a.15 ad 14
El f. impone necesidad: IV a.16
El f. es lo primero en la intención: IV a.18 ad 5
Las cosas alcanzan el f. en su operación: IV a.18 ad 15
El f. es causa en cuanto mueve a obrar: V a.1
El f. de la producción de las cosas es la manifestación de la abundancia de la bondad divina: V a.3 ad 4
El f. está por encima de lo que es para el f.: V a.5
El f. último de toda cosa es la bondad divina: V a.5 ad 6; ad 13
El f. de minerales, plantas y animales es doble: primero, completar el universo y, segundo, el hombre: V a.9
La contemplación de lo divino en la medida de lo posible a la naturaleza humana, y en la que los filósofos pusieron la felicidad última, es el f. natural del hombre, al que tiene apetito natural y cuya consecución es posible con las fuerzas naturales: XIII a.2
Hay un f. al que Dios prepara al hombre, que excede la capacidad de la naturaleza humana: la vida eterna que consiste en la visión de Dios en esencia: XIII a.2
El f. es la causa de querer algo: XV a.2 ad 5
El f. puede ser circunstancia de la acción: XV a.5
El f. remoto es una circunstancia: XV a.7 ad 8
El f. es próximo o remoto: XV a.9 ad 9
El f. es el primer principio de la acción: XVI a.1
El f. último por naturaleza pertenece al apetito: XVI a.10 ad 9
Algo se ordena al f. de doble modo: como necesario para el f. o sólo como más útil para el f.: XXII a.2 ad 3
Hay que juzgar de modo distinto del f. y de los medios: XXIII c.6
El orden al f. puede ser: como medio sin el cual no puede obtenerse el f. y como algo que nos posibilita obtener el f.: XXIII c.6
El f. es lo primero en la intención y lo último en la ejecución: XXIII a.7

Fomes *(el «fomes» de pecado)*
El f. es consecuente con la naturaleza corrompida: XV a.12 ad 5
El f. se llama concupiscencia de modo privativo: XVI a.3 ad 17

Forma
La f. de la cosa que está en el entendimiento se compara a la cosa de la que es semejanza o como causa —en el entendimiento práctico— o como efecto —en el entendimiento especulativo—: I a.3 ad 1
La f. puede considerarse o en potencia o en acto: IV a.4 ad 7
La f. es el término de la generación: IV a.6 ad 19
Se dice que la f. existe porque por ella algo existe: IV a.8
La f. es educida de la potencia de la materia: IV a.8 ad 8; ad 10
Las f. no existen por creación: IV a.8 sed c.
La f. accidental es el instrumento de la f. sustancial: IV a.8 ad 13
La primera f. ejemplar es Dios: IV a.8 ad 17
La f. sustancial es única: IV a.9 ad 20
Producción de las f. sustanciales: IV a.11; V a.1 ad 6
La f. del entendimiento divino: IV a.16 ad 13
Las f. existen en la potencia de la materia: V a.4 ad 9
La f. del entendimiento es la cosa entendida: VI a.1
Las f. de las cosas son como los números: VIII a.5
El acto de la f. es doble: la operación y la información de la materia: XIII a.3 ad 25
La f. es el efecto del agente: XVIII a.5 ad 16
La f. sustancial está impuesta por un cuerpo celeste: XVIII a.5 ad 6
La f. sustancial y la accidental son actos pero sus sujetos son distintos: XXX I c.90.154
La f. de la parte y la del todo no son totalmente diversas: XXX I c.154
La f. es el fin de toda disposición de la materia: XXX I c.18
La f. se limita de dos modos: por la materia al individuo y por la diferencia a la especie: XXX I c.18
Nada se corrompe más que por la separación de la f.: XXX I c.74
Toda f. separada de la materia es intelectual: XXX I c.75
No es posible que en un mismo cuerpo haya muchas f. sustanciales: XXX I c.90

Ninguna f. sustancial recibe más o menos: XXX I c.92
Una f. no es sujeto de otra forma: XXXIII a.3 ad 2

Fornicatio *(fornicación)*
Es herejía decir que la f. no es pecado mortal: XXVII n.25

Frater *(hermano)*
Los h. de Cristo en el evangelio son primos suyos, es decir, hijos de María, tía de su madre: XXX I c.225

Futurum *(futuro)*
El conocimiento del f.: V a.6
El f. se conoce de dos maneras: en sí mismo y en sus causas; lo primero conviene a Dios y lo segundo a nosotros: XXXIV I c.133.134
Los futuros contingentes preexisten tanto en la mente divina como en sus causas creadas, pero de modo distinto: XXXVII a.3

Generatio *(generación)*
La g. no es una creación: IV a.2 ad 2
Los animales generados por putrefacción son de menor perfección que los demás animales: IV a.8 ad 15; a.11 ad 12
El generador genera algo semejante a sí en la especie: IV a.9 ad 6
La g. es el término en la forma: X a.2 ad 16
Jesús no se llama hijo de la esencia paterna, como si fuera engendrado por la esencia paterna, sino en cuanto recibe la esencia divina por generación: XXX I c.4.5
La g. conviene en propiedad a Dios: XXX I c.39-44; XXXV c.3
La g. activa corresponde al Padre y la pasiva al Hijo: XXX I c.64

Gentiles
Los g. pueden conocer a Dios uno, simple y eterno: XXX I c.36

Gloria
La perfección de la g. consiste en cierta magnificencia de una perfecta comunicación que hace la caridad: VII a.9 sed c.

Gratia *(gracia)*
La causa de la g. no es el acto humano virtuoso sino que éste es una disposición natural para recibir la gracia: III a.2
El tiempo de tener la g. es simultáneo al tiempo de la preparación, pero el tiempo de la gloria no es simultáneo al de la g.: III a.4 ad 2
La g. no puede ser conocida con certeza, dada su semejanza con los actos de las virtudes adquiridas: III a.5 ad 3
La g. no es una forma subsistente: IV a.8 ad 3
Propiamente la g. no se crea: IV a.8 ad 3
Es una perfección de la naturaleza: XII a.8
El nombre de g. puede entenderse como cosa que llega gratuitamente o como aceptación de uno por otro: XIII a.1
Hay una g. *gratis data* y otra santificante: XIII a.1
Uno tiene la g. cuando Dios quiere para él el bien sobrenatural de la vida eterna: XIII a.1
La g. santificante es un don creado por el cual uno es digno de la vida eterna: XIII a.1
La g. eleva la naturaleza a la dignidad del fin sobrenatural; la caridad inclina a ese fin; las demás virtudes inclinan a los actos por los que se llega a ese fin: XIII a.2
La g. se distingue de la caridad y de las demás virtudes: XIII a.2
Mediante la g. toda la Trinidad habita en nosotros, pero la inhabitación puede apropiarse a una persona en razón de algún don que es semejante con esa persona: XIII a.2 ad 3
La g. está en la primera especie de cualidad, aunque propiamente no puede llamarse hábito: XIII a.2 ad 7
La perfección de la g. es superior a la perfección de la naturaleza considerada como forma perfectible, pero no como lo perfectible: XIII a.2 ad 20
La g. es una cierta perfección que eleva el alma a un cierto ser sobrenatural: XIII a.3
Ninguna criatura puede causar efectivamente la g., aunque puede ejercer un ministerio para su recepción: XIII a.3
Hay diversas gracias carismáticas: XIII a.5
La g. como don habitual en nosotros es una sola, pero, en cuanto a los efectos por los que nos ordena a nuestra salvación, es múltiple: XIII a.5
La g. operante y cooperante se puede distinguir por parte de la voluntad gratuita de Dios o por parte del don que se nos confiere: XIII a.5 ad 1
El uno e idéntico hábito de la g. opera efectos diversos en el alma: XIII a.5 ad 2
Quien tiene la g. necesita además del auxilio divino, que pertenece a la gracia cooperante: XIII a.5 ad 3
La g. es la forma de las virtudes en cuanto completa formalmente el acto virtuoso: XIII a.5 ad 5
La g. preveniente y la subsiguiente se dicen por relación a las fases de la g.: primero, la información o justificación; segundo, el acto de la voluntad; tercero, el acto exte-

rior; cuarto, el aprovechamiento espiritual y la perseverancia en el bien: XIII a.5 ad 6
La g. cooperante existe en los niños de un modo virtual: XIII a.5 ad 16
La g. está en la esencia del alma como en sujeto dándole un ser espiritual y haciéndola partícipe de la naturaleza divina: XIII a.6 ad 2
La g. está en los sacramentos no como el accidente en el sujeto, sino como el efecto en la causa al modo como los sacramentos pueden ser causa de la gracia: XIII a.7
Sin g. santificante no hay remisión de pecados: XIV a.2
La g. efectúa la remisión de la culpa no como causa eficiente sino formal: XIV a.2 ad 8; ad 9
No es lo mismo realmente la infusión de la g. y la remisión de la culpa: XIV a.6
La infusión de la g. precede la remisión de la culpa en el orden de la naturaleza, pero en el orden de la causa material es lo contrario: XIV a.7
El movimiento del libre albedrío precede la infusión de la g. en el orden de la causa material, pero en el orden de la causa formal es lo contrario: XIV a.8
Entre la culpa y la g. después del pecado no hay medio: XIV a.9 ad 13
La g. perfecciona la naturaleza: XV a.11; XVI a.7 ad 10
La g. es necesaria a toda criatura racional: XVIII a.1
La g. excede las capacidades humanas: XXX I c.43
Dios es especialmente providente del hombre por la gracia: XXX I c.143
La g. es propiamente un don divino que supera el orden natural y los méritos: XXX I c.143.214
Los auxilios otorgados al hombre sobrenaturalmente se llaman g. por doble razón: porque son gratuitos y porque por ellos el hombre se vuelve grato a Dios: XXX I c.143
La recta ordenación del hombre a su fin último es fruto de la g. que sólo viene de Dios: XXX I c.146
La g. es doble: la santificante y los dones gratuitos: XXX I c.214
Lo que pertenece a la naturaleza no son dones gratuitos pues la naturaleza incluye todo lo debido naturalmente pero la g. excluye lo debido: XXX I c.214

Habitus *(hábito/s)*
Significa algo añadido a la potencia que la perfecciona para obrar y que necesita de él como naturaleza y como potencia: XI a.2
El h. significa cosas diversas: XVII a.2 ad 4
Los h. se conocen por sus actos: XXXII a.1
El h. infuso es más perfecto que el adquirido, aunque en algún aspecto éste pueda ser superior: XXXVII a.1 ad 7

Haeresis *(herejía)*
Se incurre en h. con palabras proferidas injustificadamente: VII a.8
Las h. tienden principalmente a derogar la dignidad de Cristo: XXIV II princ.
Fotino dice que Cristo mereció la inhabitación divina por su pasión y buenas obras: XXX I c.202.203
La h. de Arrio es que el Hijo de Dios es una criatura: XXX I c.204
La h. de los maniqueos es que en Cristo no existió un cuerpo verdadero: XXX I c.207.220
La h. de Orígenes es que por la pasión de Cristo también son liberados los demonios: XXX I c.220
Fotino afirmaba que Cristo era un puro hombre: XXX I c.220
La h. de los nazarenos es que la fe en Cristo sin las obras de la ley no basta para la salvación: XXX I c.220
La h. de Nestorio es que María no es madre de Dios: XXX I c.222
La h. de Elvidio es que la Madre de Cristo no permaneció virgen después del parto: XXX I c.225
La h. de los maniqueos es que hay dos principios: uno del bien y de cosas espirituales, que es Dios, y otro de los males y del cuerpo, que es el demonio: XXVIII IA

Haereticus *(herético)*
Quien no cree a un solo artículo de la fe no tiene el hábito de la fe: XXXI a.10 ad 10

Homicidium *(homicidio)*
El h. es el pecado más grave entre los pecados que se cometen con el prójimo: XV a.10

Homo *(hombre)*
El h. tiene un ser y una forma sustancial: IV a.9 ad 20
Los cuerpos humanos permanecerán una vez acabado el mundo: V a.10
El cuerpo del h. se ordena al hombre no sólo en la vida animal sino también en la perfección de la misma naturaleza: V a.10
El h. se ordena a la perfección del universo como parte esencial del mismo: V a.10

El entendimiento del h. entiende imperfectamente: VII a.5
Se describe el proceso del conocimiento intelectual del h.: VII a.9
Una procesión en el h. no puede existir más que con una cierta transformación natural: VIII a.2 sed c.
La naturaleza del h. consiste en la unión del alma y el cuerpo: X a.1
La vida del h. es el bien más grande: XV a.10
El h. se puede considerar como persona individual o como parte de un colegio: XVII a.1
En cierto modo toda la naturaleza corporal existe para el h.: XXX I c.148
H. significa los principios esenciales con distinción de los demás; la humanidad en cambio excluye todo lo que no es de su esencia: XXX I c.154
Fue conveniente la reparación del h. caído, pero no la del ángel: XXX I c.199; XXXV c.5
Un h. puede ser perfecto de dos modos: en sus facultades naturales y en su perfección sobrenatural: XXXIII a.11
El h. tiene un doble afecto: la caridad por la que desea estar con Cristo y la naturaleza por la que teme la separación del cuerpo: XXXIII a.11 ad 8
El h. siempre peca mortalmente con deliberación de la razón: XXXIII a.12 ad 14
El h. por un pecado mortal se hace digno de condenación eterna: XXXIII a.13 ad 16
El h. por naturaleza ama su existencia, el vivir y la bienaventuranza: XXXVIII a.4 ad 5

Humanitas *(humanidad)*
Es una proposición falsa decir que «el hombre es la h.»: X a.3 ad 14
La h. de Cristo es como el órgano de la divinidad o causa instrumental de los milagros y de la justificación. Esta causa se nos aplica espiritualmente por la fe y corporalmente por los sacramentos: XIII a.4

Humilitas *(humildad)*
Cristo se humilló de cuatro formas: por su pasión y muerte, por su sepulcro, por su confusión y oprobio y por los hombres. Por ello su exaltación fue también cuádruple: Su resurrección, su ascensión, estar sentado a la diestra del Padre y su potestad judicial: XXX I c.240.241

Hypostasis *(hipóstasis)*
Se describe la naturaleza de la h.: VI a.3; ad 6; ad 7; a.4; VII a.1 ad 1; ad 2; a.2; a.3
La h. de una naturaleza racional no puede existir sin que sea persona: X a.2
Ninguna parte es la hipóstasis, el supuesto o la persona, pues éstas designan el todo íntegro: XXX I c.211

Idiomata *(idiomas)*
En Cristo hay comunicación de i.: X a.5 ad 9

Ignis *(fuego)*
El f. actúa en el alma como instrumento vindicativo de la justicia divina: XXX I c.180
Por la virtud divina hay sustancias espirituales presas del f.: XXX I c.180

Ignorantia *(ignorancia)*
La i. está dentro del pecado original: XVII a.2 ad 12
La i. de los principios comunes impide la ciencia: XXXIII a.6 ad 13

Imaginatio *(imaginación)*
En temas divinos no hay que usar de la i.: IV a.19
La i. en cierto modo mueve el entendimiento posible mediante el entendimiento agente: XXXVIII a.12

Imago *(imagen-imagen divina)*
La igualdad no pertenece a la razón de i. a no ser la perfecta; así la i. de Dios no es la criatura sino el Hijo: V a.2
La i. de la creación consiste en la esencia y en las potencias y, de modo semejante, la i. de la recreación en la gracia y en las virtudes: XIII a.6 ad 5
La i. de los primeros padres es triple: su naturaleza, su pena y su culpa. Cristo asumió la primera y nunca la dejó; asumió la segunda y la dejó en la resurrección y no tuvo nunca la tercera: XXX I c.22

Imitatio *(imitación)*
Las cosas creadas imitan a su modo la idea de la mente divina: IV a.4 ad 9

Immortalitas *(inmortalidad)*
El don de la i. en los primeros padres era un don gratuito: XVIII a.5 ad 11

Immutare *(inmutar)*
Sólo Dios y no la criatura puede i. la voluntad: XIII a.3
El acto de una potencia puede ser inmutado por parte de la potencia y por parte del objeto: XIII a.3
Algo puede ser inmutable o por causa positiva o por causa privativa: XXXVIII a.2 ad 2; ad 6

Imperfectio *(imperfección)*
I. es carecer del acto debido: V a.5 ad 7
Toda imperfección de una cosa viene de su materia y su privación, y toda perfección de la forma: XXX I c.20

Implicitum *(implícito)*
Se llama i. a muchas cosas que se contienen en una sola: XXXI a.11

Impoenitentia *(impenitencia)*
La i. es un pecado contra el Espíritu Santo: XVI a.10 ad 3

Impossibile *(imposible)*
Se dice algo i. de muchos modos: IV a.4 ad 5,
Algo se dice i. para Dios de doble modo: V a.3

Incarnatio *(encarnación)*
La e. no añade nada de bondad ni de amabilidad a la persona divina: X a.1 ad 9
Fue conveniente la encarnación de Cristo: XXX I c.200-201

Incorruptibile *(incorruptible)*
Los cuerpos i. tienen de Dios la necesidad de existir: V a.3 ad 8
Lo i. es por naturaleza o por gracia: V a.3 ad 9

Indifferens *(indiferente)*
Naturaleza del acto i.: XV a.4; a.5

Individuatio *(individuación)*
Principio de i.: VII a.3 ad 5; a.4; a.5 ad 13

Individuum *(individuo)*
El i. en el género de sustancia recibe un nombre especial: VII a.2 ad 5; ad 12; VIII a.2 ad 12
I. y singular son nombres comunes a sustancias y accidentes; persona, hipóstasis y supuesto existen sólo en el género de sustancia y designan un todo: XXX I c.211

Infernus *(infierno)*
Castigos de los condenados en el i.: XV a.9 ad 3
El i. es la pena del pecado mortal: XVI a.10
El pecador muerto es sepultado en el i.: XXX I c.242
Las almas de los condenados están atadas al fuego, no porque lo vivifiquen sino porque están sujetas: XXX I c.180

Infinitum *(infinito)*
Es doble: por la potencia y por el acto; esencial y accidental: I a.10
No es posible sobrepasar el i.: IV a.1 ad 3
En lo que se mueve y lo movido es imposible proceder hasta el infinito: XXX I c.3
El i. es doble: negativo y privativo: XXX I c.18
El i. material es imperfecto, pero el formal es la suma perfección: XXX I c.20
Todo ser racional tiene infinitud en acto o en potencia porque su entendimiento contiene todo lo inteligible: XXX I c.103
Ningún entendimiento conoce el i. como tal, es decir, enumerando todas sus partes; nuestro entendimiento conoce infinitas cosas en potencia y Dios las conoce en acto: XXX I c.133

Infirmitas *(debilidad)*
La d. causa pecados: XVI a.1

Ingenitus *(ingénito)*
Ser i. tiene dos acepciones: lo que carece de principio —y así sólo conviene al Padre— y lo que no es engendrado aunque tenga principio —y así sólo conviene al Espíritu Santo—: XXX I c.8

Iniustum *(injusto)*
No es i., ni contra la justicia de Dios, que alguien sea condenado eternamente por una culpa temporal: XXX I c.183

Innocentia *(inocencia)*
En el estado de i. pudo el hombre no morir y no sufrir, pero sí pecar: III I c.186
Al estado de i. se le llama justicia original: III I c.187
En el estado de i. el hombre no podía pecar venialmente: XVI a.3

Inordinatio *(desorden)*
El d. respecto al fin es doble: XVII a.1

Instans *(instante)*
El i. es el principio y fin del tiempo: IV a.17 ad 15; ad 16

Instrumentum *(instrumento)*
El i. es la causa del efecto de la causa principal: IV a.7 ad 7
El i. mueve el movimiento: V a.5
La unión instrumental es accidental: X a.1
Hay i. animado e inanimado: XII a.1 ad 9
Hay doble acción de los i.: una que excede la forma propia y otra que responde a la forma propia: XIII a.4 ad 2
El i. coopera a la acción más como el medio por el que se obra que el que obra: XIII a.4 ad 8
El i. no actúa por su propia forma: XVII a.1
En el i. hay efectos que vienen de la virtud de la causa principal: XVII a.3

El i. tiene una doble acción: XXXVIII a.9

Intellectio *(intelección)*
La i. sucede cuando quien entiende es en acto lo entendido: VII a.5
Cómo se hace la i.: VIII a.1
La i. en el hombre se alcanza o según la luz del entendimiento o según la especie inteligible: XXXVIII a.2

Intellectus *(entendimiento-entendimiento agente-entendimiento especulativo)*
El e. humano no conoce los singulares ya que la idea es sólo una semejanza de la forma; pero accidentalmente los conoce por una reflexión sobre su fantasma: I a.5; a.6
Nuestro e. se entiende a sí mismo y su acto y la especie inteligible reflexivamente, no como acto primero: III I c.85
El e. mueve proponiendo lo apetecible: IV a.15
Lo que hay en el e. no procede más que por la voluntad: IV a.15
El e. divino entiende muchas cosas: IV a.16 ad 13; ad 14; ad 15
Nuestro e. puede entender las criaturas sin entender a Dios: V a.2 ad 2
El e. al entender puede ordenarse a cuatro cosas: VI a.1
En las criaturas no hay nada más perfecto y noble que la operación del e.: VII a.5; a.9
El e. humano entiende imperfectamente: VII a.5
El primer objeto del e. es el ser: VII a.7 ad 15
La concepción del e. es algo medio entre el entendimiento y la cosa entendida: IX a.2 ad 3
El e. es movido por la voluntad: XVII a.2 ad 12
El conocimiento de nuestro e. es débil: XXIV pról.
El e. angélico excede el e. de cualquier gran sabio: XXIV pról.
Opinión de quienes afirman que el e. de las sustancias separadas no puede conocer el singular: XXIX c.13 n.124
El e. agente es más noble que el posible: XXIX c.16 n.151
Del e. procede algo de doble modo: como lo operado y como operación, pero de la voluntad sólo del segundo modo: XXX I c.45.46.52
El e. tiende a las cosas tal como están en él y la voluntad tal como son en sí mismas: XXX I c.46
Lo amado está en la voluntad como el término del movimiento está en su motor, pero no lo está por semejanza de su especie, como sucede con el e.: XXX I c.46
El sentido y el e. difieren realmente como lo universal y lo particular; y lo mismo el apetito sensitivo y el intelectivo o voluntad: XXX I c.82.132
Los objetos sensibles son causa secundaria del conocimiento intelectivo, pero la causa principal es el e. agente: XXX I c.82.83
Hay cuatro modos de e.: agente, posible, en hábito y en acto: XXX I c.83
La especie inteligible se compara al e. como el acto a la potencia y como su forma: XXX I c.83
La especie está en el e. y en el sentido de triple modo: en potencia, en acto y, de modo intermedio, en hábito: XXX I c.83
El e. agente y el posible difieren realmente: XXX I c.83.88
Es necesaria la existencia de un e. agente: XXX I c.83.88
El e. posible no se une al hombre por una especie inteligible, contra Averroes: XXX I c.85
El objeto del e. no es la especie inteligible, sino la esencia de la cosa: XXX I c.85
La singularidad repugna a la intelección en razón de la materia, no en sí misma. Por eso, el individuo inmaterial es inteligible en acto: XXX I c.85
El e. agente y el posible son potencias del alma y no sustancias separadas del cuerpo: XXX I c.85-89
Si el e. agente es una virtud del alma, hay que afirmar que hay tantos e. agentes cuantas almas: XXX I c.86
El e. agente y el posible se funda en la misma esencia del alma: XXX I c.87-89
El e. agente no es activo respecto del e. posible sino respecto de los fantasmas: XXX I c.88
El e. y la voluntad radican en la esencia del alma en la que están como en su principio y sujeto: XXX I c.89
El e. no puede considerar muchas cosas simultáneamente: XXX I c.131.133
Nuestro e. no conoce los singulares, sino sólo los universales: XXX I c.132.133
Nuestro e. puede entender cosas infinitas en potencia y sucesivamente, pero no en acto ni en hábito distintamente: XXX I c.132.133
El e. posible es movido sólo por su objeto y por la voluntad: XXXI a.1
El e. tiene dos operaciones: una con la que alcanza las esencias de las cosas y la otra con la que compone y divide: XXXI a.1
Es un bien del e. someterse a la voluntad adhiriéndose a la verdad de Dios: XXXI a.3 ad 8

El e. precede la voluntad en la recepción y la voluntad precede el entendimiento en la moción: XXXI a.5 ad 5
El acto del e. es bueno por considerar la verdad: XXXI a.8
El e. es absolutamente anterior a la voluntad: XXXIII a.3 ad 12
El e. humano es doble: posible y agente: XXXVIII a.2 ad 1; ad 2
El e. de los ángeles es como un ser en acto en el género de los inteligibles: XXXVIII a.2 ad 4
El e. lo que entiende lo entiende como existente: XXXVIII a.6 ad 2
El e. abstrae de las circunstancias de tiempo y lugar: XXXVIII a.7 ad 5

Intelligentia *(inteligencia)*
Las primeras i., según algunos filósofos, son creadoras de las i. segundas: IV a.4

Intentio *(tendencia)*
Las t. de las cosas naturales no permanecen al cesar la acción del agente, por lo que se dice que tales tendencias están en devenir: IV a.7 ad 7; V a.1 ad 6
La t. de la naturaleza es durar perpetuamente: V a.9 ad 3
A lo que tiendes es lo que haces: XV a.2 ad 8
La t. se dirige primariamente al bien: XV a.4 ad 7
La t. es un acto de la potencia apetitiva: XXXVIII a.11 ad 3

Ira
La i. a veces es virtud y a veces no: XXVII n.23

Iudicium *(juicio)*
Hay que temer el j. de Dios por: su sabiduría, su potencia, su justicia inflexible y su ira: XXIV a.7
Hay cuatro remedios contra el temor del j.: acciones buenas, confesión y penitencia, limosna, amor de Dios: XXIV a.7
La potestad judicial es un premio de exaltación de la humildad de Cristo que llegó a ser juzgado injustamente por los hombres: XXX I c.241
Cristo aparecerá en forma gloriosa en el j.: XXX I c.241
Los elegidos serán juzgados no como temerosos de la salvación sino para manifestar la eminencia de sus méritos: XXX I c.242
Debe haber un j. general al final del mundo, además de particular en la muerte: XXX I c.242
El j. de Cristo es triple: el j. dispensado sobre la vida presente, el j. particular en la muerte, y el general o universal al fin del mundo: XXX I c.242
Todos los hombres serán juzgados para el premio o castigo; pero los infieles y los perfectos no lo serán con un juicio de confrontación: XXX I c.243
Es probable que la sentencia del j. general sea mental y no verbal: XXX I c.244
En el j. general juzgarán tres géneros de personas: los buenos a los malos y los malos a los más malos por comparación; por aceptación de la sentencia, y así juzgarán todos los justos; y en virtud de la potestad judicial conferida por Cristo juzgarán los apóstoles y los que siguieron a Cristo y fueron sus predicadores: XXX I c.245
La potestad judicial se promete sólo a la pobreza libremente elegida: XXX I c.245

Iuramentum *(juramento)*
El j. es como una medicina que no siempre se toma más que en caso de necesidad: XXVII n.13

Iustificatio *(justificación)*
En la obra de j. corresponde algo al hombre: IV a.4 ad 8
J. significa el movimiento hacia la justicia, pero puede significar también el efecto formal de la justicia: XIV a.1
La j. como movimiento es lo mismo que remisión de los pecados, de lo que se distingue sólo conceptualmente; si se entiende como mutación, significa nacimiento de la justicia mientras que la remisión de los pecados significa la desaparición de la culpa: XIV a.1 ad 7; ad 8; ad 11; ad 12
No hay remisión de los pecados sin la gracia santificante: XIV a.2
No hay que imaginar un instante en que el justificado tenga culpa y no tenga la gracia, sino un instante en que se tiene la gracia y no la culpa: XIV a.2
Nadie con uso de libre albedrío es justificado sin su uso: XIV a.3; a.4
La j. del niño sucede por la aplicación de la causa justificante y en el adulto que no tiene uso de razón hay que distinguir: XIV a.3 ad 1; ad 2; ad 3; ad 8
El movimiento del libre albedrío hacia Dios con respecto al pecado es necesario para la justificación del pecador: XIV a.4
Dios es la causa de la j., el cual ha actuado por el misterio de la Encarnación por la que es mediador de Dios y los hombres: XIV a.4
El temor servil se requiere para la j. como disposición precedente, mientras que el

temor filial se incluye virtualmente en el movimiento de la caridad: XIV a.4 ad 3; ad 4
La j. requiere un movimiento del libre albedrío por la fe, caridad y esperanza hacia Dios, aunque se dice sólo movimiento de la fe porque incluye las otras dos: XIV a.4 ad 5
Para la j. no basta el conocimiento natural, sino que se requiere la fe en Cristo Jesús explícita o implícita según los tiempos y las personas: XIV a.4 ad 7
La j. del pecador exige el movimiento del libre albedrío renunciando al pecado y reconociéndose pecador, que es fruto de la humildad, y detestando el pecado pasado, doliéndose de haberlo cometido y proponiéndose no volver a cometerlo: XIV a.5
Infusión de la gracia y remisión de la culpa no son la misma cosa: XIV a.6
Según la naturaleza de las cosas, la infusión de la gracia es anterior a la remisión de la culpa, aunque en el orden material es lo contrario: XIV a.7
En el orden de naturaleza, el movimiento del libre albedrío precede a la infusión de la gracia, como la disposición a la forma. Pero en la razón de la causa formal es lo contrario: XIV a.8
La j. es algo instantáneo: XIV a.9
La resurrección de Cristo es causa instrumental y ejemplar de la resurrección de las almas: XXX I c.239
La resurrección de Cristo es causa de j. como efecto terminativo y su muerte como principio de la j.: XXX I c.239
La resurrección de Cristo es causa de doble resurrección nuestra: la corporal y la espiritual o j.: XXX I c.239

Iustitia *(justicia)*
La esencia de la j. es devolver lo debido: IV a.10 ad 15
La j. de Dios está mezclada con algo de misericordia: V a.4 ad 6
La j. tiene una triple acepción: una virtud especial; la justicia legal que es virtud general sólo conceptualmente distinta de la virtud; y, tercera, un estado propio por el que el hombre está justamente ordenado a Dios, al prójimo y consigo mismo. De esta última deriva el nombre de justificación: XIV a.1
La j. natural no se puede corromper totalmente: XV a.11 ad 14
La j. original fue sobreañadida al primer hombre: XVII a.1
La j. original incluye la gracia santificante: XVII a.2 ad 1; ad 2; a.6 ad 4
La j. original consistía en la sujeción a Dios: XVIII a.1 ad 13
La j. original consistía en que el cuerpo estaba sometido al espíritu y las fuerzas inferiores a la razón y ésta a Dios: XXX I c.186
En el estado de j. original la vida era inmortal e impasible, pues no podía morir ni padecer si no pecaba: XXX I c.186
El hombre constituido en el estado de justicia original pudo pecar en su voluntad que no estaba confirmada en el bien: XXX I c.186

Iustus *(justo)*
El hombre es j. por su adhesión por el amor a Dios, lo cual es fruto de la gracia: XXX I c.212
Los j. tienen a Dios como heredad, como realidad y como esperanza: XXX II c.4

Latria *(culto de latría)*
La l. significa ante todo y principalmente la religión: XX c.1 n.1

Lex aeterna *(Ley eterna)*
La l. e. no es la providencia en Dios sino como el principio de la providencia: II a.1 ad 6

Libertas *(libertad)*
La l. es el dominio del propio acto: IV a.7 ad 12; ad 13; VIII a.2 ad 5
La l. no sufre detrimento in los condenados: XV a.11 ad 11
Puede uno quitar la libertad o totalmente o parcialmente: XXI c.18
Las sustancias intelectuales poseen libre albedrío: XXX I c.76
La l. no se opone al fin necesario: XXX I c.174
El libre albedrío es sólo de los medios para el fin: XXX I c.174
Los bienaventurados y los condenados tienen libre albedrío: XXX I c.174
Elegir es el acto propio y directo del libre albedrío: XXX I c.174
El cambiar no es de la esencia de la l.: XXXVIII a.5
En los demonios, después de su pecado, su libre albedrío no puede volver al bien: XXXVIII a.5

Libido
La l. es un signo del pecado original: XVII a.6 ad 16

Lignum *(árbol)*
El á. de la vida ayudaba a los primeros padres a la inmortalidad: XVIII a.5

Lumen *(luz-luz del entendimiento)*
La l. profética no es un hábito, pero en la mente del profeta puede permanecer una cierta disposición a ser nuevamente iluminada: XXXVII a.1
En el hombre existe una l. inteligible: XXXVIII a.12

Lymbus *(limbo)*
El l. es la pena de las almas de los niños muertos sin bautismo: XVIII a.1 ad 2; ad 11; ad 12; ad 14; a.2 ad 5; ad 6; a.3; a.4; a.5

Macula *(mancha)*
La m. en el alma expresa la privación de la gracia: IV a.6 ad 23

Magisterium *(magisterio)*
Los religiosos pueden enseñar. Argumentos en contra y a favor: XX c.2
Un religioso puede pertenecer al colegio secular de maestros: XX c.3

Magnum *(grande)*
Lo g. puede decirse en absoluto o comparativamente: VII a.7 ad 7

Malitia *(malicia)*
La m. consiste en un no ser: IV a.16 ad 3
Existen pecados de m. cierta: XV a.8 ad 4

Malum *(mal-mal moral)*
El m. que procede de un agente inferior puede ser cambiado por un agente superior: II a.4 ad 3
Si se prohibiera todo m., se cambiaría la naturaleza de los seres defectibles, lo cual no quiere Dios que es agente prudentísimo y permite el mal: II a.4 ad 4
Algunos bienes no pueden brotar más que de un m.: II a.4 ad 5
Algún m. puede ordenarse a un bien, pero es imposible que un bien se ordene al mal: II a.4 ad 6; ad 10
El m. no obra más que en razón del bien: IV a.6
El m. es un defecto de ser: IV a.6 ad 1; ad 3; ad 7
Dios permite el m.: IV a.6 ad 4
En los hombres hay más m. que bienes: IV a.6 ad 5
El m. está sobre todo en el diablo: IV a.6 ad 8
El m. en cuanto es sólo privación no hace una diferencia en el hábito vicioso: IV a.6 ad 12
El m. no viene de Dios: IV a.16 ad 3
El m. acontece por cualquier defecto: XV a.1 ad 3; a.4 ad 2
El m. es más común que el pecado: XV a.2
Hay cosas m. porque están prohibidas: XV a.9 ad 4
Lo que de por sí es siempre pecado y vicioso es siempre m.: XIX a.1
No puede hacerse el m. para obtener el bien: XIX a.1
El m. no es pura negación sino privación del bien debido: XXX I c.114
El m. no es un existente o naturaleza, sino privación en el sujeto: XXX I c.115
Cómo el m. y el bien son contrarios y géneros de cosas contrarias: XXX I c.116
El bien y el m. morales son más diferencias que especies: XXX I c.116
El m. es la diferencia del acto moral por razón del fin al que adviene una privación: XXX I c.116
El m. no puede ser primer principio, pues nada es esencialmente o sumamente malo: XXX I c.117
Diferencia entre defecto, m., pecado y culpa: XXX I c.119-120
El m. moral sucede en la voluntad porque falla respecto a su fin: XXX I c.119-120
El m. de la naturaleza existe sólo en lo que se genera y corrompe: XXX I c.120
El m. sólo tiene causa accidental: XXX I c.140
Si no existiera ningún m., el universo sería imperfecto: XXX I c.141-142
El m. está en la voluntad del hombre: XXXVIII a.2
Algo se dice m. o en sí mismo o en otro: XXXVIII a.2

Maria *(Beata Virgo) (Virgen María)*
La V. M. fue purificada del pecado original: XVII a.1 ad 6
La V. M. excede a los ángeles en tres cosas: XXVI Ave Maria
La V. M. no nació con pecado original: XXVI Ave Maria
El nombre de «María» significa «estrella del mar»: XXVI Benedicta tu
Fue conveniente que Cristo naciera de la Virgen: XXX I c.221
Nestorio negó una persona de Dios y el hombre en Jesucristo, y por eso negó que M. fuera madre de Dios: XXX I c.222
Fue conveniente que la V. M. fuera santificada en el útero después de la infusión del alma racional: XXX I c.224
M. fue preparada más espiritualmente y santificada más copiosamente que cualquier santo: XXX I c.224
Después de la santificación en la V. M. permaneció el «fomes peccati» en su sustancia pero no en su desorden: XXX I c.224
M. estuvo siempre inmune de todo pecado actual: XXX I c.224

M. fue virgen perpetuamente: XXX I c.225
M. pudo saber por experiencia haber concebido virginalmente, pero no por efecto de alguna virtud y por ello necesitó la fe: XXXI a.9 ad 7

Masculinum *(masculino)*
Es costumbre aplicar el género m. a la persona: X a.3

Materia *(materia-materia primera)*
La m. de la que procede la abstracción es doble: la inteligible y la sensible. Ambas tienen doble significado: sellada y no sellada; la sellada es principio de individuación: I a.6 ad 1
La m. prima es el sujeto de la forma sustancial y de la privación: IV a.2
La m. prima es creada bajo la forma: IV a.5 ad 3
La m. ingénita es la que no tiene existencia por generación: V a.1 ad 11
La m. no existe sin la forma: V a.3
La m. no basta para la acción: V a.8 ad 3
La m. está en potencia: XVIII a.5 ad 13
La m. de los elementos está en potencia a formas incompletas: XXIX c.8 n.67
Diversidad de la m.: XXIX c.8 n.67
M. y género no son lo mismo: XXX I c.92
La m. no existió siempre, aunque es ingenerable e incorruptible: XXX I c.99

Matrimonium *(matrimonio)*
El m. es el séptimo de los sacramentos de la Iglesia: XXIV a.10

Medium *(medio)*
El m. del conocimiento es doble: el de la demostración y el de la semejanza de lo conocido: I a.12 ad 12
El m. puede entenderse de dos modos: como el movimiento entre dos extremos y como situación entre el agente y el paciente: IX a.1 ad 3; ad 4

Melius *(mejor)*
La naturaleza hace lo que es m.: IV a.6 ad 26
Se dice que una cosa es m. por doble motivo: V a.4 ad 6
Dejar de hacer lo m. es pecado: XXXVIII a.3 ad 10

Meritum *(mérito)*
El m. puede ser causa del efecto de predestinación pero no de la predestinación: III a.2 ad 12
Se requieren dos cosas para el m.: el estado del merecedor y la facultad de merecer: XII a.6
Cabe medida en el m.: XV a.2 ad 8; ad 9
Todo acto que procede de la caridad es meritorio: XV a.5 ad 11
El m. deriva de Dios: XVII a.6 ad 19
El m. tiene como causa la caridad: XXXI a.5 ad 5
Quien tiene caridad tiene el m. de la vida eterna: XXXIII a.13

Minister ecclesiae *(ministro de la Iglesia)*
El m. promueve la vida espiritual no en virtud propia, como Cristo, sino en virtud de otro: XII a.4 ad 2; a.5 ad 3
La persecución de los m. del Señor: XX pról. n.1-2

Miraculum *(milagro)*
Sólo Dios puede hacer m. como propio poder: XXX I c.136
Los m., aunque estén fuera del orden de las causas segundas, no son contra la naturaleza: XXX I c.136
Los m. se toman correctamente como argumentos de la fe en Dios: XXX I c.136
La concepción de Cristo fue milagrosa: XXX I c.219
Fue conveniente que Cristo hiciera m. para mostrar su gracia de unión y su doctrina: XXXV c.7
En cierto aspecto los demonios obran m. de algún modo: XXXVIII a.9 ad 11

Misericordia
La m. está mezclada con las obras de justicia: V a.4 ad 6

Missio *(envío)*
Sólo una Persona divina puede enviar a otra que procede de ella; y así el Padre envía al Hijo y el Hijo al Espíritu Santo, pero éste no envía al Hijo: XXXIV I c.14

Monachus *(monje)*
En el clérigo monje concurren dos cosas: la clericatura y el estado de religión: XXI c.23

Moralis *(moral-acto moral)*
El acto m. recibe la especie del fin: XV a.6 ad 9
Muchas cosas concurren en el acto m.: XV a.11 ad 4
El acto es m. por ser voluntario: XVI a.2 ad 10
Las especies m. son la bondad y la malicia: XVI a.4 ad 5
Un acto es m. en cuanto procede de la razón y la voluntad: XVI a.6

Mors *(muerte)*
Puede pronosticarse el tiempo de la m.: V a.6 ad 8

La m. del alma es privación de la gracia: XV a.9 ad 2
La m. es la pena del pecado original: XVII a.3 ad 4; XVIII a.5
La m. es natural en razón de la materia, no de la forma: XVIII a.5
La m. y todas las deficiencias corporales son la pena del pecado de los primeros padres que siguió a la primera, que fue la pérdida de la justicia original: XXX I c.192-194
Fue conveniente que Cristo muriera: XXX I c.227; XXXV I c.7
La m. de Cristo no sucedió por necesidad sino porque él quiso morir por un fin; nosotros en cambio morimos como sujetos a la muerte por necesidad natural: XXX I c.227.230
Cristo quiso morir para darnos ejemplo de caridad, fortaleza, paciencia y obediencia: XXX I c.227.228
En la m. de Cristo se separó el alma del cuerpo, pero no la deidad de su alma ni de su cuerpo: XXX I c.229
Cristo, por ser Dios, era inmortal, pero correctamente decimos que el Verbo de Dios padeció y murió porque se lo atribuimos en razón de la naturaleza humana: XXXV c.7

Motivum *(motivo)*
Los m. del pecado son tres: el diablo, la carne y el mundo: XXXVIII a.2 ad 13

Motus *(movimiento)*
El m. circular puede ser eterno: IV a.17 ad 17
La naturaleza del m.: V a.5
El m. circular: V a.5
El principio del m. celeste: V a.5
El m. del cielo se acabará cuando se complete el número de los elegidos: V a.5
Hay diferencia entre m. y mutación: XIV a.1
En la misma potencia no puede haber dos m. contrarios al mismo tiempo, a no ser que uno sea razón del otro: XIV a.9 ad 1
Los primeros m. de los infieles no son pecados mortales: XVI a.8
Los primeros m. de la sensualidad pueden existir con pecado o sin pecado: XVI a.6 ad 8
Los m. naturales del mundo inferior dependen de los m. de los cuerpos celestes: XXXVIII a.10 ad 5; ad 6

Multitudo *(multitud)*
La m. de hombres constituyen un colegio en Adán: XVII a.1

Mundus *(mundo)*
Que el m. exista fue posible antes de que existiera: IV a.1 ad 2
El m. no existió siempre: IV a.17
Que el m. existió siempre no se demuestra con argumentos válidos: IV a.17
El fin del movimiento del m. es completar el número de los elegidos: V a.5
Nadie conoce el fin del m. más que Dios: V a.6
Hay algunos signos del fin del m.: V a.6 ad 5
La dimensión y la duración del m. dependen sólo de la voluntad divina: XXX I c.98; XXXV a.7
La eternidad y la dimensión del m. no se pueden probar de modo demostrativo: XXX I c.98
Antes de la creación, el m. era posible en la potencia divina, no en la potencia de la materia: XXX I c.99

Natura *(naturaleza)*
La n. corruptible y la incorruptible son buenas: II a.3 ad 3
La n. falla en pocos casos: IV a.6 ad 5
La n. hace siempre lo mejor en referencia al todo: IV a.6 ad 26
En la n. no se hace nada en vano: IV a.7
Cuando la n. obra, obra Dios en la naturaleza: IV a.7
La n. de todos los hombres estaba en Adán: IV a.9 ad 4
La n. está determinada a una sola cosa: IV a.7; a.13
La n. no está sometida a la voluntad en lo que es más íntimo de las cosas: IV a.15 ad 4
El concepto de n.: VII a.2 ad 1; ad 11
No repugna que haya necesidad en la n.: VII a.9
Algo se refiere a la n. de una cosa de doble modo: VII a.9 ad 2
El nacimiento de los vivientes se llama n. pues es principio de este nacimiento: X a.1
La n. es principio de movimiento en lo que es esencial y no accidental: X a.1
El nombre de n. deriva de nacer: X a.1
Las n. en Cristo están unidas sin conversión ni alteración: X a.1 ad 3
La n. y la persona del Verbo es infinita: X a.1 ad 15; a.2 ad 5
La n. humana en Cristo puede llamarse individuo pero no hipóstasis, ni supuesto ni persona: X a.2
La n. divina se identifica realmente con cualquiera de las tres personas: X a.2 ad 7; a.3 ad 2
La gracia perfecciona la n.: XV a.11
La n. quedó herida por el pecado original: XV a.11
El bien de la n. queda disminuido por el pecado: XV a.11 ad 1

En la n. hay aptitud para la gracia: XV a.12
El bien de la n. es su aptitud para la gracia: XV a.12
El bien de la n. no se corrompe totalmente por el pecado: XV a.12
La perfección de la n. no se pierde por la gracia: XVI a.7 ad 10
El pecado de n. es el pecado original: XVII a.3 ad 2
La n. humana puede considerarse en Adán: XVII a.3 ad 2
La n. es más que la persona: XVII a.6 ad 9
La n. se dice de la forma y de la materia: XVIII a.5
Lo que Dios hace en las cosas es por encima de la n. pero no contra ella: XVIII a.5 ad 4
Lo propio de la n. inferior no puede obtener lo que es propio de la superior más que por acción de la superior: XXX I c.105
La n. en sí misma es buena: XXXVIII a.2

Naturale *(natural)*
Hay un bien n.: XV a.5 ad 2; ad 3
La acción n. consiste sólo en una emisión: XV a.11
El hombre no fue creado en los solos bienes n.: XVII a.2 ad 1
Una cosa es n. al hombre o en cuanto es animal o en cuanto es racional: XVII a.2 ad 1
Se dice que una cosa es n. en dos sentidos: cuando su principio activo es la naturaleza o cuando la naturaleza es principio de las disposiciones necesarias a tal perfección: XXXVII a.3

Necessitas *(necesidad)*
La n. de ser viene de Dios: IV a.3
La n. siempre se toma del fin: IV a.16
La voluntad de Dios tiene n. en una hipótesis: V a.4
Lo que se hace por justa n. es laudable: XV a.5
Hay una n. derivada del fin que no es contraria a la libertad: XXII a.1 ad 4
Algunos afirmaron que todo sucede necesariamente: XXXVIII a.5

Nihil *(nada)*
De la n. no se hace n.: IV a.1 ad 1; ad 7
Qué es tender a la n.: V a.1 ad 16; a.3
Qué significa reducir a la n.: V a.3 ad 2; ad 3; ad 10; a.4

Nomen *(nombre)*
Los n. tienen significado sólo mediante el entendimiento: I a.1
Los n. son signos de entendimientos: I a.1 ad 3
El n. esencial: VI a.3 ad 4
En todo n. hay que considerar dos cosas: VII a.3 ad 1; a.4
Los n. son sustantivos y adjetivos: VII a.6
El n. afirmativo: VII a.7
De doble modo se dice que se impone un n.: o por parte de quien lo impone, o por parte de a quien se le impone: IX a.1 ad 8
Los muchos n. aplicados a Dios no contradicen su simplicidad: XXX I c.24
Los muchos n. aplicados a Dios no son sinónimos pues significan aspectos distintos de la misma realidad: XXX I c.25
Los n. dichos de Dios y las criaturas se dicen siempre análogamente, no equívoca ni unívocamente: XXX I c.27
Todo n. común a Dios y a las criaturas se dice primariamente de Dios en cuanto al significado y de las criaturas se dice sólo como el origen de imponer ese n.: XXX I c.27

Notio *(noción)*
La n. en Dios: VIII a.5; ad 12
Hay cinco n. divinas: innascibilidad, paternidad, filiación, espiración común y procesión y todas son relaciones excepto la primera y todas propiedades excepto la penúltima, pero sólo hay tres que constituyen una persona, la segunda, tercera y quinta: XXX I c.57-60
Al Padre le convienen tres n., al Hijo dos y al Espíritu Santo una: XXX I c.57-58
Aunque a una Persona se le apliquen muchas n., sin embargo una sola es la que constituye la Persona: XXX I c.60
Algunas n. del Padre no se distinguen realmente entre sí porque no se oponen: XXX I c.65

Notitia *(noticia)*
Tener n. de algo sucede de dos modos: XXXVIII a.7 ad 4

Novum *(nuevo)*
Se dice algo n. o por su totalidad o por su esencia: XXXVIII a.11 ad 9

Numerus *(número)*
El concepto de n.: VII a.5 ad 8; ad 12; ad 13; a.7 ad 3; ad 4

Obiectum *(objeto)*
El o. confiere la especie al acto: XV a.4

Obstinatio *(obstinación)*
La o. es pecado contra el Espíritu Santo: XXIII c.12

Occasio *(ocasión)*
La o. es doble, la dada y la tomada, y su imputación es distinta: XXII a.1 ad 3

Offensa *(ofensa)*
La o. a Dios tiene una cierta infinitud por parte de Dios, contra quien se comete, y por eso se le debe de algún modo una pena infinita: XXX I c.183

Omissio *(omisión)*
La o. de un bien puede ser pecado: XV a.1 ad 9; ad 10; ad 11; a.9

Operatio *(operación-obrar)*
La o. puede ser inmanente o transeúnte: VIII a.1
La o. tiene su unidad y su especie del primer principio perteneciente a esa naturaleza: X a.5
La o. de una fuerza movida por una superior es acción y pasión: X a.5
En Cristo hay dos o. en razón de las dos naturalezas distintas: X a.5
Una o. puede recibir su nombre o del principio o del fin: XIV a.1 ad 8
La o. divina produce no sólo la forma sino también la materia: XXXVII a.4

Opinio *(opinión)*
O. es la posición de quien adhiere a una parte de la contradicción con temor de la opuesta: XXXI a.1
Una o. falsa deriva de un raciocinio incorrecto: XXXVIII a.6

Oppositio *(oposición)*
Hay una doble o. de una cosa a otra: o genérica o específica: I a.15 ad 4
En Dios hay o.: VIII a.4

Opus *(obra)*
La o. es tanto más meritoria cuanto procede de una voluntad más pura: XXIII c.12

Oratio *(oración)*
La o. es un medio de obtener el efecto de la predestinación, es decir, la salvación: III a.6
La o. Padrenuestro remite el pecado venial: XVI a.12
La o. Padrenuestro tiene cinco cosas excelentes: segura, recta, ordenada, devota y humilde: XXV I y ss
La o. reporta tres bienes: eficacia contra el mal, eficacia de impetración, nos hace familiares de Dios: XXV II
La o. de Cristo muestra el movimiento de su apetito superior e inferior: XXX I c.233
Hay un triple error acerca de la o.: pensar que los decretos de Dios son variables, que las cosas humanas no están regidas por la providencia y creer que las cosas humanas son regidas fatalmente por los astros: XXX II c.2.6
La o. pretende excitar nuestro afecto y fervor y no para manifestar nuestros deseos a Dios: XXX II c.2
Diferencias entre la o. a Dios y la o. a los hombres: XXX II c.2

Ordo *(orden)*
Puede considerarse un doble o. en las cosas: el que existe por derivar de un principio y el que viene de su orden a un fin: II a.1 ad 9
El o. del universo es doble: de las partes a las partes y de todo a su principio extrínseco: II a.3
El o. de los efectos debe responder al orden de las causas: II a.9 ad 7
El o. no existe sin distinguir: VIII a.3
El o. consiste esencialmente en el don de la gracia: XVI a.3
El o. puede ser de naturaleza o de tiempo: XVII a.3
El O. es el sexto sacramento de la Iglesia por el que se crean los ministros: XXIV a.10
El o. es el bien del universo: XXXVIII a.9
Hay o. entre las cosas movidas: XXXVIII a.10

Originalis culpa *(culpa original)*
La c. o.: IV a.9 ad 3
La c. o. está en la esencia del alma: XIII a.6 ad 2
El cuerpo infecciona el alma con la c. o. al unirse a ella: XIV a.3 ad 14
En el adulto no cabe tener el pecado original con sólo un pecado venial: XVI a.10 ad 8
El pecado original se contrae por la carne: XVII a.1; a.2 ad 4; ad 5; ad 7; a.3; a.4; a.5
La moción que deriva originariamente de Adán a todos los que proceden seminalmente de él explica que se contraiga el pecado original: XVII a.6
El pecado o. alcanza a todos los que proceden de Adán: XVII a.6
El pecado o. es causa de todos los pecados siguientes: XVII a.8 ad 1
Enumeración de las penas del pecado original: XVIII a.1; a.2; a.3; a.4

Ornatus *(ornato)*
El o. de la creación: V a.9 ad 8

Otiosum *(ocioso)*
Se dice o. lo que carece de justa necesidad o de utilidad piadosa: XV a.5

Papa
El P. tiene la plenitud de la potestad pontificia sobre toda la Iglesia y es por ello

el primero y máximo de todos los obispos: XXXIV II c.32-34
Es error afirmar que el P., vicario de Cristo, no tiene el primado de la iglesia universal: XXXIV II c.32
Pedro es vicario de Cristo y el P. es sucesor de Pedro en la misma potestad conferida por Cristo: XXXIV II c.35
La sumisión al P. es necesaria para la salvación: XXXIV II c.36

Participatio *(participación)*
El principio de p.: XXIX c.8 n.58; c.14 n.131
Todo lo que algo tiene participativamente se relaciona con lo que lo tiene esencialmente como en su principio y causa: XXX I c.68
Dios tiene la bienaventuranza por sí mismo; la criatura por p.: XXX I c.106
Sólo Dios es su bondad y esencialmente bueno; los demás lo son por p.: XXX I c.109

Passio *(pasión)*
La p. impide el juicio: XV a.3 ad 9
La p. de Cristo causó nuestra salud como satisfacción, como sacramento y como ejemplo: XXX I c.227-228
La p. de Cristo fue voluntaria y sometida a su voluntad: XXX I c.231.232
La más pequeña p. de Cristo bastaba para perdonar todos los pecados: XXX I c.231
La p. del alma de Cristo considerada en su cuerpo afectaba a toda el alma: XXX I c.232
Las p. en Cristo existieron de otro modo que en nosotros, pues en él estaban totalmente sometidas a la razón: XXX I c.232
La p. de Cristo causó nuestra salvación aboliendo los males, pero su resurrección lo hizo incoando los bienes: XXX I c.239

Pater *(padre)*
Al p. se le debe: honor, imitación, paciencia y obediencia: XXV II

Paternitas *(paternidad)*
En Dios hay una p. perfecta: VI a.1; a.2 ad 7; a.3; VIII a.5 ad 12

Patientia *(paciencia)*
La p. se muestra de doble manera: al sufrir los males pacientemente o sufriendo lo que se podría evitar y no se evita: XXIV a.4

Paupertas *(pobreza)*
La p. de los religiosos es recomendable pero no necesaria: XX c.6

Peccator *(pecador)*
Dios conserva el ser del p. porque la justicia lo contempla como lo más conveniente: V a.4 ad 6
El p. es causa directa de la conversión y sólo indirecta o accidental de la aversión y sus consecuencias: XIV a.2 ad 7
Hay que corregir a los p. y reconducirlos por la observancia de las virtudes: XXIII c.5

Peccatum *(pecado mortal-pecado venial-pecado original)*
Dios ordena el p. del hombre para su bien: II a.5
El p. requiere intención: IV a.6 ad 10
El p. en lo que tiene de ser deriva de Dios: IV a.6 ad 20
El p. o. es pecado de la naturaleza: IV a.9 ad 3; ad 4
En Dios no puede haber p.: V a.3 ad 13; ad 14
Cabe considerar dos aspectos en el p.: la conversión y la aversión: XIII a.5 ad 8; XIV a.2
La remisión de los p. en lo que se refiere a sus tres concomitantes: aversión, ofensa y reato, no puede hacerse sin la gracia: XIV a.2
Es más fácil caer en p. que salir de él: XIV a.2 ad 1
El p. tiene la contrariedad en la conversión y una conveniencia en la aversión: XIV a.2 ad 2; ad 3
Todo pecado es un acto: XV a.1
No es verdad que el p. de transgresión sea una privación: XV a.1 ad 4
Descripción de la naturaleza del pecado: XV a.1 ad 4; a.2 ad 2; XVI a.1
El p. de omisión se funda en la potencia de la voluntad: XV a.1 ad 9
El p. pasa como acto y permanece como reato: XV a.2
La gravedad del p. se mide por el acto interno y por el externo: XV a.2 ad 8
El p. consiste principalmente en un acto de voluntad: XV a.3
Se llama p. o por el acto exterior o por el objeto: XV a.3 ad 1
Según la doctrina teológica, hay que afirmar que algunos actos humanos son en sí mismos buenos o malos y que no todos son indiferentes: XV a.4
Considerando el acto moral en su especie o por el objeto, hay actos indiferentes, pero el acto concreto siempre es bueno o malo: XV a.5
La circunstancia puede constituir la especie del p.: XV a.6
La especie del p. deriva del objeto conocido por la razón: XV a.6

Los p. difieren en especie: XV a.6 ad 5
Hay circunstancias que agravan el p. pero sin conferirle la especie: XV a.7
La circunstancia agravante puede constituir nueva especie, es decir, agravar infinitamente, haciendo del p. venial uno mortal: XV a.8
El primer p. de Adán fue un p. mortal: XV a.8 ad 1
Existe un p. contra el Espíritu Santo: XV a.8 ad 4
Hay p. de cierta malicia: XV a.8 ad 4
No todos los p. son iguales: XV a.9
El p. es muerte del alma: XV a.9 ad 2
El p. disminuye el voluntario: XV a.9 ad 17
Es más grave el p. que se opone a un bien mayor: XV a.10
Los p. contra el prójimo son unos mayores que otros: XV a.10
La gravedad del p. se mide por el mismo acto o por su agente: XV a.10 ad 1
El p. de cisma es muy dañoso: XV a.10 ad 4
El p. disminuye el bien natural: XV a.11
El p. no corrompe totalmente el bien natural: XV a.12
El «fomes del p.» no acompaña a la naturaleza sino a la corrupción de la naturaleza: XV a.12 ad 5
Naturaleza del p. venial y del mortal: XVI a.1
El p. venial no disminuye la caridad poseída, pero puede impedir que la caridad crezca impidiendo el mérito que hace crecer la caridad: XVI a.2
Muchos p. veniales no hacen un mortal, aunque pueden disponer a él: XVI a.3
Un p. venial por su género no se vuelve mortal por una circunstancia suya como tal, pero sí por una circunstancia que implique una nueva deformidad moral: XVI a.4
En la razón superior pueden existir el p. venial y el p. mortal: XVI a.5
El p. puede estar en la sensualidad, pero este pecado no es mortal: XVI a.6
Es doctrina de los teólogos que Adán en el estado de inocencia no pudo cometer un p. venial antes del mortal: XVI a.7
Los primeros movimientos de la sensualidad de los infieles son también p. veniales: XVI a.8
En el ángel bueno o malo no puede darse el p. venial: XVI a.9
El p. mortal merece el infierno: XVI a.10; a.11
Quien no opta por la salvación al llegar al uso de la razón, peca mortalmente: XVI a.10 ad 8
Los p. veniales se perdonan en el purgatorio en cuanto a la culpa, aunque allí no se puede merecer la absolución como se merece en esta vida: XVI a.11
Perdonar un p. es no imputar un p.: XVI a.11
Hay realidades cristianas que causan el perdón de los p. veniales moviendo la razón al fervor de la caridad, como el agua bendita, la bendición episcopal y semejantes sacramentales: XVI a.12
Existe un p. de la persona como miembro de toda la naturaleza humana propagada desde el primer padre y voluntario en su principio que es el primer padre, que se llama p. original: XVII a.1 ad 1
El p. original afecta al alma en cuanto parte de la naturaleza humana que se transmite, aunque no se transmita el alma: XVII a.1 ad 2
La carencia de la justicia original es lo formal en el p. original y la concupiscencia es lo material: XVII a.2
El p. actual es un acto: XVII a.2 ad 10
El sujeto del p. original es el alma y en la carne sólo como en su causa instrumental: XVII a.3
El p. original está en el alma y de ella deriva a las potencias, al igual que en la naturaleza las potencias derivan de la esencia del alma: XVII a.4
El p. original está antes en la voluntad que en las demás potencias del alma: XVII a.5
La causa del p. original es el acto generacional: XVII a.5 ad 1
Naturaleza del p. actual: XVII a.5 ad 3
Todos los que proceden seminalmente del primer hombre contraen el p. original: XVII a.6
Si alguien fuera formado con el cuerpo de Adán pero no procediera seminalmente de él, no contraería el p. original: XVII a.7
El p. actual de los primeros padres no deriva a la descendencia: XVII a.8
La pena proporcionada del p. original es la carencia de la visión divina: XVIII a.1
Gravedad del p. venial: XVIII a.1 ad 9
La pena propiamente debida al p. original es la pena de daño, es decir, la carencia de la visión divina, y no la pena de sentido: XVIII a.2
Los que mueren con solo el p. original no sienten ninguna aflicción ni interior ni de sentido: XVIII a.3
Según la fe católica, la muerte y los defectos físicos de la vida presente son pena del p. original: XVIII a.4
El hombre en su alma, no en su cuerpo, tiene aptitud para la inmortalidad, pero tenerla fue un don divino que se perdió por el p. original: XVIII a.5

El p. es tanto más detestable cuanto es más obstinada la voluntad en el mal: XXIII c.12
El p. es una mancha del alma: XXIV a.4
Cuando se mancha el alma con el p., se ofende a Dios: XXIV a.4
Hay cinco tipos de p. por el deseo de los bienes temporales: XXV II 4.ª
Tres maldiciones dadas al hombre por el p.: XXVI Ave Maria
Quien muere en p. mortal es arrojado inmediatamente al infierno: XXVIII I B; XXXV c.9
Todo p. en esta vida es remisible: XXX I c.145
Sólo Dios puede perdonar los p. por autoridad, los hombres por ministerio: XXX I c.146
Los p. mortales no se perdonan después de esta vida, los veniales sí: XXX I c.175
El p. mortal y el p. venial difieren como lo reparable y lo irreparable, pues el mortal significa apartarse del último fin: XXX I c.175.182
El p. venial se perdona después de la muerte en el purgatorio: XXX I c.175
El p. se agrava por la condición de la persona contra quien se peca: XXX I c.183
Por el p. el hombre perdió los dones gratuitos desde el principio: XXX I c.192-195
El p. original es voluntario en el primer principio de la naturaleza: XXX I c.196
El p. original se refiere a la naturaleza, los demás pecados a la persona que peca: XXX I c.196
Fuera de Cristo y su Madre, ningún hombre estuvo inmune de p. actual: XXX I c.224
El p. mortal es incompatible con la caridad: XXXIII a.6
Todo p. mortal se opone directamente a la caridad: XXXIII a.6
El p. mortal se da siempre con deliberación de la razón: XXXIII a.12 ad 14
Un solo p. mortal borra la caridad: XXXIII a.13
El p. está en la voluntad: XXXVIII a.2 ad 1; ad 4; a.2
El p. es rechazo de lo que es mejor: XXXVIII a.3 ad 10
El p. es contrario a la naturaleza: XXXVIII a.5 ad 2
El p. hiere al hombre en su naturaleza: XXXVIII a.6 ad 12

Perfectio *(perfección)*
La p. de las cosas creadas se reduce a Dios: IV a.7 ad 15
La p. del universo depende de Dios: IV a.16
La p. de la naturaleza espiritual consiste en ser causa de los demás sin movimiento: V a.5 ad 20
La p. del agente supremo: V a.8 ad 4
El signo de la p.: VII a.9 sed c.
La p. requiere dos cosas: que la cosa sea capaz de algo grande y que no necesite de auxilio externo: XVIII a.1
La p. de la vida espiritual consiste esencialmente en la caridad: XXI c.1
La p. que debemos emular es la de los bienaventurados: XXI c.2
El precepto de amor a Dios exige para la salvación amar a Dios en todos los afectos de modo universal: XXI c.6
El consejo de p. en el amor a Dios exige el desapego de las cosas temporales: XXI c.7
El primer paso para llegar a la p. es renunciar a las riquezas: XXI c.8
Hay tres vías en el camino a la p. del amor divino: renuncia a las cosas temporales, renuncia a los afectos sensibles y al matrimonio, y renuncia a la propia voluntad: XXI c.8-12
La segunda vía para la p. es la observancia de castidad perpetua: XXI c.9
La tercera vía para la p. es la renuncia a sí mismo: XXI c.9
La p. del amor al prójimo que es necesaria para la salvación: XXI c.14
La p. del amor al prójimo que es de consejo: XXI c.15-17
La p. de la vida cristiana consiste esencialmente en el amor a Dios y al prójimo: XXIII c.6
La p. está en las cosas pero no como accidente: XXIX c.8 n.69
La criatura en cuanto es perpetua pertenece a la p. esencial del universo, en cuanto corruptible a la p. accidental: XXX I c.170
La última p. del hombre consiste en la quietud del entendimiento y la voluntad: XXX II c.9
La p. se entiende de tres maneras: esencialmente, por la naturaleza y por el tiempo: XXXIII a.10
La p. de la vida eterna es doble: principal y secundaria: XXXIII a.11 ad 5
Pertenece a la dignidad del hombre que pueda alcanzar una p. que sólo le puede dar un agente sobrenatural: XXXVII a.3 ad 12

Perfectum *(perfecto-ser perfecto)*
Algo es p. en cuanto se asemeja a Dios: V a.10 ad 5
Lo p. se predica de múltiples modos: o de la totalidad o de un aspecto: XXI c.2
No por hacer un acto más p. se constituye alguien en estado de perfección: XXI c.27

Perpetuitas *(perpetuidad)*
En las cosas hay un deseo de p.: V a.9 ad 7

Perscrutare *(indagar)*
Está prohibido i. las cosas de Dios intentando llegar a desvelarlas por completo, pero no está prohibido hacerlo con modestia: II a.2 ad 11

Persona *(persona)*
En Dios el nombre de p. significa lo relativo: VI a.1; a.3 ad 7; VII a.4; a.9; VIII a.5
P. es la sustancia individua de naturaleza racional: VI a.3; VII a.1 ad 1; a.2 ad 7; ad 12; a.3
Las p. divinas no comportan ninguna composición: VI a.4
P. es lo mismo que esencia, aunque se distinga mentalmente, y añade a la hipóstasis señalar una determinada naturaleza, la racional: VII a.1
La naturaleza a que se refiere el significado de p. es la más digna de todas las naturalezas y por eso se puede atribuir a Dios: VII a.3
La p. en Dios formalmente hablando significa un subsistente distinto en la naturaleza divina: VII a.4
Es de fe que en Dios hay pluralidad de p. y su número expresa el número de realidades subsistentes en la naturaleza divina: VII a.5
El nombre de p. se predica de Dios en plural: VII a.6
En Dios lo uno y lo múltiple no se predican en el género de cantidad, sino el uno que se convierte con el ente y la pluralidad que a él corresponde: VII a.7
Contra algunas explicaciones heréticas, en Dios hay que predicar la unidad, la igualdad y la semejanza de esencia y la pluralidad, la distinción, la discreción y la armonía de las personas: VII a.8
En Dios sólo puede haber tres p.: VII a.9
La p. es lo subsistente en el género de sustancia: VIII a.3
La p. es el supuesto de naturaleza racional: X a.1
Algunos creyeron evitar la herejía de Nestorio diciendo que Cristo era una p. pero con dos hipóstasis o supuestos, pero esto muestra su ignorancia de lo que es la p.: X a.2
Cristo es «unum» en absoluto o esencialmente y sólo hay dos en un aspecto parcial o relativo: X a.3; a.4
La p. puede corromper la naturaleza: XVII a.6
En Dios, si se prescinde de las propiedades personales, sólo resta la esencia divina: XXX I c.62
Todo subsistente de naturaleza racional es p.: XXX I c.210
Lo que no existe por sí mismo no es p., como son los accidentes y las partes: XXX I c.211

Phantasmata *(fantasmas)*
Los f. son necesarios para el conocimiento: IV a.9 ad 22

Platonici *(platónicos)*
Los p. decían que las formas separadas eran principios de generación natural: IV a.1 ad 2

Poena *(pena)*
Descripción de la naturaleza de la p.: XV a.1; a.2 ad 2
No siempre la p. es proporcional a la culpa: XV a.10 ad 4
La p. ordena la culpa: XVI a.10
La p. puede ser espiritual y corporal: XVII a.8 ad 6; ad 7
La gravedad de la p. se fija por el bien de que priva y por el sujeto que la recibe: XVIII a.1 ad 3
La p. de daño y la de sentido: XVIII a.2
La p. es doble: la tasada por el pecado y la concomitante al pecado: XVIII a.4
Diferencias entre p. y culpa: XXX I c.120-122
En la definición de p. entra ser contra la voluntad, por culpa y sufrida desde fuera: XXX I c.121
La p. contraría a la voluntad actual, a la habitual y a la inclinación natural: XXX I c.122
El grado de la p. se mide por doble capítulo: la cantidad de bien del que priva y su contrariedad a la voluntad: XXX I c.122
Existe una p. no eterna en el purgatorio para cumplir la penitencia no cumplida de los pecados mortales: XXX I c.181
La p. del purgatorio purga del reato de pecado: XXX I c.181
Perdonadas por la penitencia la culpa mortal y la pena eterna, resta todavía la p. temporal: XXX I c.181-182
El pecado venial merece p. temporal y el mortal p. eterna: XXX I c.182

Poenitentia *(penitencia)*
La p. es el cuarto sacramento de la Iglesia, que es como la medicina para recuperar la gracia perdida: XXIV a.10
La p. de Adán le restituyó la gracia, no la inocencia original a la que iba unida la justicia original: XXX I c.198

Posse *(poder)*
Se dice que uno puede algo o por su propio poder o por el de otro: III a.3 ad 7

Possibile *(posible)*
Lo p. tiene muchos significados: IV a.13
En lo hecho por Dios se dice que algo es p. por dos motivos: por sólo la potencia del agente y por la potencia que hay en las cosas hechas: V a.3
Lo enunciado como p. significa un tipo de verdad, a saber, lo que no es necesario ni imposible: XXX I c.99

Potentia *(potencia/s)*
Qué es educir el acto de la p.: IV a.4 ad 14
La p. de crear es la máxima potencia: IV a.4 ad 15
En todos los seres creados hay p. obediencial: XVIII a.5 ad 4
La p. y la recepción no son las mismas en todas las cosas: XXIX c.6
La p. tiene menos de ser que el acto: XXIX c.6 n.48
Dos actos o formas son diversos esencialmente: XXIX c.6 n.53
La p. queda determinada por el acto: XXIX c.10 n.107
Cuanto más la p. dista del acto, tanto mayor virtud necesita para ser reducida al acto: XXIX c.10 n.110
La p. activa es doble: una cuyo acto se termina en algo exterior y otra en que la acción permanece en el agente: XXXI a.3
En la naturaleza humana hay p. obediencial a recibir el lumen profético: XXXVII a.3 ad 18

Praeceptum *(precepto/s)*
El p. se ordena a la consecución de la felicidad: XV a.5 ad7
Los p. afirmativos no obligan *ad semper*: XVI a.10 ad 9; XXXVIII a.4 ad 22
Los p. se dan acerca de actos virtuosos: XXII a.2
Los p. pertenecen a la vida contemplativa y a la activa, pero los consejos son sólo instrumentos de la vida contemplativa: XXII a.2 ad 5
Hay tres casos de personas que no cumplen los p.: los niños, los recién conversos y los pecadores: XXIII c.3
Hay un doble cumplimiento de los p.: XXIII c.6

Praedestinatio *(predestinación)*
La p. es una parte de la providencia: III a.1
La p. se distingue de la providencia en que afecta sólo a los hombres, sólo a los elegidos y es de lo que se refiere a la salvación: III a.1
La p. consiste, al igual que la providencia, en el acto de la razón que dirige y ordena al fin, pero presupone el amor de Dios que quiere la salvación de uno: III a.1 ad 1; ad 4; ad 5
La p. presupone elección y amor y no al revés: III a.1; ad 1; ad 2
La p. se reduce a la ciencia práctica: III a.1 ad 7
La causa de la p. no son nuestros actos ni los que preceden ni siguen la gracia, por lo cual no existe en virtud de la previsión de los méritos: III a.2
La causa de la p. es la bondad de Dios mismo: III a.2 ad 3
La p. incluye la voluntad consiguiente que atiende en cierto modo lo que depende de nosotros: III a.2 ad 2
Parece difícil concordar la infalibilidad de la p. con la libertad humana: III a.3
El orden de la p. tiene una certeza infalible pero no por parte de la libertad humana sino por parte de la causa primera: III a.3
Dios tiene conocimiento cierto del número de los predestinados: III a.4
El número de predestinados no sufre aumento ni disminución: III a.4 ad 8
De norma ordinaria, no parece conveniente que uno conozca su p.: III a.5
La oración de los santos puede ayudar al efecto de la p. pero no a que uno sea predestinado: III a.6
Completar el número de los elegidos es como la ejecución de toda la p. de Dios: V a.6
En Cristo se cumple en cierto modo toda la p. divina: V a.6
Providencia, p. y cosas semejantes no imponen necesidad en las cosas ni les restan su contingencia: XXX I c.139-140

Praedicatio *(predicación)*
Cómo es la p. en Dios: VI a.2 ad 7; ad 13; a.3 ad 10
Los religiosos pueden predicar y oír confesiones: XX c.4

Praemotio *(premoción)*
Se trata algo sobre la p. física: IV a.7 ad 7; ad 12; ad 13

Praesbyteri *(presbíteros)*
En los p. con cura de almas se juntan dos cosas: el deber de la cura de almas y la dignidad del orden: XXI c.23

Praescientia *(presciencia)*
La p. se dice especialmente de los males: III a.1 ad 1
La p. del futuro: V a.6

Dios tiene p. de todos los futuros sucesos: XVIII a.4

Praescitus *(prescito)*
Se llama p. a quien no obtendrá la gloria final: III a.4 ad 4

Principium *(principio/s)*
Un p. multiforme puede llamarse tal por dos razones: por la misma naturaleza del p. o por la relación a sus efectos: II a.2 ad 2
El p. de la creación es uno solo: IV a.6
Noción de p.: VIII a.1 ad 9; ad 10
El p. es más general que la causa y la causa que el elemento: XXX I c.1
En Dios una Persona es p. de otra, pero no su causa: XXX I c.1
Los p. son conocidos inmediatamente al conocer los términos: XXXI a.1

Prioritas *(prioridad)*
En Dios no hay prioridad alguna: XXX I c.2

Privatio *(privación)*
La p. tiene la condición de algo malo: IV a.6 ad 10
La p. está fuera de la naturaleza particular: IV a.6 ad 19
La p. se dice de tres modos: VII a.7 ad 11
La p. unas veces quita la potencia y otras el acto: XV a.12 ad 3
Hay doble p.: la pura y la impura: XV a.9

Processio *(procesión)*
La p. de las personas divinas: VII a.9; VIII a.1; a.3; a.4
Se da p. en las criaturas y en Dios en cuanto tiene inteligencia y voluntad: VIII a.1
La diversidad de procesiones en Dios viene del origen: a modo de inteligencia y de voluntad, y la segunda supone la primera: VIII a.2
La p. según el entendimiento, la voluntad y la naturaleza: VIII a.2 ad 11
Es necesario que el Espíritu Santo proceda del Padre y del Hijo para que se distinga de ellos: VIII a.4; a.5; XXX I c.49; XXXIV II c.1-31
La p. de otro es doble: como la acción del agente y como lo operado del operador: IX a.2 ad 7
La p. del Hijo es por la naturaleza del Padre, por lo que es eterno, consustancial e independiente: XXX I c.41-44
El que procede falla en varias cosas respecto a la esencia de quien produce: XXX I c.43
El Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo en cuanto son varios agentes y una sola virtualidad espirativa: XXX I c.49; XXXIV I c.10
En Dios hay sólo dos p.: la de la palabra y la del amor, en cuanto Dios entiende y ama su esencia: XXXV c.3-4

Productio *(producción)*
La p. de formas: V a.1 ad 6
En Dios y en las criaturas hay doble p.: por la potencia natural y a semejanza de quien produce y por la potencia intelectual y a semejanza de la especie inteligible: XXX I c.188

Proemium *(premio)*
El premio accidental no hace más bienaventurado: XVIII a.1

Profectus *(provecho)*
En el camino de Dios alguien avanza no sólo cuando aumenta la caridad sino también cuando se dispone al aumento: XVI a.2 ad 11
El p. espiritual no depende del perdón de la culpa venial, a no ser accidentalmente: XVI a.11 ad 5

Propheta *(profeta)*
El p. ve en el espejo de la eternidad en el sentido que ve algo creado que representa lo eterno: XXXVII a.6
La revelación al p. sucede a veces con la sola luz profética y otras veces también con especies: XXXVII a.7
Hablando simple y limpiamente, Moisés fue el más grande de los profetas: XXXVII a.14

Prophetia *(profecía)*
La p. no es una gracia santificante sino don gratuito: XXX I c.214
La p. no es propiamente un hábito sino una disposición del entendimiento del profeta para recibir la iluminación: XXXVII a.1
La p. es visión de cosas lejanas de la conciencia: XXXVII a.1
La p. perfecciona el entendimiento en sí mientras la fe lo perfecciona en orden al afecto: XXXVII a.1 ad sed c. 4
La materia de la p. puede ser todo lo que se refiere a la salvación: XXXVII a.2
Un objeto característico de la p. son los futuros contingentes: XXXVII a.2
También las conclusiones científicas pueden ser objeto de p. si superan el conocimiento de algún hombre: XXXVII a.2
La p. que es preconocimiento de cosas futuras que existen en la mente divina no es algo natural, sino algo milagroso: XXXVII a.3

Se puede hablar de p. natural, que sería intermedia entre el sueño y la profecía divina: XXXVII a.3
La p. sobrenatural no exige una predisposición natural: XXXVII a.4
El uso de la p. es un poder del profeta y exige las debidas disposiciones: XXXVII a.4
La p. no requiere necesariamente la caridad: XXXVII a.5
La p. tiene obstáculo en los pecados carnales: XXXVII a.5
Los profetas no ven las cosas en el espejo de eternidad de Dios sino en las representaciones creadas de esa eternidad: XXXVII a.6
En la revelación profética hay impresión de especies, además de una luz profética: XXXVII a.7
El conocimiento profético es sobrenatural a veces en la recepción, a veces en el juicio y a veces por ambos: XXXVII a.7; a.12
En la revelación profética la luz procede de Dios, pero la mente humana está preparada por la luz angélica y a los ángeles se atribuye la formación de especies: XXXVII a.8
La p. tiene dos actos: la visión, que es el principal, y el anuncio profético, que es secundario: XXXVII a.9
La inspiración profética unas veces comporta abstracción de los sentidos y otras no: el anuncio, sin embargo, siempre exige uso de los sentidos: XXXVII a.9
La p. se divide correctamente en profecía de predestinación, de presciencia y de amenaza: XXXVII a.10
La p. tiene una verdad inmutable, como la presciencia divina, de la cual deriva como lo ejemplificado del ejemplar: XXXVII a.11
La visión intelectual pura, que tiene sólo el juicio sin recepción sobrenatural, es inferior a la que tiene el juicio y la recepción imaginativa, pero la que tiene el juicio y la recepción sobrenatural es más noble que la que tiene el juicio y la recepción imaginativa: XXXVII a.12
El grado de la p. es dado pura y simplemente por su aspecto de visión intelectual: XXXVII a.13
Los grados de la p. se pueden establecer bajo cuatro aspectos: por lo buscado por la p., por la disposición del profeta, por el tipo de recepción y por quien hace la revelación: XXXVII a.13
Puede decirse que Moisés fue el más excelente de los profetas porque él tuvo en máximo grado las cuatro condiciones de toda p.: visión intelectual, visión imaginaria, hablar en nombre de Dios y el uso de milagros y valentía en la denuncia: XXXVII a.14

Proportio *(proporción)*
No hay p. entre lo finito y lo infinito, pero puede haber proporcionalidad: I a.3 ad 4
Ser proporcionada una cosa a otra puede acontecer por una p. o por una proporcionalidad: I a.3 ad 4

Propositio *(proposición)*
La p. puede ser o de un dicho o de un hecho: II a.12 ad 4

Proprietas *(propiedad)*
La p. en Dios no es accidental: VII a.4 ad 17
La p. dicha de Dios: VIII a.5

Proprium *(propio)*
Lo p. tiene un doble significado: VIII a.4 ad 7
En Dios lo p. esencial del Padre lo es también del Hijo, pero no así lo p. personal: XXXIV I c.6
La criatura es p. de Dios en su potestad pero no en su naturaleza, pues es de naturaleza distinta: XXXIV I c.24

Providentia *(providencia)*
La p. es una parte completiva de la prudencia: II a.1
La p. incluye conocimiento y voluntad, pero esencialmente reside en el conocimiento práctico; la potencia es ejecutiva de la p.: II a.1
La p. difiere del arte divino y de la disposición: II a.1 ad 9
Dios gobierna los actos humanos con un modo singular de p.: II a.5
Los animales brutos y sus actos caen bajo p. no en razón de sí mismos sino referidos al bien de otro: II a.6
La p. divina ordena los pecadores de modo parecido a los animales, es decir, lo bueno y malo de ellos no se ordena a su bien sino al de otro: II a.7
La p. de los ángeles se extiende a todas las criaturas corporales y la del alma humana a todas las cosas humanas: II a.8
La grandeza de la p. y la bondad divinas se manifiesta sobremanera en que gobierna lo inferior por medio de lo superior: II a.8 ad 12
El orden de la p. es cierto tanto en particular como en universal: III a.3
Opinión de Platón y Aristóteles sobre la p.: XXIX c.3 n.32
Opinión que defiende que la p. divina se extiende hasta las sustancias inmateriales e incorruptibles: XXIX c.13 n.128

La p. divina se extiende a lo más pequeño: XXIX c.15 n.143-145
La p. divina es sumamente perfecta: XXIX c.15 n.146
En la p. divina hay que considerar dos cosas: la determinación y la ejecución de la p.: XXIX c.15 n.146
No convenía que la divina p. impidiese totalmente los males: XXIX c.16 n.152-154
Todo está sometido a la p. divina, pero de modo distinto: XXX I c.123.139-140
La p. divina gobierna las criaturas espirituales inferiores por medio de las superiores y las corporales por las espirituales: XXX I c.125
Dios es providente de todo, inmediatamente en el aspecto de ordenarlo, pero mediatamente en el aspecto de ejecutarlo, lo cual es el gobierno: XXX I c.130-131
La p. versa sobre todo lo singular, incluso lo contingente: XXX I c.132-134. 137-140
La p. divina no excluye de las cosas su contingencia, su indeterminación ni su libre albedrío: XXX I c.137-140
No pertenece a la p. divina eliminar los defectos, las corrupciones y los males de las cosas: XXX I c.141-142
La criatura racional está sometida a la p. divina de un modo especial: XXX I c.143; II c.4

Proximus *(prójimo)*
Los pecados contra el p. admiten grados: XV a.10
Es bueno exponer la vida corporal por la salud espiritual del prójimo: XXI c.16
Es de una caridad más perfecta dedicarse a la salvación del prójimo por amor de Dios aunque conlleve detrimento de la contemplación: XXI c.27
Si es útil reforzar las promesas al prójimo con juramento, con garantías y con prendas, con más razón será reafirmar los buenos propósitos con votos: XXIII c.12

Prudentia *(prudencia)*
La p. es la recta razón de las acciones humanas: II a.1
La p. requiere conocimiento de los fines y las virtudes morales: II a.1
Propio de la p. es disponer las cosas ordenadamente a su fin: II a.1; a.2; III a.1

Pueri *(niños)*
Los n. que mueren sin bautismo son castigados con la privación de la visión divina: XVIII a.1 ad 2; ad 11; ad 12; ad 14; a.2 ad 5; ad 6
Recibir los n. en religión antes de la pubertad de suyo no es malo y puede ser conveniente y provechoso: XXII a.1
Los n. antes del uso de la pubertad están por derecho natural bajo el cuidado de sus padres: XXII a.1
Los n. después de la pubertad pueden entrar en religión aun contra la voluntad de los padres: XXII a.1

Purgatorium *(purgatorio)*
Podemos merecer el estado del p.: XVI a.11 ad 13
En el p. se perdonan los pecados veniales: XVI a.11 ad 9; ad 13
Se ayuda a las almas del p. con misas, oraciones, limosnas y ayunos: XXIV a.5
Es contra la fe negar el p.: XXX I c.181-182; XXXIV II introd. y c.38; XXXV c.9

Qualitas *(cualidad)*
La c. determinada es propia de todas las cosas que constan de naturaleza: IV a.17
Noción de c.: VI a.2
La c. de la forma es esencial o accidental: XVI a.2

Quies *(quietud)*
La q. del alma está precedida de tres q.: el rechazo del pecado, la pasión de la carne y las ocupaciones de los sentidos: XXVII n.17

Ratio *(razón-razón superior-razón inferior)*
Las razones seminales en las cosas: V a.9
«Ratio» significa qué es una cosa: VI a.2 ad 11; a.4 ad 3
Oficio de la r. en los asuntos de fe: VII a.5
La r. es la regla de los actos humanos: XV a.1
Se llama la r. superior a la que se detiene en las causas eternas: XVI a.5
La r. es el sujeto de la virtud: XVII a.5
La criatura racional está por encima de todas las demás: XVIII a.1
El primer acto de la r., o borra el pecado original o incurre en pecado mortal: XVIII a.2 ad 8

Rationales *(racionales)*
Las diferencias entre lo racional y lo sensible se toman del alma racional y de la sensitiva y no de las potencias: XXX I c.154
Hay doble criatura r.: la separada del cuerpo, que llamamos ángel, y la unida al cuerpo que es el hombre: XXXV c.5

Rationalitas *(racionalidad)*
Noción de r.: VII a.2 ad 10
Dignidad de la naturaleza racional: VII a.3

Reatus *(reato)*
El r. es el efecto del pecado: XV a.2 ad 14

Regula *(regla)*
La r. del hombre es la recta razón y la ley divina: XV a.1 c.7

Relatio *(relación)*
La r. real está en la creación: IV a.3 ad 2; ad 3
La r. real y la r. de razón: VI a.1; XXX I c.53
La r. existe en Dios: VI a.1 ad 2; ad 11; VIII a.3; a.4; a.5 ad 5; ad 12
Naturaleza de la r.: VI a.2; a.3 ad 12
Las r. reales en Dios son su sustancia, pero se predican de modo distinto a como se predican las cosas pertenecientes a la sustancia: VI a.2
Las r. constituyen y distinguen a las personas en Dios: VI a.3
Si se abstrae de las relaciones en Dios, ya no permanecen las hipóstasis: VI a.4
En Dios la r. presupone el concepto de procesión, pero como constitutiva de la persona es anterior mentalmente a la procesión; en cambio, la relación que constituye la persona que procede es posterior mentalmente a la procesión: VIII a.3
La sustancia divina puede ser r., pero no cualquier sustancia: XXX I c.54
Las r. en Dios son realmente las personas y están en las personas: XXX I c.55.58.67
La r. en Dios puede considerarse de triple modo: como esencia, como constitutiva de personas y como operación: XXX I c.63.65
En Dios r. y origen son la misma cosa, pero la razón las distingue porque el origen se significa a modo de un acto, como es la generación, y las relaciones a modo de una forma: XXX I c.64
En Dios r., propiedades y nociones son la misma cosa, pero la razón las distingue porque las relaciones hacen referencia a dos, las propiedades convienen a una sola y las nociones son las formalidades para conocer las personas: XXX I c.65
La unidad y la pluralidad específica de las r. se toman de la causa, la numérica del sujeto: XXX I c.212

Religio *(religión)*
Etimología de r.: XX c.1 n.1
Doble significado de r.: imposición que uno se hace de dar el culto debido a Dios y de cumplir determinadas obras de caridad: XX c.1 n.1
Una r. puede ser más perfecta que otra por triple razón: XX c.1 n.1
El estado religioso se obliga a obras de perfección como pobreza, obediencia y castidad: XXI c.29
Todas las religiones han sido instituidas a ejemplo de la vida de los apóstoles: XXII a.1
El estado religioso es cierta disciplina que rechaza el pecado e inclina a la perfección: XXIII c.7

Religiosi *(religiosos)*
Los r. pueden predicar y oír confesiones: XX c.4
Los r. pueden hacer trabajos manuales aunque no necesariamente: XX c.5 n.3-4
Puede cualquiera ser r. después de perder todo: XX c.6 n.3-6
Argumentos con que los malévolos difaman los r. y respuestas a los argumentos: XX c.8
Los r. pueden administrar lo ajeno: XX c.9
Los r. pueden ir a sitios distintos para predicar la palabra divina: XX c.10 n.3
Si los r. deben o no dedicarse al estudio: XX c.11 y 12
Es propio de los r. predicar justa y bellamente: XX c.12 n.3
Las tres vías de perfección pertenecen al estado de perfección de los r.: XX c.12
Los r. deben resistir a sus difamadores: XX c.14 n.3
Los r. deben acudir a juicio: XX c.15 n.4
Los r. pueden castigar a sus perseguidores: XX c.16 n.4
Los r. deben agradar a los hombres: XX c.17 n.4
Los r. pueden gloriarse de lo que Dios hace por medio de su actividad: XX c.18 n.4
Los r. deben frecuentar la curia real: XX c.19 n.4
Los r. son criticados por los malévolos por cuatro causas: porque magnifican los males, afirman cosas dudosas, pervierten los bienes, propalan cosas falsas: XX c.20-26
La perfecta penitencia es propia del estado de perfección de los r.: XXI c.12
El voto de obediencia pertenece al estado de perfección de los r.: XXI c.12
El estado religioso no presupone la perfección de los r. sino que inclina a ella y por ello es laudable asumir el estado religioso: XXI c.22

Remissio *(remisión del pecado)*
La r. del pecado es que no se imputa: XVI a.11

Reprobatio *(reprobación)*
La r. pertenece en cierto modo a la voluntad, pero Dios no quiere positivamente la culpa como quiere la gracia: III a.1

Res *(cosa/s)*
Las c. creadas imitan a su modo la idea de la mente divina: IV a.4 ad 9
Las c. son más verdaderas en el Verbo que en sí mismas si hablamos de la verdad ontológica, pero más verdaderas en sí mismas que en el Verbo si hablamos de la verdad enunciativa: IX a.6
Toda c. es finita por su forma, porque las que no tienen forma que les haga algo uno son infinitas, según Avicebrón: XXIX c.5 n.45-47

Resurrectio *(resurrección)*
Hay una cuádruple condición que afecta a la r. de todos: XXIV a.11
La r. será esencialmente milagrosa por parte de su agente sobrenatural que es Dios, aunque pueda llamarse natural relativamente por el término en que existe: XXX I c.153.154
La r. acontecerá en el hombre numéricamente el mismo y el alma tomará el cuerpo numéricamente el mismo que tenía: XXX I c.153-154
Todos resucitarán inmortales e incorruptibles incluso en su cuerpo: XXX I c.155.167
Todos los miembros resucitarán en el mismo número que antes: XXX I c.157
Todo lo que pertenece a la integridad humana resucitará en el hombre: XXX I c.158-159
Todo lo que pertenecía a la materia específica resucitará en el hombre, no la totalidad de la materia: XXX I c.159
Todo resucitará conforme a la situación que más participa las virtualidades específicas del ser humano: XXX I c.161
Después de la r. no habrá vida activa sino sólo contemplativa: XXX I c.163
Los cuerpos de los resucitados bienaventurados serán totalmente obedientes al alma: XXX I c.167
Hay cuatro dotes de los cuerpos de los bienaventurados: sutilidad, claridad, impasibilidad y agilidad: XXX I c.168
La r. del Señor al tercer día fue para confirmación de la fe en su humanidad y en su divinidad: XXX I c.236
Cristo es primogénito de los resucitados por triple razón: en el tiempo, en la causa y en la dignidad: XXX I c.236
El cuerpo de Cristo resucitó glorioso e íntegro en todas sus partes: XXX I c.237.238
Cristo probó su r. con el testimonio de las Escrituras y con signos sensibles: XXX I c.238
La r. de Cristo es causa eficiente y ejemplar de nuestra r. en cuanto al cuerpo y en cuanto al alma por la gracia, pero no es causa meritoria: XXX I c.239

Sacramenta *(sacramentos)*
Se dice que los s. justifican: IV a.4 ad 8
La eucaristía es s. perfectísimo pues contiene realmente el Cuerpo de Cristo: XIII a.4
La pasión de Cristo actúa en los s. de la Nueva Ley: XIII a.4
La Iglesia no se contenta con el catecismo con que instruye, sino que añade los s. para infundir la gracia: XIII a.4
Los s. de la Nueva Ley son causa de la gracia y la producen instrumentalmente en cuanto participan de la humanidad de Cristo que produce la gracia instrumentalmente: XIII a.4 ad 2; ad 4
Hay s. en que se requiere materia santificada y en otros no; pero en todos la virtud del s. consiste en la materia y la forma, que hacen un solo s.: XIII a.4 ad 10
Algunos s. requieren un ministro especial, otros no: XIII a.4 ad 18
Los efectos diversos de los s. son las diversas medicinas del pecado: XIII a.5 ad 12
Los s. causan por su significado, pues causan lo que figuran: XIV a.2 ad 12
Los s. son confesiones de fe: XVII a.8 ad 12
Hay siete s. de la Iglesia: XXIV a.11

Sacramentalia *(sacramentales)*
Los s. perdonan los pecados veniales: XVI a.12

Sacrificium *(sacrificio)*
Todo holocausto es un s., pero no todo sacrificio es holocausto: XXI c.12

Salus *(salvación)*
Hay tres cosas necesarias para la s.: saber lo que debe creerse, lo que debe esperarse y lo que debe amarse: XXVII n.1

Sancti *(santos)*
Los s. en el cielo verán lo invisible de Dios en sí mismo: V a.9 ad 5

Sanctum *(santo)*
Se llama s. lo que se ordena a Dios: XXI c.14
Lo s. tiene dos significados: lo que es puro y lo que está consagrado al culto divino: XXVII n.16

Satisfactio *(satisfacción)*
Ninguna criatura pudo dar s. a Dios por la naturaleza humana: XXX I c.198.200; XXXV c.7
Cristo quiso morir para que su muerte fuera nuestro remedio de s.: XXX I c.227
Cristo con su muerte satisfizo suficientemente por los pecados del género humano: XXX I c.231
Una sola gota de la sangre de Cristo o cualquier pena suya satisfizo plenamente en razón de su persona, no en razón de la misma obra: XXX I c.231

Schisma *(cisma)*
El pecado de c. es el más pernicioso: XV a.10 ad 4

Scibile *(lo escible)*
Lo e. es causa de nuestra ciencia: IV a.17 ad 19

Scientia *(ciencia/s)*
La c. atribuida a Dios significa algo real en él, como la vida y la esencia: I a.1
La c. del artífice es doble: especulativa y práctica: I a.8
La c. puede ser diversa por parte de quien la posee y por parte de lo sabido: I a.13
La c. de Dios es causa de las cosas: IV a.17 ad 19
C. es la postura del entendimiento determinado a una parte de la contradicción en virtud de los primeros principios mediante el conocimiento de la definición de los términos: XXXI a.1
Toda c. se cumple en la visión de la cosa presente: XXXI a.1

Scriptura *(escritura)*
La Sagrada E. habla de hombres en los que el Verbo habitó por la gracia que es algo distinto de Cristo: X a.1
La Sagrada E. está ordenada por Dios a manifestar las verdades necesarias para la salvación: XXXVI a.1
La verdad se manifiesta en la Sagrada E. en dos sentidos: el literal, en que las cosas se significan en las palabras, y el espiritual, en que las cosas son figura de otras cosas: XXXVI a.1

Semen
El s. obra como instrumento de la virtud del alma: IV a.8 ad 14
El s. es lo superfluo del alimento: XVII a.6 ad 14

Seminales rationes *(razones seminales)*
Se llaman r. s. todas las fuerzas activas y pasivas dadas por Dios a las criaturas para producir sus efectos naturales: II a.9 ad 8

Sempiternitas *(sempiterno)*
Lo s. del movimiento hay que motivarlo en razón del fin: V a.5 ad 9

Senectus *(ancianidad)*
La a. no se define por un número fijo de años: V a.6

Sensibilitas *(sensibilidad)*
Hay s. en el hombre y en los animales: V a.10 ad 4

Sensitiva anima *(el alma sensitiva)*
Las partes sensitivas en el hombre son movidas por la voluntad como su primer principio: X a.5

Sensualitas *(sensualidad)*
Los movimientos de s. existen en fieles e infieles: XVI a.3 ad 17
La s. no es sujeto de pecado mortal: XVI a.6
El movimiento de s. puede considerarse o en sí mismo o en su principio: XVI a.8

Sensus *(sentido)*
El s. de una proposición es doble: compuesto y dividido: I a.13 ad 5; III a.4 ad 8
Muchos siguen más los s. que la razón: IV a.6 ad 5
El s. no es principio de acción alguna: X a.5
El s. espiritual de las Escrituras se funda siempre en el s. literal y de él procede: XXXVI a.1 ad 1
El s. espiritual de las Escrituras no sirve como argumento eficaz porque en una sola cosa caben muchas semejanzas: XXXVI a.1 ad 4
Hay cuatro s. en la Sagrada Escritura: literal, alegórico, moral y anagógico: XXXVI a.2
Sólo el s. literal de la Sagrada Escritura se encuentra en las demás ciencias, pero no los demás sentidos escriturarios: XXXVI a.3

Sepultura
Cristo quiso sufrir la s. en un lugar subterráneo pero no la disolución de su cuerpo formado por el Espíritu Santo: XXX I c.234
Cristo estuvo en la s. tres días para probar la verdad de su muerte y la esperanza de nuestra resurrección: XXX I c.236

Seraphim *(serafín/es)*
El nombre de s. se interpreta como ardientes o encendidos por el fuego del amor: XXX I c.126
S. es el primer orden de la primera jerarquía de ángeles: XXX I c.126

Servitus *(servidumbre)*
Por tener la s. cierto parecido con la muerte se la llama muerte civil: XXI c.16
La s. a Dios es doble: la del temor y la del amor: XXVII n.3

Sexus *(sexo)*
La diversidad de s. se retrae a las fuerzas celestes: II a.9 ad 9

Similitudo *(semejanza)*
La s. de uno a otro puede ser o por conveniencia en la naturaleza o por la representación: I a.3 ad 9
La s. de Dios en las criaturas: IV a.16 ad 5; ad 7; VIII a.4 ad 1

Singularia *(singulares)*
Los ángeles pueden conocer los s. temporales como son las cosas presentes: XXX-VIII a.7 ad 6; ad 7

Sol
El s. engendra los cuerpos: IV a.8 ad 14

Somnia *(sueños)*
Señalar la causa de las apariciones de s.: XXXVIII a.11

Species *(especie/s)*
Oficio de las e. inteligibles: VI a.1
Preexisten e. en los órganos del sentido: XXXVIII a.11 ad 5
La e. inteligible actúa el entendimiento posible: XXXVIII a.12 ad 2

Sperma *(esperma)*
El e. es algo superfluo: IV a.12 ad 8

Spes *(esperanza)*
La e. es preámbulo a la caridad: XV a.10 ad 2
Debemos dar razón no sólo de nuestra fe sino también de nuestra e.: XXX II c.1
Hay muchas razones persuasivas para tener e. en Dios: XXX II c.4
La e. que debemos tener de Dios es una confianza ciertísima: XXX II c.4
La e. es sólo de algo futuro y arduo: XXX II c.7
La e. y la desesperación presuponen el deseo: XXX II c.7
La e. difiere del deseo en dos cosas: es sólo de un bien arduo y de un bien asequible: XXXII a.1
La e. difiere del temor, del gozo y del deseo: XXXII a.1
La e. como virtud teologal tiene dos objetos: la vida eterna y el auxilio divino para conseguirla: XXXII a.1
El objeto formal de la e. es el auxilio divino: XXXII a.1
Los bienes esperados son el objeto material de la e.: XXXII a.1
Cristo tuvo e. en cuanto ésta designa adhesión al auxilio divino: XXXII a.1 ad 12
La e. como virtud teológica está en la voluntad: XXXII a.2
La e. en el orden de generación precede a la caridad, pero es posterior en el orden de perfección: XXXII a.3
La e. está sólo en el hombre viador, no en el bienaventurado: XXXII a.4
Los santos en el cielo pueden esperar algo en el aspecto general de e., pero no en el de la virtud teologal: XXXII a.4

Spiratio *(espiración)*
La e. en Dios: VIII a.5 ad 8

Spiritus *(espíritu)*
En el semen se contiene un e.: IV a.9 ad 9; ad 11
Quién es el E. Santo: VIII a.2 ad 15; ad 16; ad 19; ad 22; a.4
El E. Santo procede del Hijo: VIII a.4
El E. Santo nos configura al Hijo: VIII a.4
El E. Santo es el amor gratuito: VIII a.4 ad 9
El E. Santo es del Hijo en el Padre y del Padre en el Hijo: VIII a.4 ad 10
La procesión del E. Santo: VIII a.4 ad 13; a.5 ad 14
Donde está el E., allí está la libertad: XXIV a.8
El E. Santo es de la misma sustancia con el Padre y el Hijo: XXIV a.8
Tenemos múltiples frutos del E. Santo: XXIV a.8
Por obra del E. Santo resucitan nuestros cuerpos: XXIV a.11
A veces se entiende el E. Santo en el nombre de Cristo: XXX I c.12
Que el E. Santo existe y que es Dios se prueba con múltiples argumentos: XXX I c.45-49
Al amor en Dios se llama E.: XXX I c.46
El e. en Dios no es algo accidental sino algo que subsiste en la esencia divina, como el Padre y el Hijo: XXX I c.48
El Padre y el Hijo son un solo principio del E. Santo: XXXIV I c.10
El E. Santo actúa por el Hijo en cuanto a la humanidad, no en cuanto a la divinidad: XXXIV I c.15
Los e. pueden ayudar las almas: XXXVIII a.11

Status perfectionis *(estado de perfección)*
Quiénes se encuentran en el e. de p.: XXI c.19

Preeminencia del estado episcopal sobre el religioso: XXI c.20-21
El estado de los presbíteros y arcedianos no es más perfecto que el religioso: XXI c.23-29
Las obras propias del estado religioso: XXI c.30

Subsistentia *(subsistencia)*
Concepto de s.: VII a.1; ad 4; a.2 ad 7; ad 8

Substantia *(sustancia/s)*
Concepto de s.: VI a.2; a.4 ad 5; VII a.1
La s. individual: VII a.1 ad 3; ad 4; a.2 ad 1; ad 13
S. primera y segunda: VII a.2; ad 6
La s. unida accidentalmente a otro retiene separada su propia singularidad: X a.1
La s. se denomina de dos modos: el supuesto y la naturaleza de la especie: X a.3
Lo propio de la s. es subsistir por sí misma y en sí misma: XX a.2
En las s. corporales hay un triple género: el cuerpo denso, el cuerpo sutil, y la materia y forma del cuerpo: XXIX c.5 n.45
El género de la s. se divide en potencia y acto: XXIX c.8 n.67
Se prueba que hay s. distintas de Dios que son espirituales, incorpóreas, inmateriales, intelectuales, libres y jerarquizadas entre sí: XXX I c.74-79

Substantiae separatae *(sustancias separadas)*
Hay s. s.: V a.8
Opinión de los antiguos naturalistas sobre las s. s.: XXIX c.1 n.3
Opinión de Anaxágoras que pone un principio incorporal: XXIX c.1 n.4
Opinión de Platón que pone dos géneros de cosas abstraídas de lo sensible: la matemática y los universales: XXIX c.1 n.7
Opinión de Platón que pone como propio de las almas moverse a sí mismas: XXIX c.1 n.9-11
Opinión de los platónicos que ponían cuatro órdenes entre nosotros y el sumo Dios: los dioses segundos, las inteligencias separadas, las almas celestes y los demonios malos: XXIX c.1 n.11-13
Opinión de Aristóteles que pone un doble orden de sustancias intelectuales: XXIX c.2 n.14-22
Opinión de Avicebrón que piensa que todas las sustancias están compuestas de materia y forma: XXIX c.5
La sustancia espiritual y corporal no puede ser una materia: XXIX c.7 n.58
Es posible que exista multitud de s. s.: XXIX c.8 n.68
En las sustancias espirituales, quitada la materia, permanece una cierta potencia: XXIX c.8 n.76
Doble orden en las sustancias compuestas de materia y forma: XXIX c.8 n.79-80
Opinión de Avicena que pone que todas las cosas proceden ordenadamente de un primer principio: XXIX c.10
El autor de todas las sustancias inmateriales y de los cuerpos celestes es sólo Dios: XXIX c.10 n.104-105
Las s. s. son producidas por Dios: XXIX c.10 n.162
Opinión de Orígenes que pone sustancias inmateriales fuera del orden natural: XXIX c.12
Las sustancias espirituales son perfecciones de los cuerpos celestes: XXIX c.12 n.120
La sustancia de Dios es su mismo ser y entender separados: XXIX c.14 n.130
La opinión de los maniqueos sostiene que el autor de los bienes es una luz corpórea infinita y el de los males son las tinieblas: XXIX c.17 n.155
Los órdenes de las s. s. son instituidos por Dios su creador: XXIX c.18 n.163
Las sustancias espirituales son «la milicia del cielo»: XXIX c.18 n.169
Es bastante probable que todas las sustancias espirituales precedieran a todos los cuerpos: XXIX c.18 n.171-175
Las s. s. son inmateriales e incorpóreas: XXIX c.19

Summum *(lo sumo)*
No cabe el infinito en el orden de las cosas sino que hay que llegar a algo que es lo s.: XXIX c.9 n.93

Suppositum *(supuesto)*
El s. y la naturaleza es lo mismo realmente en aquel en quien tiene la esencia de la especie: X a.1
En Dios el s. y la naturaleza no difieren realmente sino sólo conceptualmente: X a.1 ad 2
La acción del s. procede según la naturaleza o la forma: X a.1 ad 16
El s. es aquello que se distingue de todos los demás: X a.5 ad 6

Tactus *(tacto)*
El t. es el primer sentido: XVIII a.5

Tempus *(tiempo)*
El t. difiere del evo y de la eternidad: IV a.14 sed c.9
El t. es extrínseco a las cosas: IV a.17
El t. existe por Dios: IV a.17
Algo existió antes del t.: IV a.17 ad 5

El t. comienza a existir en el instante: IV a.17 ad 25

Terra *(tierra)*
La t. no se consuma: IV a.17 sed c.

Thronus *(trono)*
El tercero e ínfimo orden de la jerarquía de los ángeles es el de los T.: XXX I c.126

Tractus *(impulso)*
El i. divino no significa violencia, sino acción de Dios que mueve el libre albedrío humano a donde quiere: XIV a.4 ad 2

Traductionismus *(traducionismo)*
Juicio del t.: IV a.9

Transgressio *(transgresión)*
No es verdad que el pecado de t. sea una privación: XV a.1 ad 4; a.9

Trinitas *(la Trinidad)*
Las personas de la T. son coeternas: IV a.13
En Dios hay T. de personas: VI a.1; VII a.5; VI a.3; VIII a.4
Analogía de la T.: VII a.9
Vestigios de la T.: VII a.9
La semejanza de la T. está en los santos que conocen y aman a Dios: VII a.9
El conocimiento de la T. es la vida eterna: VIII a.4 ad 12
Solución a la objeción de que repugna una T. de Personas: XXX I c.51-52
Es imposible que haya más de tres Personas en la T.: XXX I c.56

Tristitia *(tristeza)*
Cristo tuvo verdadera t.: XXX I c.232
La t. de Cristo fue en su razón inferior y no en su razón superior: XXX I c.232
Al igual que la t., tuvo también Cristo otras pasiones que nacen de ella, como el temor y la ira: XXX I c.232

Unctio *(unción)*
La extrema u. es el quinto sacramento de la Iglesia que introduce al hombre limpio en el reino de los cielos: XXIV a.10

Unio *(unión)*
La u. del alma con el cuerpo es el ejemplo más cercano a la unión de la naturaleza humana con el Verbo de Dios: X a.1
La u. de las naturalezas en Cristo se hizo en la persona en cuanto así se designa un subsistente, pero no en cuanto designa la relación con Dios: X a.1 ad 8
Algunas cosas pueden tener una u. en la persona sin tenerla en la naturaleza: X a.1
La u. del Verbo de Dios se hizo en la persona divina y no en la naturaleza: XXX I c.206.209.210-212
La naturaleza humana no se unió al Verbo de modo accidental: XXX I c.209.211
El alma y el cuerpo en Cristo están unidos: XXX I c.209.211
El Verbo de Dios se une a la naturaleza humana como un instrumento, no como una materia: XXX I c.211-212

Unitas *(unidad)*
La u. requiere diversidad: IV a.16 ad 1
Dios es uno: XXX I c.15
En Dios todas las perfecciones son una sola cosa y no múltiples cosas: XXX I c.22

Universale *(universal)*
Lo u. existe siempre: V a.9 ad 16

Universum *(universo)*
El u. al principio fue perfecto en cuanto a las especies: IV a.10 ad 2
El u. deriva de Dios: IV a.16
El u. representa los grados de la bondad divina: IV a.16
El u. es lo óptimo respecto de las cosas que existen: IV a.16 ad 17; V a.1 ad 14
La perfección del u. es doble: V a.9; a.10
La belleza del u. depende de todas las cosas creadas: V a.9 ad 4
Partes esenciales del u. son aquellas en las que se salva su integridad específica, como los cuerpos celestes; las partes secundarias son sólo complementarias para su ornato: XXX I c.170
El orden es el bien del u.: XXXVIII a.9

Univocum *(unívoco)*
Lo u. y lo equívoco se dicen atendiendo a la significación del nombre y no por los supuestos: X a.2 ad 4

Unum *(lo uno)*
El u. es producido por Dios: IV a.16 ad 1; ad 3
El u. se llama así por doble motivo: IV a.16 ad 3; VII a.7 ad 14; ad 15
El u. tiene la misma extensión que el ente: VII a.7; ad 8; ad 13
Se denomina u. lo que tiene una unidad: X a.3
El u. y el ser se dice que existen por lo mismo: X a.4
En lo u. pueden estar muchas cosas de doble modo: o en modo dividido y en pluralidad o de modo uniforme y simple: XI a.4

Utile *(útil)*
La piadosa utilidad hace bueno al acto: XV a.5

Veniale *(venial)*. Cf. también PECCATUM
Se muestra la naturaleza del pecado v.: XVI a.1
Daños del pecado v. en la vida espiritual: XVI a.2
Enumeración de los efectos del pecado v.: XVI a.2 ad 3; ad 11; ad 14; ad 16; ad 17
El pecado v. propiamente no tiene razón de ofensa: XVI a.2 ad 10
El pecado v. puede volverse mortal: XVI a.3
El pecado v. es rémora del fin: XVI a.5 ad 2; ad 8
El pecado v. no existía en el estado de inocencia: XVI a.7
El pecado v. se castiga también en el infierno: XVI a.10 ad 7
El pecado v. se borra por el fervor de la caridad: XVI a.11
Evitar el pecado v. puede ser meritorio: XVI a.11
De varias maneras puede borrarse el pecado v.: XVI a.12

Verbum *(verbo)*
Naturaleza del V. divino: VI a.1; VII a.5; a.9 ad 7
El v. del entendimiento humano: VI a.1; VII a.5; a.9; VIII a.1
Las palabras pronunciadas sin razón dan ocasión a la herejía: VII a.8
Se llama v. todo lo que es manifestativo de algo: VIII a.4 ad 4
El v. exterior es más notorio que el interior aunque éste sea anterior naturalmente, por lo cual v. se dice primariamente del exterior y posteriormente del interior: IX a.1
El v. interior es causa eficiente y final del exterior: IX a.1
El v. o palabra vocal se dice sólo metafóricamente de Dios y el v. del corazón o lo que el entendimiento considera en acto se dice con propiedad de Dios: IX a.1
El v. interior siempre requiere el entendimiento en acto: IX a.1 ad 1
El Padre desde siempre se manifiesta a sí mismo en el V. y a los demás se manifestó por el V. Encarnado: IX a.1 ad 5
El V. Encarnado tiene algo semejante y algo desemejante con el v. vocal: IX a.1 ad 6; ad 12
V. si se aplica con propiedad a lo divino se dice personalmente; si se dice genéricamente puede decirse también esencialmente de Dios, pero en el uso común hay que usarlo personalmente: IX a.2
El v. en nosotros importa necesariamente dos cosas: que es entendido y que es expresado por otro: IX a.2 ad 1
El Padre con un solo V. dice las tres personas: IX a.2 ad 3
El v. se dice propiamente de lo que procede del entendimiento por ser manifestativo, pero no de la voluntad: IX a.3
V. no se dice correctamente del Espíritu Santo: IX a.3
El V. expresa toda la ciencia del Padre, principalmente al mismo Padre y secundaria y consiguientemente todo lo que el Padre conoce, como las criaturas: IX a.4
Hay semejanza entre el V. y las criaturas: IX a.4 ad 2
En Dios el v. difiere de la idea: IX a.4 ad 4; ad 5
El término «verbo» tiene relación a quien lo dice y a lo dicho por el v., por lo cual en Dios el V. principalmente y esencialmente se refiere al Padre y sólo consecuentemente y como accidentalmente se refiere a las criaturas: IX a.5
Del V. a las criaturas no hay relación real sino nominal: IX a.5 ad 2
El V. y no el Hijo comporta relación a las criaturas: IX a.5 ad 7
Es más verdad la verdad de las cosas en la Palabra que en sí mismas, pero es lo contrario si hablamos de la verdad de la predicación: IX a.6
El V. propiamente es sólo de lo que el Padre dice o dispone, si bien en el V. se pueden conocer las cosas que ni serán, ni son ni fueron: IX a.7
Todas las cosas tienen vida en el V. en cuanto hay en él una semejanza de las mismas: IX a.8
El V. de Dios es totalmente inmutable: X a.1
La naturaleza humana está unida al V. en la persona, no en la naturaleza: X a.1
La naturaleza humana no está unida al V. ni accidental ni esencialmente sino substancial y personalmente: X a.1 ad 13
El V. se dice propiamente sólo del Hijo, pero de modo figurado se puede decir del Espíritu Santo en cuanto manifiesta al Hijo: XXX I c.12
El v. interior es lo que es entendido y lo que concibe el entendimiento de la cosa entendida: XXX I c.37-38
En Dios el V. se compara a Dios como Hijo al Padre: XXX I c.39.42-43
El V. de Dios es uno, perfecto, idéntico a la esencia, mientras que nuestro verbo es múltiple, imperfecto y accidente: XXX I c.41.52.56
El v. en cuanto dice relación de razón se dice de la esencia, pero en cuanto dice relación real se dice de la persona: XXX I c.41.52

En Dios el V. es de la misma esencia que el Padre, igual y de la misma naturaleza: XXX I c.41-42
El V. de Dios por su generación eterna se asemeja al verbo mental, pero por su generación temporal se asemeja al v. vocal: XXX I c.219
El V. en Dios se dice hablando con propiedad de modo personal, no esencial: XXXIV I c.12
Dios con el mismo V. se expresa a sí mismo y a todas las criaturas: XXXV c.3
En Dios existe sólo un V.: XXXV c.3

Verbum otiosum *(palabra ociosa)*
La p. o. o carente de utilidad práctica es pecado: XV a.5

Veritas *(verdad)*
La v. está en la mente: IV a.17 ad 27; ad 28; ad 29
La v. debe expresarse claramente y, si se dice algo en contra sin razón, se desprecia: XXII a.1
Según los antiguos naturalistas no puede entenderse toda la v.: XXIX c.1 n.6
Dios es v.: XXX I c.105.165

Via
El término de la v. del hombre es la muerte, pero en los ángeles el término es la elección del bien o el mal: XXX I c.184

Virtuosus *(virtuoso)*
Se llaman actos v. o viciosos no sólo porque procedan del hábito correspondiente: XV a.4 ad 11

Virtus *(virtud/es)*
Concepto de v. instrumental: IV a.7 ad 7
Cuanto más alta es la v. activa, tanto más puede conducir la misma cosa a un efecto superior: IV a.9 ad 9, ad 16
Las v. difieren específicamente en cuanto la razón encuentra un medio en cada materia: XV a.6
Las v. son proporcionalmente iguales: XV a.9 ad 8
La v. intelectual está en la misma razón: XVI a.1
La v. moral está de modo participativo en la razón: XVI a.1
El acto de una v. es doble: interior y exterior: XXII a.2
La v. de Dios es infinita: XXX I c.19
Las v. teologales se refieren al fin último: XXXI a.3 ad 9
Sólo la v. teológica puede ser denominada con propiedad por una pasión: XXXII a.1
Quien tiene la v. actúa voluntariamente, prontamente y gozosa y firmemente: XXXIII a.2

Visio Dei *(la visión de Dios)*
La carencia de v. de Dios puede ser una pena o un defecto: XVII a.1 ad 14
La carencia de la v. divina es pena del pecado original: XVIII a.1 ad 3
La v. de Dios está sobre la naturaleza: XVIII a.5 ad 5

Visus *(vista)*
La v. es propiamente un sentido corporal y del conocimiento inmaterial se dice sólo metafóricamente: I a.9 ad 3

Vita *(vida)*
La v. llega con el calor y la humedad: IV a.9 ad 8
La v. es el máximo bien: XV a.10
La v. espiritual consiste en la caridad: XXI c.2
Alguien es perfecto en la v. espiritual cuando es perfecto en la caridad: XXI c.2
La v. contemplativa es más segura que la activa: XXI c.27
La v. eterna consiste en cuatro cosas: unión con Dios, satisfacción de todo deseo, seguridad completa, gozosa sociedad con los bienaventurados: XXIV a.12
La v. de cada hombre es lo que más le deleita y lo que más procura: XXX I c.163

Vivere *(vivir)*
Propiamente decimos v. lo que tiene en sí mismo movimiento u operaciones varias: IX a.8

Voluntarium *(el voluntario)*
Cuál es la naturaleza del v.: XV a.1 ad 2; a.2 ad 3; ad 4
El v. es causa del pecado de omisión: XV a.1
El v. pertenece al acto humano: XV a.4 ad 3

Voluntas *(voluntad)*
El motivo de la v. es doble: a modo de débito y a modo de mérito: III a.2
Dios actúa en la v. actuante: IV a.7
La v. de Dios tiene una cierta necesidad: V a.4
La operación de la v.: VII a.9
La v. quiere unas cosas libremente y otras necesariamente: VIII a.2 ad 5
El objeto de la v. es el bien conocido: VIII a.2 ad 7
La v. mueve el entendimiento: VIII a.4 ad 17

El movimiento de la v. humana en Cristo fue no sólo pasión sino también acción: X a.5
La v. de tal modo es movida por Dios que no sólo es movida sino que también mueve: X a.5
El acto de v. es la razón de que el acto exterior sea pecado: XV a.2 ad 5
Diversidad de v. hace diversidad de pecado: XV a.2 ad 8
La v. de la criatura debe conformarse a la v. de Dios: XV a.5 ad 7
La v. creada está obligada a someterse a Dios: XVI a.1 ad 8
Firmeza y estabilidad son condiciones de la buena v.: XXIII c.12
La v. no está determinada a una sola cosa, como la naturaleza, porque la v. adquiere formas universales mientras que la naturaleza sólo adquiere forma particular: XXX I c.96
La forma de la v. es su objeto, que es el bien y el fin: XXXIII a.6
El acto de la v. consiste en un movimiento del alma a las cosas: XXXIII a.6 ad 8
Relación de la v. al entendimiento: XXXIII a.6 ad 13
La v. es dueña de sus actos en lo que es connatural al hombre: XXXIII a.10 ad 6
La v. es proporcionada al entendimiento: XXXVIII a.5
Dios puede mover la v.: XXXVIII a.5 ad 13; a.8

Votum *(voto)*
Por el v. de religión se renuncia al matrimonio, a los bienes terrenos y a la propia voluntad: XX c.1 n.1
El v. es propio de los religiosos: XXI c.12
Hay un v. de precepto y otro de consejo: XXI c.13
Quien hace un v. voluntario liga su voluntad a lo que hace el v.: XXI c.13
Hacer v. es un acto propio de latría: XXI c.13
Quien promete hacer algo liga su propósito al cumplimiento: XXIII c.12
El v. es una promesa hecha a Dios de cosas hechas en su honor: XXIII c.12
Hay un doble v.: simple y solemne: XXIII c.12
La eficacia del v. desaparece: o por ser indeliberado o por ser de cosas que no están en nuestro poder: XXIII c.12

Vox *(voz)*
Las v. o palabras son las expresiones de lo que se encuentra en el alma: VI a.1

SE TERMINÓ DE IMPRIMIR ESTE QUINTO VOLUMEN DE «OPÚSCULOS Y CUESTIONES SELECTAS», DE LA BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS, EL DÍA 31 DE JULIO DE 2008, FESTIVIDAD DE SAN IGNACIO DE LOYOLA, PRESBÍTERO, EN LOS TALLERES DE LA IMPRENTA FARESO, S. A. PASEO DE LA DIRECCIÓN, 5. MADRID

LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI

B.A.C.

B.A.C.

El pan de nuestra cultura católica

La edición de *Opúsculos y cuestiones selectas* de Santo Tomás de Aquino se propone dar a conocer un sector importante de sus escritos, donde su genio filosófico y teológico alcanza sus mayores cotas. Con frecuencia, sus estudiosos, cautivados por la perfecta sistematización y transparencia de la *Suma de Teología*, no han reparado en que algunos de sus temas fueron precedidos, simultaneados o continuados, en escritos monográficos o en disputas académicas, donde las cuestiones más controvertidas y profundas obtenían su adecuado tratamiento.

La Biblioteca de Autores Cristianos, que precedentemente ha difundido la *Suma de Teología* y la *Suma contra gentiles* entre los lectores de habla hispana, publica ahora los opúsculos y cuestiones selectas de Santo Tomás, casi desconocidos incluso para investigadores del pensamiento medieval, pero imprescindibles para conocer íntegramente su pensamiento. La edición bilingüe incorpora por primera vez el texto de la edición leonina de las obras de Santo Tomás, cuya traducción y edición ha sido encomendada a profesores especializados en las respectivas materias.

ISBN 978-84-7914-921-5